

prof. dr hab. Jerzy Kosiewicz
jerzy.kosiewicz@awf.edu.pl

Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie

<http://dx.doi.org/10.16926/fisasit.01>

Sport zawodowy, widowiskowy i olimpijski w kontekście pojęć *spirituality* i *spiritualism* oraz etyki normatywnej

Duchowość powierzchowna i duchowość głęboka

W piśmiennictwie – tak tradycyjnym, jak i współczesnym – zajmującym się problematyką duchowości w wymiarze jednostkowym i społecznym używany jest jeden jego odpowiednik angielski (wywodzący się z łaciny), to jest wyrażenie *spirituality*. Obejmuje ono przejawy **duchowości o charakterze powierzchownym, czyli potocznym**, oraz **duchowości głębokiej**, to jest duchowości pozaobiegowej, odbiegającej od schematów kultury masowej. Prowadziło to i prowadzi obecnie do merytorycznych nieporozumień, ponieważ tym samym pojęciem określano dwie wyraźnie różniące się postaci duchowości. Dlatego też wprowadziłem wyrażenie i zarazem rozróżnienie o podobnej źródłowo-językowej proveniencji, a mianowicie *spiritualism*, które w danym kontekście merytorycznym charakteryzuje zjawiska i przeżycia psychiczne właściwe **duchowości głębokiej**.

W wypowiedzi na temat związku sportu ze wskazanymi postaciami duchowości skupiłem się jedynie na jego najbardziej rozpowszechnionych w zróżnicowanym kulturowo społeczeństwach Zachodu i Wschodu oraz przez nie (obopólnie) akceptowanych dyscyplinach sportowych o wydźwięku wyczynowym, wysoko kwalifikowanym, profesjonalnym, widowiskowym, a w szczególności olimpijskim. Nie wziąłem pod uwagę niezbyt rozpowszechnionych i przede wszystkim specyficznych dyscyplin sportowych, niewzbudzających zbytniego zainteresowania innych społeczeństw (np. wyścigi motocyklowe na lodzie w krajach skandynawskich i Rosji czy fiński baseball).

Pominałem także różnorodne postaci rekreacji fizycznej i turystyki oraz inne formy aktywności z zakresu kultury fizycznej – zarówno te powszechnie znane, jak i niezbyt rozpowszechnione, charakterystyczne dla mniej albo bardziej peryferyjnych, lokalnych społeczności. Odnosi się to do aktywności o podłożu pozareligij-

nym (np. gry i zabawy górali szkockich G. Jarvie), parareligijnym (np. zachodnie formy indyjskiej jogi, japońskie kendo jako combat sport – Cardiff) i religijnym (np. bardzo zróżnicowane wędrówki pątnicze występujące m.in. w Europie oraz krajach Bliskiego i Dalekiego Orientu).

W prezentowanym tekście próbuję uzasadnić, iż *spiritualism* w ujęciu filozoficznym oraz religijnym (czy wężziej teologicznym) nie koresponduje – z pewnymi wyjątkami – z afirmacją sensualności, cielesności, sprawności fizycznej i perfekcjonizmu fizycznego na gruncie wskazanych wyżej postaci sportu wyczynowego. Wyjątek stanowią – m.in. ze względu na religijne korzenie starożytnych igrzysk olimpijskich – zawody sportowe w kulturze Indian północno-, środkowo- i południowoamerykańskich w okresie przedkolumbijskim, rywalizacja sportowa Maorysów – nowozelandzkich aborygenów¹ czy też w prezentacje i rywalizacja w zakresie *martial arts*. Innymi słowy można orzec, że wymienione rodzaje sportu wyczynowego (to jest wysoko kwalifikowanego, profesjonalnego, widowiskowego oraz olimpijskiego we współczesnej postaci) związane są przede wszystkim z przejawami i właściwościami **duchowości powierzchniowej (obiegowej, potocznej)**, że mają niewiele, a najczęściej nic wspólnego z właściwościami przypisanymi pojęciu *spiritualism*, czyli z **przeżyciami duchowymi i duchowością wyższego rzędu: to jest duchowością głęboką.**

Duchowość a *spirituality* i *spiritualism*

Określenia *spirituality* i *spiritualism* są zapożyczone z łaciny (*spiritus*, czyli oddech; od *spirale* – dmuchać, oddychać)². Związana z nimi ściśle *duchowość* wywołuje – w moim odczuciu – dysonans lingwistyczny i semiotyczny oraz swoistą niekoherencję merytoryczną. W pierwszym przypadku związane jest to z wieloznacznością tego terminu, w drugim zaś z jego niedookreślonością, nieprecyzyznością poznawczą – brzmieniem wskazującym na niewiedzę i zarazem próbę zastosowania jednej kategorii, to jest swoistego porządkującego klucza, który można zastosować, odnieść do wielu różnorodnych fenomenów psychicznych (nazbyt różnorodnych i nazbyt wielu).

W podobny sposób wypowiada się na temat duchowości Katarzyna Skrzypińska, której zdaniem owo pojęcie było przez wieki – w powszechnym mniemaniu – zjawiskiem enigmatycznym. Jego przejawy odnosiły się m.in. do wierzeń w nadnaturalne zjawiska, do doświadczenia tak zwanych stanów szczytowych, przeżyć transcendentnych czy idei religijnych. Obejmowały elementy poznawcze, emocjo-

¹ Zob. D. Pawlik, *Rytualne zdobienia ciała Maorysów. Sztuka Ta-moko*, „Antypody” 2010, nr 2, s. 51–56; też, *Maori ritual body embellishments*, „IDO Movement for Culture” 2011, nr 11, s. 111–116.

² W pierwszych przekładach Nowego Testamentu wyrażenie *spirituals* oznaczało osobę kierowaną lub będącą pod wpływem Ducha Świętego. Dopiero w XII w. określenie *duchowość* zaczęto odnosić do odrębnej funkcji psychicznej, zob. K. Skrzypińska, *Czy duchowość jest tożsama z religijnością? Nowe perspektywy badawcze*, „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 4/214, s. 14.

nalne i działaniowe. Trudno było sprecyzować wskazane pojęcie, zwłaszcza że owe fenomeny, stany, idee, przeżycia pozakonfesyjne, parakonfesyjne i konfesyjne opisane były najczęściej językiem laickim (nienaukowym), nieprecyzyjnym i z nadto swobodnym³.

K. Skrzypińska – podobnie jak wskazywani przez nią twórcy, którzy podjęli „próbę solidnej empirycznej weryfikacji (potwierdzenia) doświadczania i **przejawów duchowości**”⁴ – nie wyróżnia jednak i nie rozróżnia formy **duchowości potocznej i powierzchownej: *spirituality*** od **duchowości głębokiej**, to jest przeżyć i przejawów wyższego rzędu określanym mianem *spiritualism*, miesza ich znaczenia w obrębie kategorii *spirituality*². Nawiasem mówiąc, w specjalistycznych słownikach, leksykonach czy encyklopediach nie ma też odrębnej, umieszczonej w porządku alfabetycznym **kategorii duchowości głębokiej**, którą określam w danym tekście mianem *spiritualism*.

Mieszane rozumienia **pojęcia duchowości** odnoszą się z jednej strony do przeżyć powierzchownych i obiegowych o właściwościach przypisanych pojęciu *spirituality*. Przykładem tego jest zawartość hasła „duch – materia”, opracowanym przez Jacka Judyckiego, które zawarte jest w *Leksykonie filozofii klasycznej*⁵. W owym hasle, w którym pojawia się wyrażenie *duchowość* jako cecha charakteryzująca człowieka. Owa „duchowość” przedstawiona jest „jako niematerialnie przebiegający proces myślenia”⁶. Ów proces traktowany jako duch ludzki, czyli byt duchowy w opozycji do bytu materialnego. Pojęcie to zostało jednak scharakteryzowane w sposób wyraźnie powierzchowny i zdroworozsądkowy, to jest pozanaukowy i pozafilozoficzny, mimo iż ów leksykon sugeruje, że jego zawartość ma wyłącznie filozoficzny charakter.

Z drugiej zaś strony mamy do czynienia z pogłębionym rozumieniem duchowości: z **duchowością głęboką** – gdy traktowana jest ona na przykład jako wyrażenie pochodne, pomocne i zarazem dopełniające określenie kategorii ducha w poglądach Platona czy Arystotelesa. Zdaje się to potwierdzać Judycki, pisząc, że „według Arystotelesa duch (*nus*) to najwyższa część duszy, niematerialna zasada myślenia, cechująca się niepodzielną jednością, nieprzemijalną, boską, formą ożywiających ciało”⁷. Pełniejszej charakterystyce **pogłębionej postaci duchowości**, to jest **duchowości głębokiej**, przysłużyłaby się Judyckiemu z pewnością wzmiankowana powyżej i poniżej kategoria *spiritualism*.

Spiritualism (nie mylić ze spirytyzmem), mówiąc ogólnie, jest (w sensie źródłowym) terminem filozoficznym, przyjmującym – z punktu widzenia ontologii i aksjologii – że **rzeczywistość duchowa**, samowiedza czy świadomość bądź

³ Tamże, s. 13.

⁴ Tamże.

⁵ Zob. J. Judycki, *Duch – materia*, [w:] J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 129–131.

⁶ Tamże, s. 125.

⁷ Tamże, s. 129.

przeżycia psychiczne są składnikami człowieka – składnikami wyższego rzędu, posiadającymi pierwszeństwo przed materią. Stanowią one w kontekście antropologicznym, byt wyższego rzędu niż ciało i zarazem wyższego rzędu niż **przeżycia duchowe o powierzchownych i obiegowych wartościach**.

Na gruncie antropologii filozoficznej pojęcia *spirituality* i *spiritualism* „przeciwstawiają się” materialistycznej koncepcji człowieka. Skrajna postać *spiritualism* przyjmuje, że człowiek jest samym – bądź przede wszystkim – duchem, a jego związek z ciałem jest albo czymś przypadłościowym, albo wręcz pozornym. Taki punkt widzenia jest charakterystyczny dla – nawiązujących do antropologii orfickiej⁸ – poglądów pitagorejczyków i neopitagorejczyków, Platona i neoplatonczyków oraz Orygenesza, Aureliusza Augustyna i niektórych augustyników.

Natomiast *spirituality* w ujęciu umiarkowanym (to jest zbliżonym do powierzchownego) i powierzchownym przyjmuje istnienie dwóch substancji – duchowej i materialnej. Właściwościami pierwszej są rozum i wolność, drugiej zaś – rozciągłość i ruch. Wersja umiarkowana zakłada, że jednostka ludzka składa się z dwóch związanych ze sobą elementów – duszy i ciała. Właściwości, przedstawienia i wyobrażenia psychiczne odnoszące się do tego pojęcia są związane według tego stanowiska z przejawem doświadczenia intelektualnego, a akty woli i inne przeżycia psychiczne wynikają z aktywności duszy, czyli nie mogą być sprowadzane do zjawisk fizjologicznych⁹.

Również w poglądach Simona Robinsona – brytyjskiego psychologa zajmującego się duchowością związanego z uniwersytetem w York – dostrzec można brak rozróżnienia na *spirituality* i *spiritualism*. Konsekwencją tego jest przemieszanie zjawisk i właściwości charakterystycznych dla **duchowości powierzchownej** i głębokiej. Posługuje się jedynie pojęciem *spirituality*, to jest **human spirituality**. Głosi on między innymi, że termin ten dotyczy praktyki, doświadczenia i wiary niezbędnej w psychicznych i fizycznych relacjach z innymi podmiotami.

Human spirituality jest – w jego ujęciu – z jednej strony uproszczoną i powierzchowną wiedzą o ludziach, świadomością skoncentrowaną na własnej egzystencji i zarazem refleksyjnym dialogu z innymi. Wymaga bliskości i jednocześnie dystansu w kontaktach interpersonalnych celem zachowania autonomii tożsamości własnej i innych. Charakteryzuje się uszanowaniem podmiotowości innych oraz wiarą we własne możliwości, a także ufnością w zmiany, które przyniesie przyszłość. Zależy ona od akceptacji sensu celów, które stawiamy.

⁸ Zob. A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, [w:] *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 7–78; J. Kosiewicz, *Helleńskie (religijne i filozoficzne) źródła chrześcijańskiej koncepcji ciała – od orfizmu do gnozy*, [w:] *Mysł wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, Witmark, Warszawa 1998, s. 18–37.

⁹ Zob. J. Kosiewicz, *Rene Girard – geneza religii i kultury*, [w:] *Bóg, cielesność i miłość*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 137.

Human spirituality skierowana jest – w ujęciu Robinsona – na własną osobę (*person centred*) i inne podmioty (*other centred*), rozwija się w realistycznych (*realistic*) sytuacjach przez dialog (*dialogic*) i praktykę (*practical*) dzięki dynamicznym (*dynamic*) interakcjom zawierającym ryzyko (*risk related*) na przykład podczas jazdy samochodem. Ma charakter transdyscyplinarny (*transdisciplinary*) i zarazem holistyczny (*holistic*) oraz inkluzywny (*inclusive*). Akceptuje choćby instytucjonalne religie jako szczególny przejaw *spirituality*¹⁰. W tych wszystkich ujęciach mamy do czynienia z ekspozycją właściwości charakterystycznych dla pojęcia **duchowości powierzchownej** – określanej przez Robinsona mianem *spirituality*.

Z drugiej zaś strony ten sam autor dodaje, że *spirituality* nie ogranicza się tylko do religii istniejących w sensie formalnym, wskazuje bowiem, że duchowość kształtuje się także w obrębie pozakonfesyjnych wspólnot i instytucji społecznych. Zakłada więc – tak jak powyżej – istnienie zróżnicowanych form **duchowości obiegowej** (*spirituality*). Zauważa też, że pogłębia się obecnie w sposób istotny zainteresowanie duchowością w relacji do *well-being*, zdrowia i rozwoju osobowości. Stała się ona przedmiotem badań rozmaitych organizacji oraz nauk społecznych, a także podstawą indywidualnych eksperymentów¹¹. W danym wypadku mamy już do czynienia z przejawem **duchowości głębokiej**, czyli z właściwościami charakterystycznymi dla pojęcia *spiritualism*.

Poglądy Skrzypińskiej i Judyckiego (mieszających *implicite*) zakresy pojęć *spirituality* i *spiritualism* są jedynie częściowo zbliżone do mojego rozumienia pojęcia *spiritualism*, dlatego że ich rozważania na temat duchowości koncentrują się przede wszystkim na **przeżyciach duchowych o powierzchownym czy potocznym wydźwięku**. Natomiast koncepcja **human spirituality** Robinsona zbliżona jest bardziej (od wskazanych wyżej) – jak sądzę – do zaprezentowanego przeze mnie ujęcia *spiritualism*, mimo iż rozważane przez niego zagadnienia, przedstawiane są wyłącznie w perspektywie *spirituality*.

Skrzypińska, Judycki i Robinson – podobnie jak inni polscy i anglojęzyczni myśliciele – nie rozróżniają pojęcia *spirituality* od *spiritualism* i w związku z tym nie stosują pojęcia *spiritualism* w opisach ludzkich przeżyć psychicznych. Aplikują jedynie określenie *spirituality*, charakteryzując na jego podstawie zarówno to, co określam mianem **duchowości powierzchownej** (*spirituality*), jak i mianem **duchowości głębokiej** (*spiritualism*).

Dostrzec to można również wtedy, gdy na przykład Robinson twierdzi, że przeżycia psychiczne przypisane do *spirituality* mogą być rozpatrywane jedynie z punktu widzenia założeń i aksjologii leżących u podstaw religii, etyki i psycho-

¹⁰ Zob. S. Robinson, *Spirituality: a working definition*, [in:] *Sport and Spirituality. An Introduction*, Routledge, Taylor & Francis Group, London–New York 2007, s. 35–37.

¹¹ Zob. S. Robinson, *Spirituality: a story so far*, [in:] *Sport and Spirituality. An Introduction*, Routledge, Taylor & Francis Group, London–New York 2007, s. 20.

logii¹². Notabene zawężanie przez niego oglądu wszystkich aspektów duchowości jedynie do zakresu właściwego *spirituality* jest zabiegiem nazbyt redukcjonistycznym. Zapomina o istotnej roli, jaką w omawianej problematyce odgrywają filozofia i socjologia (bądź nie dostrzega tego).

Pragnę podkreślić, że także z tego powodu wykraczam w prezentowanych rozważaniach – dotyczących sportu wyczynowego (wysoko kwalifikowanego, zawodowego, widowiskowego i olimpijskiego) – poza perspektywę teoretyczną zasugerowaną przez Simona Robinsona.

1. Uwzględniam w nich bowiem oprócz kategorii *spirituality* również pojęcie *spiritualism*.

2. Poszerzenie kontekstu teoretycznego polega też na tym, że relacje zachodzące między sportem wyczynowym itd. oraz *spirituality* i *spiritualism* rozpatruję w perspektywie filozofii, etyki, socjologii i religioznawstwa.

3. Kategorie *spirituality* i *spiritualism* uwzględniające wartości religijne (i ich związki ze sportem) omawiam w danym tekście z punktu widzenia filozofii religii, to jest tej jej części, która jest filozofią niezależną, pozakonfesyjną i niewykłaną w jakiegokolwiek zagadnienia ideologiczne o religijnym i parareligijnym wydźwięku.

W następnych partiach tego tekstu przedstawiam głównie refleksje dotyczące związków zachodzących między **duchowością powierzchowną i głęboką** (*spirituality* i *spiritualism*) a starożytnym i współczesnym sportem, w szczególności igrzyskami olimpijskimi. W końcowej zaś części prezentuję swój krytyczny stosunek do poglądów przeceniających wpływ etyki normatywnej na sport: jej znaczenie, rolę oraz możliwości oddziaływania. Wynika z nich, że:

1. Jest ona zasadniczym twórczym ontologicznym sportu.

2. Jest zarazem, najcenniejszym podłożem i spoiwem aksjologicznym sportu.

3. Aktywność sportowa powinna być traktowana przede wszystkim jako forma szczególnej misji moralnej, poświęconej krzewieniu jakiejś intuicyjnie pojmowanej, uniwersalnej, to jest niepodważalnej postaci etyki normatywnej – obowiązującej wszystkich bez wyjątku: obecnie i w przyszłości.

4. Owa misja zawiera głębokie właściwości duchowe charakterystyczne – jak się domyślam – jedynie dla pojęcia *spiritualism*.

Poglądy dotyczące owej misji są w znacznej mierze inspirowane pracami Pierre'a de Coubertina oraz założeniami personalizmu katolickiego. Jej aksjologiczne, to jest etyczne przesłanie, przyjmuje – jak sugerowałem *implicite* powyżej – postać kantowskiego imperatywu kategorycznego. Zakłada bowiem bezwyjątkową konieczność szerzenia przez atletów i inne osoby związane ze sportem jakiegoś subiektywnie pojmowanego i zarazem uniwersalnego dobra o wydźwięku intuicyjnym wśród wszystkich ludzi, a w szczególności wśród zawodników i innych osób związanych bezpośrednio ze sportem oraz wśród obserwatorów wydarzeń na rozmaicie pojmowanej arenie sportowej lub poza nią. Można by owe dobro ujmo-

¹² Zob. S. Robinson, *Spirytuality: a working definition*, s. 34–37.

wać czy rozumieć jako bliżej niedookreślone dobro w ujęciu platońskim. Jednakże nie posiada ono – podobnie jak u Kanta – wymiaru uniwersalnego¹³. Pomijam

¹³ Zob. J. Kosiewicz, *The Normative Ethics and Sport. Amoral Manifesto*, „Physical Culture and Sport, Studies and Research” 2014, 62, 5–22, DOI: 10.2478/pcssr-2014-0008, s. 12–13; tenże, *Why Pluralism, Relativism, and Pantheism: An Ethical Landscape with Sport in the Background*, „Physical Culture and Sport, Studies and Research” 2015, 66, 75–87, s. 77–78, DOI: 10.1515/pcssr-2015-0015. Pluralizm, relatywizm etyczny i pantareizm etyczny oraz ewentualny chaos i anarchizm moralny próbuje się przewyciężyć w filozofii za pomocą rozwiązań rygorystycznych, nie dopuszczających innych moralnych punktów widzenia. Dotyczy to zarówno filozofii o charakterze religijnym (wykorzystującej na przykład etykę personalizmu katolickiego, bardziej bądź mniej albo wcale niezwiązanej z teologią), jak i filozofii niekonfesyjnej, odwołującej się na przykład do założeń etycznych zawartych w *Krytyce praktycznego rozumu* i do *Uzasadnienia metafizyki moralności* Immanuela Kanta. Wskazuje się w tym wypadku – notabene błędnie – na imperatyw kategoryczny Kanta jako na przykład niezawodnego fundamentu, niwelującego w sensie formalnym i aksjologicznym wieloznaczność etyki normatywnej. Dany imperatyw brzmi następująco: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1984 s. 62). Tymczasem Kant sam w sposób zaskakujący wprowadza olbrzymi wyłom w tej zasadzie, podważa bardzo mocno jej powszechność i konieczność – relatywizuje, zawieszając jego bezwzględny wydzwięk w stosunku przestępców, którzy łamią prawo karne, administracyjne i cywilne. Stwierdza w przypisie do drugiego komentarza, dotyczącego wskazanego imperatywu, że przestępca mógłby zwracać się do przedstawicieli prawa, by nie czynili tego, co im nie miłe, by nie traktowali go jako środek do osiągnięcia przyjętych przez nich (obowiązujących w ich zawodzie) i społeczeństwo celów. Pisze, że również „na tej podstawie argumentowałby zbrodniarz przeciwko sędziom, którzy mu karę wymierzają itd.” (I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 64). Kant przyjmuje, że jeżeli zbrodniarz (lub inny przestępca) nie traktuje innych, to jest ofiarą swych niecznych poczynań w sposób autoteliczny, jako cel samego w sobie, tylko jako środek do urzeczywistnienia własnych potrzeb, to zawieszając – twierdzi Kant – stosowanie imperatywu kategorycznego wobec siebie samego.

Ustanawia więc wyraźnie niepodważalny prymat prawa nad etyką normatywną, czyli tą jej postacią, która – jak głosi – jest konieczna, a więc niezbędna i powszechnie obowiązująca.

Z tego punktu widzenia przestępca powinien być traktowany zawsze jako środek do osiągnięcia celów społecznych – założonych przez prawo – nigdy jako cel sam w sobie. Metafizyczne uzasadnienie moralności i związany z nim imperatyw kategoryczny, wywodzące się od Boga i czystych inteligencji, ma mniejszą wagę i znaczenie w porównaniu z prawem ustanowionym przez człowieka, występującym w zróżnicowanych postaciach w społeczeństwie.

Jeśli imperatyw kategoryczny – nie może być bezwzględnie stosowany w państwie celów etycznych – to mamy w gruncie rzeczy do czynienia z relatywizmem moralnym. Uzależniony, jest on nie tylko od jakiegoś jednego powszechnego prawa karnego, cywilnego i administracyjnego, bo jest to nie możliwe, ale od wielu – w tym wysoce – niedemokratycznych kodeksów prawnych, różniących się znacznie od siebie, szczególnie w czasach Kanta. Imperatyw kategoryczny może obejmować daną normę moralną, innym razem nie, w zależności od obowiązującego w danym państwie pozamoralnego prawodawstwa. Jakaś norma moralna (na przykład zakaz kazirodztwa) może być uznawana za powszechnie i koniecznie obowiązująca, a złamanie zakazu penalizowane przez prawo karne. Innym razem, innym razem w innej kazirodztwo może być dopuszczone, tak z moralnego, jak i prawnego punktu widzenia. Decyduje w tym wypadku władza i stanowione przez nią prawo (J. Kosiewicz, *Rene Girard...*, s. 55), a postulat moralny, imperatyw kategoryczny jest w stosunku do niego wtórny, uzależniony przeciwstawnych punktów widzenia. Zawieszanie imperatywu w zależności od rozmaitych i różnorodnych ustaleń prawnych, prowadzi nie tylko do relatywizmu etycznego, ale także do ewentualnego chaosu moralnego. W jednym kraju to, co moralne może być przestęp-

całkowicie w swych dociekaniach relacje zachodzące między psychologią i **ducho-wością** w odniesieniu do sportu, ponieważ nie posiadam – jak Simon Robinson – odpowiednich kompetencji w zakresie psychologii.

Biorąc pod uwagę rozliczne definicje **duchowości**, można przyjąć – konkludując powyższe dociekania – że **duchowość głęboka** dotyczy przeżyć psychicznych, odczuć, wrażeń i przemyśleń nie tyle o charakterze poznawczym, ile emocjonalnym i wartościującym. W związku z tym pojawia się aktywność o własnościach autotelicznych, obejmująca między innymi przeżycia estetyczne czy inne motywacje emocjonalne, podporządkowująca intuicyjnie odczuwanemu ponadosobowemu pięknu i sprawiedliwości własne prywatne jednostkowe interesy (a nie potrzeby, dążenia i oczekiwania innych).

Dotyczy ona także realizacji poglądów, idei związanych z wysublimowaną miłością, uczciwością, rozmaicie pojmowanym dobrem ogółu, ideami o wydzwiku

stwem, w innym zaś cnotą godną naśladowania. Na przykład posiadanie jednej żony w katolicyzmie jest zarówno normą prawną, jak i etycznym imperatywem kategorycznym. Natomiast wielożenstwo jest w islamie dopuszczalne i prawnie i moralnie, ale nie jest i nie może stać się imperatywem kategorycznym, ponieważ nie wszystkich stać na utrzymanie wielu żon.

Uwidacznia się kolejna zależność od prawa. Imperatyw kategoryczny w węższym ujęciu może obejmować tylko te normy i zachowania moralne, które nie są zakazane w sensie prawnym w danym państwie. Jest on powszechny i konieczny w ograniczonym sensie (tak jak na przykład dopingowanie sportowców w Niemieckiej Republice Demokratycznej i w Związku Radzieckim). Imperatyw kategoryczny w szerokim ujęciu odnosi się – z punktu widzenia Kanta – tylko do tych norm etycznych, które nie wchodzi w konflikt z zapisami prawnymi wszystkich państw i demokratycznych i niedemokratycznych owych czasów. Z tego fragmentu wynika, że rozumie je oraz interpretuje w duchu pozytywistycznym.

Tego typu zawieszenie, jest brzemienne w skutki mogące prowadzić do neutralizacji, do zaniechania stosowania wskazanego imperatywu w ogóle, ponieważ zbrodnia może być relatywizowana i niejednoznacznie pojmowana, i mieć różnorodne, rozmaite postaci, odmienny wydzwiku w zależności od kultury, cywilizacji, potrzeb, sytuacji i okoliczności społecznych. Z jednego punktu widzenia zabójstwo może być traktowane jak pogwałcenie imperatywu kategorycznego, z innego zaś, jak czynność konieczna, przynosząca pożądane i oczekiwane skutki przez prawodawców o charakterze totalitarnym. W związku z tym można dojść do wniosku, że każdy kto zawiesza ów imperatyw wobec innego, zawiesza go również wobec siebie i można go potraktować instrumentalnie i karać.

Notabene traktowanie innych jako środek do osiągnięcia założonych celów nie musi być naganne w ogóle. Takie zjawisko jest wszechobecne w niemalże w każdym procesie produkcyjnym, w sporcie zawodowym, olimpijskim czy widowiskowym.

Inne „uzasadnienie” imperatywu wskazane przez Kanta w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, wywodzące się z przekonania o istnieniu świata noumenalnego, jest niewystarczające, ponieważ opiera się na konieczności wykazania istnienia wyższych, to jest czystych inteligencji (w tym Boga chrześcijańskiego). Jest to niemożliwe ani z naukowego (w tym empirycznego), ani filozoficznego punktu widzenia.

Nasywanie zasad prakseologicznych w tym prawa i przepisów rywalizacji sportowej normami moralnymi byłoby błędem merytorycznym i formalnym. Etyka normatywna jest bowiem całkowicie zewnętrzna w stosunku do przepisów formalnych. Obowiązują bowiem w nich kryteria instrumentalne, utylitarne, pragmatyczne i prakseologiczne (a nie autoteliczne) dotyczące skuteczności działania. Rozważania moralne są interpretacją zewnętrzną w stosunku do tego, co jest autonomiczne. Interpretacje moralne mogą być różne, zależne od podmiotu – subiektywne i uznaniowe, tak jak recenzja spektaklu scenicznego przygotowana przez krytyka teatralnego.

humanistycznym. Przyjmuje się między innymi, że postawy pełne poświęcenia związane na przykład z artyzmem, estetyką, odpowiedzialnością oraz moralnością okresu romantyzmu przepojone są uczuciowością i duchowością najwyższego rzędu. Że założenia i przeżycia autoteliczne, ideologiczne, humanistyczne o wyźwiku świeckim i religijnym – dotyczą zarazem realizacji rozmaitych form kultury wysokiej, sztuki i literatury, korespondują z potrzebami społecznymi, narodowymi, grupowymi, rodzinnymi czy patriotycznymi (oraz ich urzeczywistnienia) – nasycone są również **duchowością głęboką**.

Brazylijska piłka nożna – religia czy przejaw duchowości powierzchownej?

Duchowość powierzchowna (to jest duchowość sensie potocznym) wiąże się z dążeniem do urzeczywistnienia jedynie wartości obiegowych, usytuowanych w powszechnie przyjętej, zinternalizowanej i aprobowanej hierarchii wartości. Przykładem tego może być nawet pełen emocji stosunek do piłki nożnej występujący w Brazylii, któremu błędnie przypisuje się niekiedy właściwości jakiejś świeckiej formy szeroko rozumianej religii.

W komentarzu do powyższej wypowiedzi warto dodać, że w religii wyróżnia się cztery główne części składowe, takie jak kult (odnoszący się do form oddawania czci), doktrynę, czyli nauczanie, oraz organizację sakralną (to jest kościół pojmowany jako instytucja społeczna) i etykę normatywną o wyźwiku soteriologicznym, określającą sposoby postępowania sprzyjające zbawieniu.

Na przykład w brazylijskiej piłce nożnej – podobnie jak w innych krajach – dążenia zawodników i oczekiwania kibiców nie są skoncentrowane na dobru i powodzeniu wszystkich drużyn, lecz na zwycięstwie jednego zespołu kosztem drugiego lub wielu innych. Prowadzą do tego głównie zachowania piłkarzy o właściwościach pragmatycznych i prakseologicznych, skoncentrowanych na skuteczności praktycznej, a nie na duchowych i sakralnych przeżyciach i zachowaniach.

Kibicowanie sportowe nie jest formą kultu: to okazywanie życzliwego zainteresowania, sympatii określonym zawodnikom i osobom zaangażowanym w rywalizację, związanym mniej czy bardziej bezpośrednio z dopingowaniem, zagrzewaniem do konfrontacji, do gry, do walki, której celem jest ewentualny sukces sportowy, a nie religijny (nawet w szeroko rozumianym sensie). Nie wypracowano w piłce brazylijskiej, podobnie jak w całym współczesnym sporcie wyczynowym, wysoko kwalifikowanym, zawodowym, widowiskowym czy olimpijskim jakiejś specyficznej doktryny, jakiegoś nauczania o sporcie, odnoszącego się do jego rzekomych założeń i właściwości religijnych – tak w wąskim, jak i w szerokim rozumieniu. Wychowanie do sportu czy wychowanie olimpijskie jest obecnie jedynie uzupełniającą, częstokroć cząstkową, formą pedagogiki kulturowej, przekazującej wiedzę o rozmaitych relacjach i wartościach społecznych. Nie jest jej celem – to zadanie wzmiankowanej postaci pedagogiki – „hodowla” czy wychowanie swo-

istych „kapłanów”, duchowych przewodników, ideologów zajmujących się przede wszystkim indoktrynacją, apoteozowaniem wartości i przejawów sportu.

O aktywnym uczestnictwie w szeroko rozumianym sporcie wyczynowym decydują przede wszystkim ogólna i specjalistyczna sprawność fizyczna, umiejętności techniczno-taktyczne oraz intensywny trening związany z określoną dyscypliną sportową, a nie szeroko rozumiane skłonności religijne. U podstaw owej dyscypliny znajdują się przepisy, regulaminy i zasady gry o charakterze prakseologicznym pozbawione założeń i postulatów z zakresu etyki normatywnej. Ukierunkowują one dążenia do osiągnięcia różnorodnie pojmowanego sukcesu sportowego – wymiernego bądź uznaniowego.

Dotyczy on zwycięstwa w zawodach lub zajęcia kolejnego oczekiwanego miejsca, a także innych form satysfakcji, takich jak zysk finansowy, uznanie społeczne, polityczne, etniczne, zawodowe.

Spirituality i spiritualism a igrzyska olimpijskie

Zarówno brazylijska piłka nożna, jak i inne formy współczesnego sportu (wyczynowego itd.) są przede wszystkim przejawem powierzchownej i potocznej kultury masowej w uschematyzowanych, uproszczonych postaciach. Ich wydźwięk emocjonalny może być stymulowany i wzmacniany przez okoliczności społeczno-ekonomiczno-polityczne (notabene nie zauważa się w tym względzie rywalizacji międzyreligijnej, celem wykazania wyższości jednej religii nad drugą, bądź nad wieloma innymi konfesjami). Kreują one wartości o charakterze naskórkowym, usytuowane poza kulturą wysoką. **Duchowość tak w ujęciu powierzchownym (*spirituality*), jak i głębokim (*spiritualism*)** nie jest tu ani celem nadrzędnym, ani wartością oczekiwaną – stanowią raczej własność dodatkową bądź zbędną. Zawodnik koncentruje się przede wszystkim na głównym celu przyjętym w zamierzonej i przebiegającej rywalizacji. Wzruszenia emocjonalne przed zawodami, w ich trakcie i po nich, obejmujące sportowców czy widzów są świadectwem napięć psychicznych i uczuciowych towarzyszących zmaganiom na arenie. Możemy mieć w danych wypadkach do czynienia co najwyżej z **duchowością powierzchowną (*spirituality*)**¹⁴.

¹⁴ Wprawdzie tekst skoncentrowany jest na relacjach zachodzących między sportem wyczynowym (wysoko kwalifikowanym, profesjonalnym, widowiskowym, olimpijskim), uprawianym powszechnie na całym świecie a pojęciami *spirituality* i *spiritualism*, ale mimo to warto też zwrócić przynajmniej skrótowo uwagę na relacje zachodzące między owymi pojęciami a sportem dla wszystkich (składającym się głównie z: rekreacji fizycznej, turystycznych form rekreacji fizycznej, wychowania fizycznego, sportu szkolnego, gier i zabaw, sportu niepełnosprawnych czy innych zachowań – ćwiczeń ruchowych o charakterze zdrowotnym).

Z jednej strony przyjmuje się, że tego typu aktywność bywa często nasycona przeżyciami duchowymi o charakterze powierzchownym (*spirituality*); z drugiej zaś wskazuje się na trudności dotyczące kojarzenia jej z pojęciem duchowości głębokiej (*spiritualism*). Podkreśla się, że *spiritualism* – jako możliwość doświadczeń o tym wydźwięku – nie inspiruje obecnie do aktywności

Jej przejawy pojawiają się czasami w rozmaitych sportowych ceremoniach. Nadaje się im częstokroć istotne znaczenie poprzez wprowadzanie poważnych, aczkolwiek wielce rudymenarnych opracowań muzycznych (na przykład w postaci hymnu olimpijskiego autorstwa Krzysztofa Pendereckiego czy innych wykonywanych sporadycznie utworów z zakresu muzyki poważnej), związanych ze sztuką wysoką. Mamy wtedy do czynienia z kwiatkiem do kożucha, z ornamentem artystycznym wywodzącym z innego obszaru aktywności¹⁵. Prezentacja owych utworów nie wpływa w żaden sposób na *genus proximum*, na podporządkowanie rywalizacji sportowej filharmonicznym, operowym czy estradowym wartościom muzycznym i związanymi z nimi ewentualnymi emocjami oraz przejawami duchowości głębokiej. Nie oddziałuje również na istotę gatunkową sportu: tak o uni-

w zakresie sportu dla wszystkich oraz że *spiritualism* nie jest pokłosiem i nie wynika z zachowań dotyczących tej postaci sportu (J. Kosiewicz, *Western Sport and Spiritualism*, „Physical Culture and Sport, Studies and Research”, 62, 74–82, DOI: 10.2478/pcssr-2014-0013, s. 77).

Mimo to stwierdza się jednak istnienie istotnych wyjątków dotyczących przeżyć nasyconych wartościami z zakresu *spiritualism*, związanych z niektórymi rekreacyjnymi formami turystyki zapośredniczonymi niekiedy w sporcie wyczynowym. Otóż w trakcie wędrówek górskich i wspinaczek wysokogórskich może zaistnieć przejaw duchowości głębokiej (*spiritualism*), znamiennego dla wędrowca lub wspinacza doświadczenia o właściwościach poza, para i ściśle religijnych. Dotyczy to – nawiązując do twórczości Mariusza Zaruskiego – między innymi estetyzacji przyrody, przypisywania jej na przykład własności architektonicznych, kształtów charakterystycznych dla stylu gotyckiego, właściwości artystycznych, kulturowych inicjujących i pogłębiających doświadczenia duchowe ekstra- oraz introwertyczne (Z. Krawczyk, *Natura, kultura, sport. Kontrowersje teoretyczne*, PWN, Warszawa 1970; J. Kosiewicz, *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Wyd. BK, Warszawa 2004, s. 396–406; M. Gołaszewska *Rzeczywistość w sytuacji paraartystycznej*, [w:] *Estetyka rzeczywistości*, PWN, Warszawa 1984, s. 234–250; M. Zaruski, *Powrót*, [w:] *Na bezdrożach tatrzańskich. Wycieczki, wrażenia, opisy*, SiT, Warszawa 1958; tenże, *Nowa grota w Giewoncie*, [w:] *Na bezdrożach tatrzańskich...*; tenże, *Organizacja Tatrzańskiego Ochotniczego Pogotowia Ratunkowego* [w:] *Na bezdrożach tatrzańskich...* Związane jest to także z sakralizacją przyrody o charakterze panteistycznym czy panenteistycznym. W pierwszym przypadku turysta wędrowiec i wspinacz-taternik odczuwa, że bóstwo – na przykład nieokreślony lub określony, rozmaicie pojmowany duch gór – rozplywa się i wyczerpuje w przyrodzie; w drugim zaś, że nie traci swej autonomii, ponieważ bytuje zarówno w niej, jak i poza nią. Odnosi się to też do animizacji gór, gdy przypisuje się im na przykład funkcję obserwatora zachowań ludzkich.

Świadectwo duchowości głębokiej, przejawia się także w przypisywaniu górą uroku i innych właściwości świątyni: kościołów, katedr, bazylik, synagog, bóżnic, cerkwi, chramów, jak i również w odczuciu nadnaturalnych, lecz pozareligijnych właściwości przyrody, związanych z przeżyciem obcowania, łączności z bytem boskim, który ze względu na emanującą wieczność, niezmienną, groźną i nieokreślaną moc, wzbudza bojaźń i drżenie, lęk – jak w koncepcjach Boga Sorena Kierkegaarda i Rudolfa Otta – przed nieznanym (J. Kosiewicz, *Filozoficzne aspekty...*, s. 300; R. Otto, *Świętość*, PWN, Warszawa 1968; S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, PWN, Warszawa 1982). *Spiritualism* dotyczy też rozlicznych form indyjskiej jogi, to jest zespołów ćwiczeń fizycznych z zakresu rekreacji ruchowej, u których podstaw leżą niewątpliwie założenia związane z duchowością głęboką. Te postaci aktywności fizycznej rozpowszechnione są w mniej (*sprtituality*) i w bardziej (*spiritualism*) wysublimowanej formie w zachodnioeuropejskiej kulturze fizycznej.

¹⁵ J. Kosiewicz, *Sport i sztuka – różnice i zbliżenia teatralne*, [w:] M. Zowisło, J. Kosiewicz (red. nauk.), *Sport i turystyka w zwierciadle wartości społecznych*, Wyd. University of Physical Education, Kraków 2015, s. 11–36.

wersalnym charakterze (jeśli taką można wyróżnić oraz zdefiniować), jak i partykularnym wydzwisku, charakterystycznym dla poszczególnych dyscyplin sportowych i związanych z nimi zasad rywalizacji¹⁶.

Helleńskie igrzyska olimpijskie były natomiast wysoce uduchowioną formą aktywności sportowej. Stanowiły jedną z wielu postaci kultu religijnego, czci oddawanej wybranym bogom z panteonu bóstw olimpijskich. Zarówno agon sportowy, jak teatralny oraz rywalizacja w zakresie innych różnorodnych postaci sztuki (stanowiących istotne odzwierciedlenie kulturowych wartości, właściwych greckiej *paidei*¹⁷, Jaeger, 1964) były głównie – to jest źródłowo – co najwyżej przejawem stosowania się do aksjologicznych zasad obowiązujących w ówczesnej religii. Zawodnicy i widzowie zabiegali o przychylność wybranych bogów, sprzyjającą powodzeniu w życiu doczesnym, ewentualnemu zbawieniu, osiągnięciu wiecznego szczęścia w planie eschatologicznym (w zaświatach). Były z pewnością przejawem **duchowości głębokiej** (*spiritualism*), ufundowanej na etyce soteriologicznej.

Sprawność i wysiłek fizyczny, perfekcjonizm sportowy miały wtedy zarazem wartości autoteliczne i instrumentalne. Zachodziła w danym wypadku daleko idąca antropologiczno-kulturowa, duchowo-cieleśna spójność, która zniknęła wraz z upadkiem starożytnego greckiego agonu olimpijskiego.

Wskazana antropologiczno-kulturowa i duchowo-cieleśna jedność dotyczyła wszystkich igrzysk olimpijskich, w tym także biennale ateńskich. Różniły się one (to znaczy igrzyska ateńskie) od pozostałych tym, że żadną ze składowych duchowo-cieleśnej jedności igrzyskowej nie była aktywność sportowa. Pierwsza ze składowych owej jedności odnosiła się do emocji artystyczno-estetycznych Drugą składową o pozaartystycznym wydzwisku było wino, dar Dionizosa sprzyjający zbliżeniu do boga. Upojenie alkoholowe wzmacniało w sposób szczególny, to jest sakralno-emocjonalny doznania estetyczno-teatralne (obejmujące też inne związane z teatrem sztuki), prowadziło do głębokiej mistycznej więzi z bogiem, z Dionizosem, do wyjątkowego z nim zbliżenia, potwierdzającego trafność i sens aktywności olimpijskiej. Zarówno ceremonialne, jak pozaceremonialne spożywanie wina oraz aktywne (artyści) albo bierne (widzowie) uczestnictwo w kilkudniowych igrzyskach teatralnych było przejawem kulturowej i duchowej sublimacji oraz afirmacji kultu Dionizosa.

O fascynacji tą formą *sacrum* świadczy też fakt, że około 20 spacerowych minut od starożytnej Olimpii (liczącej niegdyś zaledwie kilkaset mieszkańców) znajduje się usytuowany na stoku, dobrze zachowany antyczny, kamienny amfiteatr przeznaczony dla pięciu tysięcy widzów. Zjeżdżali się tam na kilka dni wyznawcy Dionizosa i miłośnicy teatru ze znacznej części Hellady.

Warto dodać, że Dionizos miał być jako syn Zeusa – wedle mitologicznego przekazu – jego następcą, władcą potężniejszym niż jego ojciec. Dionizosa hono-

¹⁶ J. Kosiewicz, *Sport and Social Deviations – Prognostic Attitude*, "Physical Culture and Sport. Studies and Research", 62, s. 64–73, DOI: 10.2478/pcssr-2014-0012.

¹⁷ W. Jaeger, *Paideia*, PWN, Warszawa 1964.

rowano specjalnymi igrzyskami, wkomponowanymi w główny nurt tej kulturowej formy aktywności, dlatego że starożytny teatr – zarówno tragedia, jak i komedia – wyłonił się właśnie z dionizji, inaczej (bachanalii)¹⁸; a w szczególności z kultu bachantek. Poniżej zaprezentowano fragment rozdziału książki mojego autorstwa pt. *The Body, Sex, Erotic Love in the Context of Plato's Philosophy of Culture*¹⁹.

Dionizos zadziwiał – bardziej niż inni bogowie greccy – wielkością i świeżością swych epifanii oraz różnorodnością przemian. Ciągłe był w ruchu. Docierał do wszystkich krajów, ludów i środowisk religijnych. Łączył się z różnymi, nawet przeciwstawnymi bóstwami: na przykład z Demeter czy Apollinem. Był z pewnością jedynym greckim bogiem, który – objawiając się pod różnymi postaciami – szokował i zarazem przyciągał tak wieśniaków, jak intelektualistów, polityków, zwolenników kontemplacji, orgii czy ascetów. Jego obecność zwiastowała *enthousiasmos* lub manię, ekstazyjne upojenie, erotyzm i powszechną płodność. Można było się do niego zbliżyć, a nawet w pełni zjednoczyć, uwalniając się od zdawałoby się nieprzekraczalnych uwarunkowań kondycji ludzkiej²⁰.

Teorie dotyczące pochodzenia i przemian Dionizosa i jego kultu są bardzo różnicowane i mocno pogmatwane. Żadne z nich nie są do końca ani pewne, ani wyjaśnione. Na przykład pochodzenie boga nie jest wcale jednoznaczne z pochodzeniem jego kultu. Starłem się – w rozważaniach na temat szału bachicznego – wskazać wyżej kwestie pomijając, mimo iż niekiedy przenikają do głównego nurtu prezentowanego dyskursu. Czyniłem tak – podobnie jak w innych przypadkach – by zachować przejrzystość głównego wyводу.

Szał związany z kultem Dionizosa, który był z pewnością obecny już w Knossos w XIV, na Peloponezie w XIII i Pylos w XII w. p.n.e. Związek Dionizosa z winem jest oczywisty, zwłaszcza gdy występuje on jako Bachus. Notabene wino nie wywo-

¹⁸ Dionizje wywodzą się między innymi z pierwotnych rytów bachantek (w tragedii Eurypidesa *Bachantek*), to jest charakterystycznych dla nich ceremonii zwanych bachanaliami, nasyconych orgiastycznym mistycznym szalem, połączonym z muzyką, jej instrumentalizacją, choreografią, tańcem i śpiewem. Odbywały się one nocą na odludnych polanach w górzystych ostępach leśnych. Przystoczyły się stopniowo w dwie odmienne formy: w tajemne misteria religijne oraz w karnawałowe dionizyjskie korowody, które ciągnęły się na ulicach, między placami, na drogach i terenach okalających miasto, wokół miast i między miastami. Z nich wywodzą się improwizowane i rapsodyczne na początku dytyramby – uroczyste pienia, a po modyfikacjach tragedie greckie. Bachanalie są również źródłem komos, a z tych frywolnych maskarad zakończonych pieśnią falliczną – komedie o charakterze satyrycznym, to jest erotycznym. Nazwa pochodzi od biorących w nich udział satyrów, którym wystawał spod krótkiego odzienia spodniego wielki, skórzany, czerwony członek: fallos – główny oprócz maski idol bachanaliów. Prezentacje sztuk miały miejsce w architektonicznie strukturalizowanej przestrzeni plenerowej, zwanej greckim teatrem antycznym, zob. J. Kosiewicz, *Teatr poza teatrem*, „Yorick” 2013, nr 35; elektroniczne wydanie pisma teatralnego

¹⁹ Zob. J. Kosiewicz, *The Body, Sex, Erotic Love in the Context of Plato's Philosophy of Culture*, [in:] S. Bouduris, K. Kalimitizis (Eds.), *Issues in Human Relations and Environmental Philosophy*, International Center of Greek Philosophy and Culture & KB, Athens 2014, s. 162–170.

²⁰ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 259.

dzi się z Grecji. To nie jej mieszkańcy pierwsi je wytworzyli. Pierwotnie w Tracji i Frygii, traktowanych w mitologii jako ojczyzna Dionizosa, podstawą obrzędu religijnego były orgie piwne. Ustąpiły one później symbolice wina²¹.

E. Rodhe uważa, że kult Dionizosa w sposób gruntowny zmienił charakter religii greckiej, przyczynił się do przełamania bariery oddzielającej świat ludzi od świata bogów, do przekroczenia granicy separującej duszę człowieka od niedostępnej zwykłemu śmiertelnikowi wysublimowanej boskości. Przedstawił Dionizosa, i kult z nim związany, jako siłę umożliwiającą periodyczną i szaleńczą rozkosz mistyczną, obiecującą człowiekowi – w dalszej i ostatecznej perspektywie – zjednoczenie z nim w wiecznej i świętej rozkoszy. Wskazywał on także na ekstatyczne upijanie się Traaków oraz stosowanie przez nich wina jako środka oszalamiającego w czasie wojen²².

Celem bachicznych inicjacji było rozbudzenie poczucia jedności z transcendencją i doświadczenie nieprzemijalności i niezniszczalności w natchnionej jedności z bóstwem²³. Dzięki szalonemu uniesieniu można było doznać iluminacji, zbliżyć się w sposób intuicyjny i bezpośredni do zasobów wiedzy boskiej, do tego, co zazwyczaj tylko Dionizosowi jest dostępne²⁴. Związana z nim ekstaza prowadziła nie tylko do przekroczenia ludzkiej kondycji oraz dotyczących jej uwarunkowań i ograniczeń, ale też – jak twierdzi M. Eliade, a za nim K. Banek – do osiągnięcia wyzwolenia i wolności, zazwyczaj ludziom niedostępnej. Prowadziły one do ignorowania i pominięcia wszelkich zakazów i nakazów, konwencji regulujących życie społeczne, uciążliwych zwłaszcza dla kobiet. Owa wolność od owych oddziaływań sprzyjała masowemu ich udziałowi w ruchu dionizyjskim²⁵.

Podkreśla się nawet, że świat dionizyjski (i jego obrzędy opętańczo-orgiastyczne) był zdominowany przede wszystkim przez kobiety. Utrzymuje się powszechnie, że tak jak nie ma Dionizosa bez wina, tak nie ma jego kultu bez kobiet. Próbowano wprowadzić zwiększyć udział mężczyzn, na przykład w drugiej połowie VI wieku p.n.e., ale mimo to owe święte obrzędy były dalej zdominowane przez bachantki, mimo iż nadrzędne funkcje podczas ich trwania zaczęły pełnić już wówczas mężczyźni-bachanci.

Z mitów właściwych epoce mykeńskiej wynika, że Thyja jako pierwsza złożyła ofiary Dionizosowi i zapoczątkowała rytualne tańce orgiastyczne na jego cześć.

²¹ Zob. S. Lippki, *Pochodzenie kultu Dionizosa. Przegląd głównych teorii*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41–42, s. 78; B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. 1, PWN, Warszawa 1988, s. 328; R. Graves, *Mity greckie*, PIW, Warszawa 1982, s. 106; M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1973.

²² Zob. S. Lippki, *Pochodzenie kultu...*, s. 78; K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, Wyd. Baran i Szuszczyński, Kraków 1997; E. Rhode, *De Religion der Griechen*, Tübingen 1901, s. 332.

²³ Zob. S.A. Wargacki, *Dionizos i Śiwa – bogowie uniesienia i ekstazy*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42, s. 137.

²⁴ Zob. J. Godwin, *Mystery religions In the Ancient World*, Cambridge 1983, s. 133.

²⁵ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 254; K. Banek, *Kobiety w kulcie Dionizosa*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42, s. 30.

Tyjadami nazwano później kobiety, które w czasie dionizyjskich misterii były ogarnięte bachicznym szałem. Porzucały one swoje dotychczasowe zajęcie i pędziły w góry, by poświęcić się opętańczym orgiom, podobnie jak kobiety z innych mitów starogreckich²⁶. W *Bakchantkach* Eurypidesa Chór zaleca menadom:

Uwieńczcie swą głowę bluszczem,/ kwitnijcie, kwitnijcie zielonym/ milaksem
o pięknych owocach,/ szalejcie szałem bachicznym/z gałęzmi dębu lub jodły,
odziane w plamiste nebrydy!/ Obszyjcie je białym runem/ i godnie wznście/
zuchwałe narteksy. Znów cały kraj tańczy,/ gdy Bromios prowadzi kręgi/ ku górom,
ku górom, gdzie czeka/tłum kobiet/porwanych od przęślic, od kołowrotków
porwanych,/ gnanych przez Dionizosa²⁷.

Dopełniały one w odpowiednich momentach pierwotnych rytów bachicznych²⁸, zajmowały się wykonywaniem najbardziej świętej i tajemniczej części kultu (między innymi w świątyni na Bagnach, to jest w en Limnais²⁹). Spełniały w głębokiej tajemnicy posługi ofiarnicze (na przykład w świątyni Dionizosa w Bryzeaj u stóp Tajgetu). Utożsamiały się z nim i odgrywały jego rolę. Czciły boga, tańcząc w szale od zmierzchu do rana, porwane świętym natchnieniem. Uczestniczyły też w późniejszym czasie w *enthousiasmos*, to jest w uroczystości przepełnionej adoracją i uniesieniem mistycznym. Podążały w korowodach tanecznych świętą drogą z Aten do Teb.

Menady lidyjskie ubrane były – podczas pierwotnych sekretnych obrzędów-misterii rozgrywających się na odludziu, daleko od miast – „w skóry kozłąt, na głowach nosiły korony z bluszczu; zdobione girlandami z węży, nosiły na rękach i karmiły piersią kozłęta, wilczęta³⁰. Potwierdzenie tego znajdujemy u Eurypidesa, który między innymi pisze, że odziane były one „w skóry jelonków, z węzami we włosach, z węzami z liści bluszczu, zielonego dębu, z tyrsami w dłoniach³¹. Wskazuje on też, iż Zeus zrodziwszy Dionizosa (z uda), „boga o byczej głowie, ustroił go wieńcem z węzów. Stąd też karmicielki zwierzęta, menady, węże wplatają w warokcze³². Piły też wino i oszołomione nim biegały po górach i lasach bez umiaru i panowania nad sobą, upodabniając się z zarówno do Dionizosa Omadiosa i Omnestesa (pożerającego surowe mięso; zjawisko określano mianem *omophagia*), jak i do dzikich bestii. Rozszarpywały (*sparagmos*) ofiarę zwierzęcą, wyszarpywały strzępy zwierzęcia, zwłaszcza młodego jelenia, z rąk tańczących menad. Piły jego krew i gryzły surowe mięso.

Było to nawiązaniem do mitycznej, męczeńskiej, ofiarniczej śmierci zapowiadającej zarazem odrodzenie Dionizosa Zagreusa – w tym przypadku Dionizosa

²⁶ Zob. K. Banek, *Kobiety w kulcie Dionizosa*, s. 21–22.

²⁷ Eurypides, *Bakchantki*, [w:] tegoż, *Tragedie*. T. 4., Pruszyński i S-ka SA, Warszawa 2007, s. 23–24.

²⁸ Zob. Sokołowski 1936, s. 19.

²⁹ Zob. K. Kerenyi, *Dionizos*..., s. 246.

³⁰ M. Eliade, *Historia wierzeń*..., t. 1, s. 254.

³¹ Eurypides, *Bakchantki*, s. 22.

³² Tamże, s. 23.

Dziecięta – rozszarpanego przez Tytanów nasłanych przez Herę³³. Rozszarpywane i pożerane zwierzęta stanowiły epifania Dionizosa lub odzwierciedlały jego wcieleń, a wzmiankowana wyżej zażyłość z węzami i młodymi dzikimi zwierzętami była możliwa dzięki ekstazie mistycznej, natchnionej identyfikacji z bogiem³⁴. Ów sakralny i zarazem archaiczny behavior stanowił też swoiste świadectwo, potwierdzenie potrzeby powrotu do

zachowań zarzuconych od tysięcy lat; podobnie gwałtowny szał był widomym znakiem łączności z witalnymi i kosmicznymi siłami i mógł być określany jedynie jako opętanie przez boga. Należało oczekiwać, że owo opętanie okaże się w ostateczności „szalem”, mania. Sam Dionizos doznał „szału”, toteż bachant jedynie dzielił doświadczenia i męki boga; ostatecznie była to najpewniejsza metoda zjednoczenia z nim³⁵.

Wskazane naśladownictwo archaicznego dziedzictwa kulturowego stanowiło najwyższe stadium dionizyjskiej ekstazy mistycznej. Owe pierwotne formy kultu zostały później jakby „oswojone”, „mimo wszystko złagodzone, zinstytucjonalizowane, mieściły się w uregulowanym, kultowym ładzie społeczności”³⁶. Przeobraziły się w orgiastyczne święta o karnawałowym charakterze, które odbywały się w miastach lub na świętych drogach wiodących od jednej do drugiej miejscowości, przybierały między innymi postać pochodów i korowodów.

Orgiom bachicznym towarzyszyła rozwiązłość i szaleństwo, rozkwitały w opętanych przejawach czci. Wywoływały niezwykle wręcz podniecenie, oszołomienie, trans, egzaltację i ekstazę, poczucie niepomiernej szczęścia i radości.

Zarówno kobiety, jak i mężczyźni uczestniczący w ceremoniach ku czci Dionizosa osiągnęli odmienne stany świadomości, fenomen charakterystyczny dla rozmaitych nurtów mistycznych. Przekonani byli, że w tym czasie bóg ich ogarnia, czuli jego bezpośrednie oddziaływanie. Wypijano wino przynieszone przez mężczyzn do świątyni, raczono się nim podczas korowodów. Wywoływało ono stan niezwyklego podniecenia, uniesienia pokrewnego mistycznej rozkoszy, sprzyjało jej pełnemu zaistnieniu³⁷. Tańczono przy tym i śpiewano ku czci Dionizosa. Owe orgie stały się z czasem tak powszechne, że na przykład w Tarencie podczas ich trwania całe miasto wypełnione było pijanymi mieszkańcami (wskazuje na to Megillos w *Księdze I Praw Platona*, stwierdzając, że „W Tarencie, w naszej kolonii, w święta Dionizosa widziałem całe miasto pijane”³⁸). Uczestnicy Dionizji przychodzili mniej albo bardziej oszołomieni winem do teatru na konkurs tetralogiczny

³³ Tamże, s. 256–259; J. Kosiewicz, *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, „Witmark”, Warszawa 1998, s. 19, 91–93.

³⁴ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 254.

³⁵ Tamże, s. 254–255.

³⁶ J. Łanowski, *Wstęp*, [w:] Eurypides, *Tragedie*. T. 4, Warszawa 2007, s. 12.

³⁷ S. Srebrny, *Teatr grecki i polski*, PWN, Warszawa 2003, s. 68.

³⁸ Platon, *Państwo, Prawa (VII Ksiąg)*, ANTYK – Marek Drzewiecki, Kęty 1997, s. 351.

poświęcony Dionizosowi. Natomiast w Atenach pijani mężczyźni powozili w ekstacycznym uniesieniu wozami³⁹. Celem autotelicznym nie była orgia, stanowiła ona jedynie środek, swoisty instrument warunkujący zaistnienie ekstazy, umożliwiający przekroczenie przez duszę granic wyznaczonych przez ciało⁴⁰.

W przypadku bachanalii mamy niewątpliwie do czynienia z szaleństwem, które „pochodzi z udzielonego przez bogów przekroczenia miary możliwości ludzkich”⁴¹, a to, co boskie, jest przecież „piękne, mądre, dobre i wszystko, co jest w tym rodzaju”⁴².

Na podstawie powyższych rozważań można przyjąć, że dionizyjskie ceremonie, inspirowały specyficzną formę ekstacycznego szału, natchnienia właściwego antycznej kulturze greckiej. Ekstaza mistyczna pobudzała, mówiąc ogólnie, do uwarunkowanej transcendentnie aktywności twórczej w zakresie kreacji nowatorskich elementów obrzędowych: między innymi oryginalnych kompozycji i aranżacji muzycznych, ekspozycji wokalnych w postaci poezji śpiewanej oraz układów tanecznych, dytyrambów oraz komos, związanych z powstaniem tragedii i komedii oraz rywalizacji teatralnej ku czci Dionizosa. Rytualna muzyka, kultowe tańce i pieśni (eksponujące rozwijającą się poezję o wydźwięku epickim⁴³, tworzyły świętą „jedność trzech”: zwaną trójjedyną choreą.

Wpływ omawianych ceremonii na szal muzyczny był niezwykle istotny. R. Gansiniec wskazuje, że Dionizos był nie tylko bogiem wina, ale też bogiem muzyki o proveniencji frygijskiej, w której flet i tamburyn odgrywały rolę dominującą. Wyrugowały one helleńską *phorminx*, względnie *lyrę*. Czynnikiem inicjującym zbiorowy charakter misteryjnych ekstacycznych uniesień była rytmiczna muzyka o specyficznym brzmieniu i rytmie. „Jest zaś rzeczą powszechnie stwierdzoną, że właśnie tamburyn wyzwolił kielkującą demoniczność i swym rytmicznym dźwiękiem zniewolił kobiety predysponowane do jawnego szalenia”. Flet i tamburyn wzbudzały i przyspieszały ekstazę „a były to instrumenty dionysosowe, które nie brzmiały w każdy dzień, lecz tylko na święto Boga”⁴⁴.

Głównym celem tańca było dążenie do jedności z *sacrum*, do przekroczenia codzienności i powszechności (czyli *profanum*), do osiągnięcia świętej destynacji, do czasowej podmiotowej anihilacji, do natchnionego nasycenia się boskością. Taniec był ekspozycją wszechogarniającego tak tancerza, jak płasającą grupę szału sakralno-estetycznego, którego nadnaturalna treść była dostępna tylko wtajemniczonym.

³⁹ Zob. K. Banek, *Scytowie wobec kultu Dionizosa w Olbii*. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42, s. 60.

⁴⁰ Zob. Hoffmann, *Tadeusz Zieliński (1959–1944) i jego interpretacja motywów dionizyjskich w tragedii greckiej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42, s. 90.

⁴¹ Platon, *Fajdros*, PWN, Warszawa 1993, s. 57.

⁴² Tamże, s. 30.

⁴³ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 192.

⁴⁴ R. Gansiniec, *Dionysos i Mainady*, „Przegląd historyczny” 1934, z. 2, s. 279–294, podają za H. Hofmann, *Ryszard Gansiniec (1888–1958) i jego interpretacja dionizyjskiego szału menad*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42, s. 51–52.

Jego ekspresyjność wzmacniały wyraziste ezoteryczne gesty i przerysowana mimika, a także liczne natchnione okrzyki oraz inicjacyjne wypowiedzi, podkreślające ekstazy charakter odlotu od rzeczywistości, uwalnianie się z więzów doczesności.

Tańczące postaci unaoczniały „transcendentną obecność” boskości w ruchu wirujących postaci. Następowła ich dywinizacja, przebóstwienie: przeniesienie w pobliże bóstwa czy wręcz panenteizacja. Taniec zdawał się w tym względzie najskuteczniejszy, ponieważ – wedle ich odczucia – pojawiał się, w trakcie frenetycznych dziewczęcych płaśów, ich największy bóg. Znikał dystans między nim i tancerkami. Wszystkie jednoczyły się z Dionizosem w boskim tańcu⁴⁵, albowiem w tym przypadku „figura tańca łączy bogów i ludzi na tym samym poziomie istnienia”⁴⁶, to znaczy bóg łączył się – wedle ich przekonania i doświadczeń – z nimi, ale jednocześnie nie zatracił swej wszechstronnie rozumianej autonomii.

Taniec był również przejawem aktywności twórczej. Następowало tu połączenie przeżycia mistycznego z twórczością wpierw quasi, a później stricte artystyczną, podobnie jak w przypadku muzyki, śpiewu (i poezji), chorei, a następnie teatru starogreckiego. M. Eliade stwierdza, że

Dytyramb, tragedia, sztuka satyryczna są w mniejszym lub większym stopniu kreacjami dionizyjskimi. Jest rzeczą pasjonującą śledzenie procesu przemiany zbiorowego rytu (*dithyrambos*) – powodującego gwałtowną ekstazę – w spektakl, a ostatecznie w gatunek literacki. Jeśli pewne publiczne obrzędy stały się spektaklami i z Dionizosa uczyniono boga teatru, to inne rytuały, tajne i inicjacyjne, rozwinęły się w misteria⁴⁷.

F. Nietzsche podkreśla, że podczas owych obrzędów ich uczestnik ulega istotnej przemianie. Staje się „zarówno artystą snu, jak i artystą upojenia [...] na dionizyjskim rauszu i w mistycznym odizolowaniu”⁴⁸. Wskazuje, że

Śpiewając i tańcząc, ukazuje się człowiek jako członek wyższej wspólnoty – oduczył się chodzić i mówić i zaraz wzleci, tańcząc w powietrze. Z jego gestów płynie oczarowanie [...], pobrzmiewa jakaś nadnaturalność: czuje się bogiem, sam kroczy teraz tak zachwycony i wzniosły, jak to widział we śnie u bogów. Człowiek przestał być artystą, stał się dziełem sztuki [...], objawia się w dreszczu upojenia⁴⁹.

Wskazane zachowania sakralno-ekstazyjne różniły się od źródła natchnienia wieszczego i oczyszczającego inspirowanego przez Apollina. Pojawiała się jednak forma transu zwanego pytyjskim transem, który wprawdzie nie zawierał hysterii i opętania typu dionizyjskiego z okresu pierwotnego, niemniej jednak był okre-

⁴⁵ H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*. Wyd. AWF, Warszawa 2001, s. 371.

⁴⁶ K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 25.

⁴⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 259.

⁴⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli Grecy i pesymizm*, inter esse, Kraków 1994, s. 39.

⁴⁹ Tamże, s. 37–38.

ślany przez Platona jako szal porównywalny z poetyckim natchnieniem, którego źródłem są Muzy oraz miłosne porywy Erosa⁵⁰. Korespondowały one z seksualnymi uniesieniami bachantek i bachantów, a zwłaszcza zaś z przeżyciami właściwymi orgiastycznym korowodom.

Podkreślano potrzebę zaspokojenia oczekiwania erotycznych osób biorących w nich udział, na przykład „uczestniczek Dionysiów zabawiających się z Satyrami”⁵¹. Świadczyć o tym może często spotykany na monetach z Lette (wybrzeże trackie) wizerunek Dionizosa wraz z menadami i nagimi ityfalicznymi satyrami⁵². W pochodach ku jego czci satyrowie i syleni obnosili fallusy⁵³. Tancerzom pływającym w korowodach wystawał spod krótkiego odzienia spodniego wielki, skórzany, czerwony członek – fallos. Ogromne drewniane fallosy jako symbole noszone były przez uczestników procesji, zwanych falloforoj (nosiciele fallosa). W wątkach narracyjnych komos (z którego wyłoniła się komedia) wzmiankowano o orszakach satyrów⁵⁴ i związanych z nimi frywolnymi maskaradami zakończonymi pieśnią falliczną⁵⁵.

Dionizjom w ogóle, towarzyszyły niewybredne żarty i dowcipy. Uroczystości miały charakter radosnych świąt wina i płodności, dlatego też humor dotyczący spraw seksu nie tylko nie był zabroniony, ale obowiązkowy i uświęcony. Nabierał on mocy rytualnej, a co za tym idzie sakralnej⁵⁶.

Procesję dionizyjską zamykała osoba niosąca fallosa, stanowiącego wraz z maską dwa idole mitu bachicznego właściwe dawnej Attyce. Fallos stał się samodzielnym idolem symbolizującym samego Dionizosa i nawet okazał się później bardziej reprezentatywny dla jego boskości i bardziej popularny w gronie jego czcicieli niż idol maski.

O ile Falloforia były obrzędem „jawnym”, podczas którego obnoszono się, w dosłownym tego słowa znaczeniu, z dionizyjskim idolem, to kobiece ceremonie z liknonem, w którym znajdował się ten idol, zachowywały jakiś rys tajemnicy i ukrytego symbolizmu. Nie tylko zawartość liknonu była szczelnie owinięta osłaniającą ją tkaniną, ale całe obrzędy cechowały się taką samą tajemniczością. Wiemy tyle, że kobiety wykonywały różne czynności kultowe w celu oddania hołdu podziemnemu Dionizosowi. W ten sposób dziękowały mu za dar wina oraz – co ważniejsze – za dar męskości, hojnie rozdzielany przez boga⁵⁷.

⁵⁰ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 191; Platon 1993, s. 57.

⁵¹ R. Gansiniec, *Dionysos i Mainady*, s. 279–294, za: H. Hofmann, *Ryszard Gansiniec...*, s. 51–52.

⁵² B.V. Head, *Historia mumorum*, Oxford 1911, s. 198–265, za: K. Banek, *Kobiety...*, s. 23.

⁵³ N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, PIW, Warszawa 1994, s. 218.

⁵⁴ D. Ziętek, *Taniec i inne obrzędy dionizyjskie oraz ich społeczno-psychologiczne funkcje*, „Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42, s. 102.

⁵⁵ A. Nicoll, *Dzieje teatru*, PIW, Warszawa 1977, s. 11.

⁵⁶ D. Ziętek, *Taniec...*, s. 100.

⁵⁷ Zob. H. Benisz, *Nietzsche...*, s. 400.

Niewątpliwie istotną rolę w dążeniu do zrozumienia dionizyjskich misteriów, otwierającym zarazem dostęp do tajemnych zakamarków ludzkiej duszy odgrywał wzmiankowany wyżej satyr ze wszechobecnym – w kulcie dionizyjskim – symbolem fallosa. Pojęcie satyra zostało współcześnie nasycone banalnością, podczas gdy „w starożytności zawierało w sobie nieograniczony ładunek dionizyjskiej mocy”⁵⁸. W rozumieniu Greków koźlasty satyr

to prawzór człowieka, wyraz jego najwyższych i najsilniejszych pobudzeń: natchniony marzyciel, którego zachwyca bliskość boga, współczujący towarzysz, u którego powtarza się cierpienie boga, zwiastun mądrości z największej głębi łona natury, zmysłowy obraz płciowy wszechmocy natury [...], był czymś wzniosłym i boskim [...] jego spojrzenie kładło się podniosłą satysfakcją [...] tu odsłaniał się prawdziwy człowiek, brodaty satyr krzyczący radośnie do swego boga⁵⁹.

Kontynuując swą apoteozującą wypowiedź o właściwościach i znaczeniu satyra, Nietzsche konkludował następująco: „Dionizyjski Grek pragnie prawdy i natury w ich najwyższej sile – widzi siebie przeobrażonym mocą czaru w satyra”⁶⁰.

Założenia i zachowania religijne właściwe dla pierwotnych oraz karnawałowych form Dionizji wpłynęły w sposób istotny na koncepcję człowieka w ujęciu Platona, a w szczególności na filozoficzne ujęcie szaleństwa o wydzwiku twórczym, oddziałującym w istotny sposób na rozwój kultury oraz wiekopomność, czyli nieśmiertelność. Szał dionizyjski i jego platońskie ujęcie wywodziły się z misteriów inspirowanych męczeńską śmiercią Dionizosa Zagreusa (Dionizosa Dzieciątka). Miały wydzwięk ascetyczny (o właściwościach orfickich), semiascetyczny (na wpół ascetyczny – właściwy bachantkowym orgiom w odległych od miast górach), a także hedonistyczny (afirmujący radość oraz upojenie zmysłowe: między innymi podczas korowodowych i teatralnych ceremonii religijnych).

Zapśredniczone były przede wszystkim w doznaniach zmysłowych. Wino bowiem, a następnie uczestnictwo w zbiorowym pożeraniu krwawego mięsa stanowiło, w pierwotnych formach bachanalii, zarówno warunek wstępny, jak i dopełniający w stosunku do pojawiającego i rozwijającego się sprzężenia zwrotnego, które zachodziło między symbolicznym uczestnictwem w tragicznej śmierci Dionizosa (zawierającym *omophagię* i *sparagmos*) a pojawiającą się i pogłębiającą opętańczą frenetyczną ekstazą mistyczną.

Również w bachicznych tanecznych korowodach – przepelnionych upojeniem zmysłowym: symboliką erotyzmu i wina – afirmacja ciała i wrzawy życia stanowiła nieodzowny i konieczny warunek głębokiego przeżycia duchowego (określanego mianem *spiritualism*, w przeciwieństwie do *spirituality* – powierzchownego przeżycia duchowego) oraz jego istotnie zintensyfikowanego, to jest jeszcze bardziej po-

⁵⁸ Tamże, s. 62.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, s. 67.

⁶⁰ Tamże, s. 70.

głębiego doświadczenia w postaci doznania, którego przejawem było zjednoczenie, ekstaza, rozkosz mistyczna. Przeżyciem duchowym było już samo uczestnictwo w obrzędzie, rycie, misterium religijnym, natomiast doświadczenie o właściwościach *spiritualism* (w odróżnieniu od *spirituality*), pojawiało się wtedy, gdy zachodziło zjednoczenie mistyczne, współuczestnictwo w boskości. Najbardziej dobitnym tego świadectwem był szal jako uniesienie „porywające w natchnienie bachiczne”.

Tak w założeniach pierwotnych obrzędów bachantek i bachantów, jak też w karnawałowych korowodach dionizyjskich warunkiem przeżycia mniej albo bardziej pogłębionych wartości duchowych były doświadczenia cielesne. Podobna – i nieprzypadkowa – sytuacja występuje w poglądach Platona. Świadectwem tego jest jego koncepcja człowieka, kultury, szaleństwa kulturotwórczego i wiekopomności (nieśmiertelności). Warunkiem nieodzownym pobudzeń duchowych, ekstazy przeżycia miłości, piękna i dobra jest inspiracja zmysłowa. Powierzchny kontakt miłosny czy potoczne odczucie piękna i dobra umożliwiają wyłącznie przeciętne czy potoczne przeżycie duchowe (spełniające się jedynie w wymiarze właściwym *spirituality*). Natomiast bardziej intensyfikowane ich doświadczenie – przyjmujące postać szaleństwa na przykład o wydźwięku filozoficznym, religijnym, muzycznym, tanecznym, wokalnym, poetyckim czy teatralnym (jak w przypadku Dionizji) – mają charakter przeżyć z zakresu *spiritualism*. Szal bowiem był najważniejszym i najgłębszym doświadczeniem kulturowym, natchnieniem porywającym i urzeczywistniającym twórczy odlot w kierunku trudno i rzadko osiągalnej wiekopomności. Owo szaleństwo uwalniało z więzów profanum nie tylko inspiracje i akt twórczy: stanowiło także nieodzowne kryterium boskiej, idealnej wiekopomności (i szerzej: nieśmiertelności dzieła i jego twórcy), intuicyjną i zarazem metafizyczną zasadę ich oglądu, ich wymiar aksjologiczny i aksjotyczny zarazem (dostępny receptorom).

Mitologiczne podłoże szalu bachicznego jest trudne do odtworzenia ze względu na rudymentarną, to jest szczątkową – piśmienniczą i archeologiczną dokumentację – oraz wielość rozmaitych konkurencyjnych, wykluczających się i zarazem równoprawnych interpretacji. Starożytni Grecy byli w znacznie lepszej sytuacji niż ludzie współcześni: dysponowali oni bowiem „pełnym wyrazem istoty Dionizosa – w micie i obrazie, w wizji i kulturowym uobecnienu. Nie musieli, jak my, poszukiwać dlań wyrazu myślowego, który zawsze pozostanie niedoskonały”⁶¹.

Rywale składali do konkursu tetralogię złożoną z dwóch tragedii i jednej komedii. Odbywały się też konkursy – zawody w pisaniu tragedii. Nawiasem mówiąc Platon, jak donosi Diogenes Laertius, zabiegał również o uczestnictwo w jednym z nich⁶².

Starogreckie igrzyska olimpijskie były specyficznym – w przeciwieństwie do współczesnych – połączeniem wartości karnawalizacyjnych i misteryjnych oraz

⁶¹ K. Kerényi, *Dionizos...*, s. 13.

⁶² Zob. Diogenes Laertius, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1982, s. 165.

ekspozycją radości życia w obrębie panhelleńskich i lokalnych, cyklicznych zjazdów i manifestacji kultowych. Igrzyskom towarzyszyły na początku misteryjne nabożeństwa, odprawiane przez kapłanów w świątyni umieszczonej w obrębie starożytnego teatru. Misteryjny charakter miały też ceremonie honorowania zwycięzców, którzy wykazali się w zmaganiach artystyczno-religijnych i sportowo-religijnych najwyższą pobożnością w rywalizacji mistyčno-sportowej i ekstatyczno-artystycznej.

Warto w związku z tym wskazać, że rywalizacja w zakresie sztuki nie stanowiła czegoś zewnętrznego, jakiegoś uzupełniającego zabiegu w stosunku do zmagania sportowych, to jest estetycznego ozdobnika czy artystycznego ornamentu, którego celem było dowartościowanie zmagania dotyczących sprawności fizycznej. Konkursy muzyczne w zakresie używanych wówczas instrumentów, popisy pieśniarskie, płąsy taneczne, recytacje poetyckie, spektakle teatralne były także formą oddawania czci wybranym bogom olimpijskim: Dionizosowi, Afrodycie i Erosowi oraz dziewięciu Muzom. Były świadectwem sakralno-religijnego podłoża aktywności sportowo-artystycznej. To religia zakładała nieodzowną stałą periodyczną potrzebę potwierdzania relacji, ścisłego związku z boską transcendencją, tak w okresie przygotowawczym (podczas olimpiad), jak i w trakcie igrzysk. Obie formy rywalizacji – sport olimpijski i sztuka – inspirowały i uzupełniały się nawzajem. Wzmacniały motywacje rywalizujących ze sobą artystów i sportowców, były świadectwem boskiego natchnienia, szaleństwa twórczego, dążenia do nieśmiertelności i wiekopomności⁶³, twórczości artystycznej i religijnej związanej z karnawalizacyjno-misteryjną aktywnością sportową⁶⁴.

Natomiast – w przeciwieństwie do starożytności – konkursy artystyczne w początkowym okresie nowożytnych igrzysk olimpijskich były nieobecne, potem zaś pojawiły się jako sztuczny dodatek, wywodzący z zupełnie innego pozaartystycznego porządku, który nie przystawał do prakseologicznego wydzwiku współczesnego olimpizmu⁶⁵. W starożytnej Grecji sport i sztuka

⁶³ J. Kosiewicz, *The Body, Sex, Erotic Love in the Context of Plato's Philosophy of Culture*, [in:] S. Bouduris, K. Kalimitzis (Eds.), *Issues in Human Relations and Environmental Philosophy*, International Center of Greek Philosophy and Culture & KB, Athens 2014, s. 151–162.

⁶⁴ J. Kosiewicz, *Philosophy in the Crucible of Etymology: Madness and Cognition*, [in:] S. Bouduris, K. Kalimitzis (Eds.), *Issues in Human Relations...* 2014, s. 176–211.

⁶⁵ Plany połączenia sztuki – w tym także literatury – ze sportem zakończyły się niezbyt pomyślnie dla Coubertina. Powodem zasadniczym był – wskazany w nurcie głównym tego tekstu – brak korespondencji między celami podstawowymi oraz wartościami nadrzędnymi sportu i sztuki. Ponadto można wskazać, że na początku igrzyska olimpijskie nie były traktowane jako wybitnie prestiżowa impreza. Artyści niezbyt cenili sport ze względu na jego niski wówczas status społeczny. Nie udało się – mimo usilnych starań Pierre'a de Coubertina – zorganizować pierwszego nowożytnego olimpijskiego konkursu sztuki i literatury w Londynie w 1908 r. (to jest na IV z kolei igrzyskach olimpijskich). Pojawił się on dopiero w Sztokholmie w 1912 i przetrwał jedynie do igrzysk w Londynie w 1948 r. Główny konkurs, to jest konkurs w zakresie literatury zakończył się w Sztokholmie spektakularnym niepowodzeniem: wpłynęła bowiem tylko jedna praca – *Oda do sportu* pióra Coubertina. Od 1924 r. zaczęto wprawdzie przysyłać na konkursy coraz więcej prac, ale niestety ich poziom był niski: nie brali w nich udziału znani artyści. Przeszkadzał w ukształ-

były zaś przejawem **konfesyjnej duchowości głębokiej** o boskiej, olimpijskiej proveniencji.

Współcześnie zaś łączenie sztuki ze sportem podczas igrzysk budzi uzasadniony aksjologiczny dysonans, ponieważ obie formy aktywności zawierają i uzewnętrzniają całkowicie odmienne cele podstawowe: są inspirowane i eksponują odmienne wartości – nawet wtedy gdy sztuka nawiązuje do sportu, czy obecna jest w oprawie, w kontekście estetycznym widowiska sportowego. Owo kojarzenie nie przydaje rywalizacji atletycznej jakichś dodatkowych i zarazem specyficznych – wyróżniających ją w stosunku do innych – genologicznych właściwości. Nie czyni ze spektaklu sportowego, zjawiska o właściwościach kultury wysokiej, nasyconego rdzennymi, autonomicznymi i autotelicznymi wartościami z zakresu **duchowości głębokiej**. Nowożytny igrzyska olimpijskie wprawdzie nawiązują do wielu elementów wskazanego agonu, to jednak odeszły od przesłań i założeń religii starożytnych Greków. I nie ma już do nich – w żadnej formie – powrotu.

Z drugiej zaś strony, Pierre de Coubertin, znający siłę oddziaływania przesłań i instytucji religijnych, dążył jednak usilnie do uczynienia z ruchu olimpijskiego i nowożytnych igrzysk olimpijskich swego kościoła, religii w szerokim – to jest świeckim – rozumieniu. Traktował sport olimpijski jako „modern religion”⁶⁶, a współczesnych olimpijczyków jako „the religio athletae”⁶⁷

Tworzył on także doktrynę (czyli swoiste nauczanie) w postaci ideologii neo-olimpijskiej, zawierającej założenia zapoczątkowanej przez siebie pedagogiki sportu (opublikowanej w 1919 r. *Pedagogie sportive*), do której nawiązuje poniekąd

towaniu ich profilu stale zmieniający się program. W 1949 r. zarządono – szczęśliwie dla ściśle sportowego charakteru igrzysk – likwidację konkursu, a w 1952 r. uznano ewentualne przeprowadzenie konkursu za niemożliwe. Prezydent MKOl Sigfrid J. Edstrom orzekł, że „Konkursy sztuki są sprzeczne z duchem i literą amatorstwa olimpijskiego, ponieważ uczestniczący w nich artyści są zawodowcami” (podaję za: W. Lipoński, *Humanistyczna encyklopedia sportu*, Sport i Turystyka, Warszawa 1987, s. 235–236).

Głównym – nieświadomym w pełni – i całkowicie słusznym powodem zerwania powyższej wątpliwej interdyscyplinarnej kolaboracji jest niemożność nawiązania do starożytnych relacji, zachodzących między sztuką i sportem inspirowanych iskrą bożą, wzbudzającą natchnione dążenie do twórczej doskonałości i nieśmiertelności. Gdyby coubertinowskie konkursy zostały utrzymane, to mielibyśmy do czynienia jedynie z jakąś dziwną i jednostronną formą „święcenia”, „uszlachetniania” i „nobiletowania” (zob. W. Lipoński, *Humanistyczna encyklopedia...*, s. 235), podkreślającą stale – mimo woli Coubertina, autora powyższych trzech określeń – ułomność wartości i statusu społecznego sportu w stosunku do sztuki. Baronowi francuskiemu chodziło w tym wypadku nie tyle o wzajemną inspirację i wspólną drogę w stronę ekstazy osiągnięcia i przeżywania transcendentnych i transcendentalnych: boskich oraz idealnych wartości, ile o instrumentalne potraktowanie sztuki jako kontekstu aksjologicznego dowartościowującego olimpiadę i igrzyska olimpijskie. Rozdźwięk aksjologiczny jest – między wskazanymi postaciami aktywności – obecnie zbyt duży, aby można było kiedykolwiek zneutralizować dysonans zachodzący między ich głównymi założeniami, właściwościami i ocenami, które im towarzyszą.

⁶⁶ J. Parry, *Spirituality: a working definition*, [w:] *Sport and Spirituality. An Introduction*, Routledge, Taylor & Francis Group, London–New York 2007, s. 205–207.

⁶⁷ Tamże.

edukacja olimpijska. Odnosi się to również do struktur instytucjonalnych ruchu olimpijskiego, scentralizowanej i zhierarchizowanej, jak w katolicyzmie, organizacji, składającej się z niekwestionowalnej wyroczni doktrynalnej i ceremonialnej („obrzędkowej”) – Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego oraz podległych mu narodowych komitetów olimpijskich, to jest swoistego, mimo oczywistych różnic, „Watykanu” i związanych z nim narodowych „kościółów”.

Wskazana organizacja, doktryna, formy kultowe i założenia etyczne, nawiązujące do zasad *fair play*, świadczyły o tym, że baron de Coubertin dążył niewątpliwie do przypisania igrzyskom takich wartości, które wykraczałyby poza zwykłą, ściśle fizyczną, regulowaną przepisami rywalizację zawodniczą. Miały temu służyć nie tylko „sekularno-święteczne formy kultowe”, to jest otwarcie i zamknięcie igrzysk olimpijskich, ale też ceremonie wręczania medali i uroczyste przysięgi.

Nowożytne igrzyska olimpijskie nie stały się jednak czymś więcej niż sportem.

Pojawiające się na początku i na końcu igrzysk olbrzymie choreograficzno-estradowe widowiska z wkomponowanymi w nie występami piosenkarzy są zazwyczaj mieniącymi się w snopach światła kolorowymi mozaikami fragmentów różnorodnych kompozycji z zakresu kultury popularnej, składankami dostosowanymi do poziomu recepcji estetycznej i poznawczej kibica stadionowego, przeciętnego i niewybrednego odbiorcy kultury masowej.

Pierre de Coubertin poniósł spektakularną klęskę, nie nasycił bowiem igrzysk olimpijskich ani religijnością, ani wartościami artystycznymi. Dane igrzyska są wprawdzie wydarzeniem odświętnym (w relacji do *profanum* dnia codziennego), istotnym jedynie dla zainteresowanej grupy sportowców, trenerów, działaczy, sponsorów i kibiców oraz narodowych komitetów olimpijskich, a także określonego państwa ze względu na ranking medalowy.

Natomiast prezentowane dzieła sztuki mogą co najwyżej nawiązać do tematyki sportowej. Nie czyni to jednak z nich wypowiedzi czy ekspozycji o wydźwięku religijnym. Nie ma bowiem takiego organicznego, jak w starożytnej Grecji, związku sztuki i sportu z religią. Obecne kojarzenie sportu olimpijskiego z religią i ze sztuką jest – mimo szlachetnych w istocie prób jego dowartościowania – zabiegiem sztucznym, pobrzmiewa wyraźnym dysonansem o wydźwięku merytorycznym, ontologicznym i aksjologicznym.

Podczas wskazanych wyżej ceremonii pojawia się też zazwyczaj kilka lakonicznych wypowiedzi osób reprezentujących władze międzynarodowego i odpowiedniego w danej sytuacji narodowego komitetu olimpijskiego oraz przedstawicieli zawodników i sędziów, składających w ich imieniu odpowiednie do ich statusu przysięgi olimpijskie w kontekście istotnych związanych z nią atrybutów⁶⁸.

⁶⁸ Parry dodaje, że „The Olympic rings, the Olympic flag, the Olympic anthem, the Olympic address, the Olympic Oath, the carillon of bells, fanfares, ritual processions, choir-singing, banners, pigeons, symbolic light, architecture [...] are all designed to heighten the feelings and experiences of participants and observers alike, to exploit symbolic meaning and to elevate the importance and significance of the occasion”, tamże, s. 209.

Ceremonialną i ideologiczną rangę igrzysk obniża niestety wyraźny fałsz w ocenie wagi, siły oraz zasięgu ich oddziaływania. Przedstawiciele MKOl i lokalni organizatorzy danych igrzysk podkreślają – także podczas ceremonii otwarcia i zamknięcia – z przesadnym patosem i optymizmem, że igrzyska olimpijskie wpływają w sposób wyjątkowy na stan emocji i ducha bieżących w świecie wydarzeń. Potwierdzają to i zwielokrotniają siłę oddziaływania tych przekazów różnorodne dziennikarskie komentarze nasycone popularyzatorsko-potocznym punktem widzenia.

Tymczasem świat, państwa, narody i jednostki funkcjonują w czasie ich trwania swoim autonomicznym: codziennym, ekonomicznym, zawodowym, szkolnym, rodzinnym, politycznym, ideologicznym, religijnym, artystycznym, to jest społeczno-kulturowym rytmem. Funkcjonują zapełnione – jak zazwyczaj – urzędy, uniwersytety, szkoły, przedszkola, armie, szpitale, filharmonie, teatry, kina itd. Kilkaset kanałów telewizyjnych – poza kilkoma transmitującymi przebieg igrzysk w danym kraju – przedstawia swoje, całkowicie oderwane od igrzysk olimpijskich, rutynowe programy. Politycy – z wyjątkiem gospodarzy – nie przejmują się na ogół igrzyskami, jeśli chcą wywołać napięcia, konflikty, wojny, bojkoty, stymulować ataki terrorystyczne.

Większość dyscyplin sportowych, a wśród nich te najbardziej popularne widowiskowe i dochodowe nie są w ogóle lub są szczątkowo obecne na igrzyskach. Igrzyska olimpijskie nie są też czymś nadzwyczajnym, celem nadrzędnym, najwyższą wartością dla większości zawodników zajmujących się sportem.

Głosi się podczas igrzysk, że są one czymś wyjątkowym w życiu młodzieży świata, że uczestniczą w nich najlepsi spośród niej. Tymczasem jest to fałsz nie tylko w kontekście całego środowiska sportowego, ale przede wszystkim w relacji do młodzieży nieuprawiającej sportu wyczynowego, zainteresowanej przede wszystkim nauką, medycyną, biznesem, filozofią, karierą artystyczną i takt dalej, to jest młodzieży spełniającej się z wyboru poza sportem wyczynowym itd. Stanowi ona przygniatającą większość młodych ludzi w ogóle.

Uduchowienie oparte na fałszywych przesłaniach nie jest prawdziwym uduchowieniem, jest w istocie deformacją duchowej rzeczywistości, która może prowadzić do alienacji i stać się swoistym opium dla ludu, to jest opium dla jednostronnie – propagandowo i ideologicznie – indoktrynowanej młodzieży.

Przypisywanie współczesnym igrzyskom jakichś dodatkowych pozapraktycznych (pozautylitarnych, pozapragmatycznych), bezinteresownych, misyjnych, humanistycznych, **duchowych w sensie głębokim** właściwości i funkcji jest zabiegiem chybionym i zbędnym.

W owych zmaganiach chodzi przede wszystkim o osiągnięcie zaplanowanego celu: rozmaicie pojmowanego sukcesu sportowego. Reszta oczekiwań, dążeń, marzeń i potrzeb ma dla zawodników, trenerów, związków sportowych, narodowych komitetów olimpijskich czy kibiców drugo- bądź trzeciorzędny charakter.

Na zawody olimpijskie wyjeżdżają jedynie ci zawodnicy, którzy albo zajmą premiowane w eliminacjach miejsca, albo uzyskają stosowne minimum – mierzalny lub uznaniowy rezultat umożliwiający im start w igrzyskach. Dostają się oni do ekipy olimpijskiej nie ze względu na jakieś specyficzne cechy charakteru – na przykład uczciwość, skromność, szlachetność, bezinteresowność lub zaangażowanie w upowszechnianiu jakichś – nie tylko dla nich – cennych i inspirujących idei społecznych czy nowatorskich założeń etycznych. Decydują w ich przypadkach jedynie kompetencje sprawnościowe i osiągnięcia zawodnicze.

Na przykład polscy olimpijczycy – podobnie jak ich rywale z innych krajów – uzyskują za zajęcie wysokiego miejsca (od pierwszego do trzeciego) nie tylko wysoką premię finansową, ale także comiesięczne honorarium (w Polsce po ukończeniu 35 lat) do końca życia. Inna od wskazanych wyżej pozycja w rywalizacji już nie ma znaczenia dla Polskiego Komitetu Olimpijskiego, ponieważ – według jego władz – o sportowcach, którzy zajęli dalsze miejsca szybko się zapomina.

We wskazanych sytuacjach nie potwierdza się pogląd, że igrzyska olimpijskie są czymś więcej niż sportem. Potwierdza się jedynie teza, że zawodnicy uprawiają zawód, który jest wysoko opłacany przez instytucje państwowe i pozarządowe danego kraju oraz prywatnych sponsorów, szczególnie po zajęciu odpowiednio wysokiego miejsca wśród najlepszych. Sport olimpijski – podobnie jak inne postaci sportu wyczynowego, zawodowego czy widowiskowego – przejawia raczej wyraźne właściwości redukcjonistyczne, ogranicza wydzźwięk i zasięg oddziaływania postulatów humanistycznych i duchowych.

Nastąpiło transparentne i moim zdaniem nieodwracalne odchodzenie od **duchowości głębokiej**, a nawet zerwanie z nią. Pojawiła się wyraźna instrumentalizacja sportu olimpijskiego. Władzom MKOl oraz narodowym związkom olimpijskim, przygotowującym igrzyska, chodzi przede wszystkim o optymalnie sprawną organizację, maksymalną oglądalność i związany z tym sukces komercyjny, to jest wysokie dochody z biletów, transmisji telewizyjnych i radiowych oraz reklam; zawodnikom zaś i narodowym komitetom olimpijskim o maksymalną liczbę medali i optymalną pozycję w medalowym rankingu.

To ruch olimpijski dostosowuje się, czasami z trudem, do wytycznych ponadpaństwowych, ponadnarodowych – na przykład kontynentalnych i światowych – organizacji sportowych (o których przychyłność zabiega), uwzględniając założenia i przepisy w nich obowiązujące. Dotyczy to między innymi wielu widowiskowych dyscyplin z zakresu sportu zawodowego, na przykład piłki nożnej, hokeja na lodzie, lekkiej atletyki, tenisa ziemnego czy koszykówki: na przykład zawodnicy z NBA reprezentujący Stany Zjednoczone Ameryki nie byli poddawani kontroli antydopingowej podczas igrzysk olimpijskich.

Uduchowienie a misja etyczna sportu

Samuel Robinson w jednym z kolejnych ujęć *spirituality*⁶⁹ omawia trzy zasadnicze jej części dotyczące świadomości, godności i rozwoju. Odnotowuje:

Awareness and appreciation of the other (including the self, the other person, the group, the environment and, where applicable, deity). The capacity to respond to the other. This involves putting spirituality into practice, embodying spirituality, and thus the continued relationship with other. Developing significant life meaning based upon all aspects of awareness and appreciation of and response to the other⁷⁰.

Jim Parry, komentując powyższą wypowiedź, zwraca uwagę, że Robinson chce za jej pomocą wskazać, że Coubertin nie traktował w rzeczywistości olimpizmu – rozpatrując kwestię z formalnego punktu widzenia – jako typowej religii, która zamierzała rywalizować z chrześcijaństwem czy buddyzmem o rząd dusz. W gruncie rzeczy była to *spirituality* w postaci moralnego ruchu, którego celem miała być ewentualna podmiotowa doskonałość⁷¹. Mamy w związku z tym – jak sądzę – do czynienia (aczkolwiek intencje są nobliwe) jedynie z **potoczną, postulatyczną formą duchowości o li tylko moralizatorskim wydźwięku**.

Niektórzy teoretycy wychowania fizycznego i sportu, podążający tropem francuskiego barona, przypisują nawet zawodnikom profesjonalistom jakieś dodatkowe – rzekomo najważniejsze w ich działalności – zadanie etyczne, wykraczające poza cel główny ich podstawowej działalności zarobkowej. Wskazują, że zostali oni powołani – niezależnie od ich wiedzy i woli na ten temat – do realizowania potrzeb misyjnych celem szerzenia dobra moralnego w ogóle.

Owi teoretycy nawiązują w tym przypadku (prawdopodobnie mimowolnie) do poglądów etycznych Sokratesa, traktującego człowieka głównie jako *homo ethica*. Sokrates pojmuje bowiem filozofię jako mądrość (i zarazem wiedzę) dotycząca przede wszystkim z cnoty moralnej. Ta jednostronna forma intelektualizmu etycznego i związany z nią archaiczny i powierzchowny obecnie redukcjonizm antropologiczny jest, jak sądzę, nie do utrzymania z punktu widzenia współczesnej antropologii oraz filozofii człowieka, a także pluralizmu, relatywizmu, liberalizmu, pantareizmu oraz chaosu etycznego⁷².

⁶⁹ Robinson w kolejnej tym razem roboczej próbie zdefiniowania *spirituality* (przedstawionej raczej w duchu *spiritualism*) stwierdza, że dotyczy ona „the practice and outworking of the spirit and the ways in which is developed, with its different aspects and relationships connected, sustained and understood. As we shall see, this may involve the spirituality of an individual or that which is developed in and through the disciplines and practices of a group or team. It is often a combination of both. Essentially then, spirituality is relation and action centred, and about making connections with these different aspects of life” (S. Robinson, *Spirituality: a working definition*, s. 24).

⁷⁰ S. Robinson, *Spirituality: a working definition*, s. 24.

⁷¹ Zob. J. Parry, *Spirituality...*, s. 209–210.

⁷² Zob. J. Kosiewicz, *The Normative Ethics and Sport. Amoral Manifesto*, „Physical Culture and Sport. Studies and Research” 62, 5–22, DOI: 10.2478/pcssr-2014-0008, s. 5–22; tenże, *Sport i sztuka* –

Nawiasem mówiąc, pojęcie dobra jest pojęciem o charakterze intuicyjnym. Wprawdzie mamy – zdaniem Platona – do czynienia z jedną intuicyjnie postrzeganą ideą dobra o charakterze uniwersalnym (usytuowaną najwyżej w hierarchii idei wiecznych), to mimo to towarzyszy jej niezliczona liczba mniej lub bardziej sprzecznych i konkurencyjnych w stosunku do innych jej konkretyzacji w postaci różnorodnych etyk normatywnych. Potwierdzają one z jednej strony obiektywność i uniwersalność dobra jako bytu idealnego we wskazanym ujęciu; z drugiej zaś strony afirmują również uznaniowość, pluralizm, relatywizm i chaos panujący w obrębie stale zmieniającego się (pantareizmu moralny) zbioru zobiektywizowanych etyk normatywnych.

Biorąc to pod uwagę, zawodnik może urzeczywistniać ewentualne uznaniowo odczuwalne dobro (zasady moralne), tak jak je intuicyjnie doświadcza, nawiązując do założeń i regulaminów danej dyscypliny, którą się zajmuje, jeśli nie jest to wbrew jej przepisom i nie zakłóca przebiegu rywalizacji. Nie ma więc mowy o jakiejś nadzwyczajnej misji, powołaniu czy szerszeniu jednego uniwersalnego, obiektywnego i niezmiennego dobra moralnego i związanej z nim etyki normatywnej.

Próba uduchowienia (w kontekście *spiritualism*) współczesnych igrzysk olimpijskich poprzez wprowadzenie moralizatorskich, wygórowanych, jednostronnych dyspozycji moralnych wobec sportowców – oczekiwania wykraczających poza ich zawód – stanowi zjawisko sztuczne i na szczęście marginesowe.

Jest to wprawdzie próba szlachetna, ale usytuowana poza codziennym oraz olimpijskim agonem zawodniczym. Owo wygórowane i utopijne uduchowienie dotyczy jednak w gruncie rzeczy wyłącznie wskazanych teoretyków. Jedyne bowiem w nich (to jest w ich wnętrzu) owo nierzeczywiste, hipostatyczne i zewnętrzne w stosunku do sportu **uduchowienie moralne** może się pojawić. Z jednej strony próbują oni dyskusyjnie wzbogacić wiedzę o możliwych interpretacjach założeń i zachowań moralnych w relacjach olimpijskich; z drugiej zaś oddziałują negatywnie, nie tylko wtedy gdy uznają własne w tym względzie poglądy za jedynie słuszne, ale szczególnie wtedy, gdy narzucają je innym, i wymuszają ich akceptację.

Mamy z tym do czynienia również podczas ewaluacji komentarzy dziennikarskich towarzyszących igrzyskom (notabene typowych dla sprawozdań z zawodów mistrzowskich w kraju i na świecie). Jedno z nich zostało ocenione negatywnie przez znanego teoretyka wychowania fizycznego i sportu, ponieważ zachodził w nich zauważalny – jego zdaniem – deficyt rozważań moralnych. Stały się one, jak podkreślił, świadectwem „ignorancji sportowych *pisarzy*”. Owa krytyka jest przesadna, a oczekiwania zbyt wygórowane, dlatego że dziennikarz sportowy nie jest przygotowany pod względem zawodowym do rozważań o moralności. Ponadto nie musi przecież znać kontrowersyjnych zapatrywań moralnych poszczególnych pracowników dydaktyczno-naukowych. Nie musi też ich podzielać ani tym bardziej rozpowszechniać w swoich komentarzach. Ponadto dziennikarze sportowi prezentują w swych wypowiedziach – zróżnicowanych

różnice i zbliżenia teatralne, [w:] M. Zowisto, J. Kosiewicz (red. nauk.), *Sport i turystyka w zwierciadle wartości społecznych*, Wyd. University of Physical Education, Kraków 2015, s. 75–87.

ze względu na formę podawczą – przede wszystkim potoczny, to jest obiegowy punkt widzenia. Dziennikarze realizują inne niż naukowcy zapotrzebowanie ogólnospołeczne, podobnie zresztą jak politycy, marynarze, kronikarze, dramaturdzy czy hutnicy. Są zawodowcami i specjalistami głównie w jednej dziedzinie. Dostosowują się do oczekiwań społecznych, pracodawców, kibiców, zawodników oraz innych osób, które są zainteresowane sportem, a także tych, których sport nie dotyczy. Wszyscy oni – to jest dziennikarze – mają prawo do własnego oglądu sportu i do traktowania go jako przejawu kultury masowej. Nie są wszakże – tak jak na przykład duchowni katoliccy – zawodowymi moralistami. Nie zostali również powołani – jak Immanuel Kant i każdy obywatel jego państwa celów – do realizacji jakiegoś nieokreślonego imperatywu kategorycznego zawieszono na niebie gwiazdowym. Nie są oni bowiem, podobnie jak sport, którym się zajmują, ani jego narzędziem, ani przygodnym nośnikiem. To nie ów transcendentnie usytuowany, formalnie i abstrakcyjnie, i zarazem błędnie uzasadniony imperatyw kategoryczny jest najważniejszy, lecz konkretna ludzka aktywność prowadząca do realizacji określonych potrzeb, na przykład estetycznych i artystycznych w sztuce, leczniczych w medycynie, transportowych w kolejnictwie czy lotnictwie, rywalizacyjnych w sporcie wyczynowym. Towarzyszące temu uznaniowe, relatywistyczne i pantareistyczne (zmienne) założenia moralne nie są celem najwyższym, co najwyżej wątpliwym elementem dodatkowym niekoniecznie wspomagającym urzeczywistnianie celu właściwego danej profesji – na przykład malarza, lekarza, pilota czy sportowca⁷³.

Bibliografia

- Banek K., *Kobiety w kulcie Dionizosa*. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42.
Banek K., *Scytowie wobec kultu Dionizosa w Olbii*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42.
Baxton R. (Ed.), *From myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford University Press, Excellent Bibliography, Oxford 1999.
Baker W.J., *Gods and Games-Religious Aspects of the Modern Olympics*, [w:] *If Christ Came to the Olympics*, UNSW Press, Sydney, Australia, 2000.
Bravo B., Wipszycka E., *Historia starożytnych Greków*, t. 1, PWN, Warszawa 1988.
Benisz H., *Nietzsche i filozofia dionizyjska*. Wyd. AWF, Warszawa 2001.
Coakley J.J., *Sport and Religion, Is it a Promising Combination?*, [w:] *Sport and Society*, 3rd Edition, Times Mirror/Mosby, College Publishing, St. Louis, Missouri 1986.
Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1982.
Eitzen D.S., Sage G.H., *Sport and Religion*, [in:] *Sociology of North American Sport*, 4th Edition.

⁷³ Z tekstu usunąłem nazwiska teoretyków wychowania fizycznego i sportu, przypisujących aktywności sportowej jakąś szczególną misję moralną, to jest osób, z którymi się spieram. Nie zamierzam bowiem nikogo z nich dotknąć osobiście.

- Eliade M., *Myth of the Eternal Return or the Cosmos and History*, New York 1965.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, PWN, Warszawa 1997.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988 (t. 1), 1994 (t. 2), 1997 (t. 3).
- Eurypides, *Bakchantki*, [w:] tegoż, *Tragedie*. T. 4., Pruszyński i S-ka SA, Warszawa 2007.
- Enger D.J., *Should Sports be Used as a Tool for Ministry*, from <http://www.tiu.edu/cm/seniors03/enger.pdf>
- Gansiniec R., *Dionysos i Mainady*, „Przegląd historyczny” 1934, z. 2.
- Godwin J., *Mystery religious In the Ancient World*, Cambridge 1983.
- Gołaszewska M., *Rzeczywistość w sytuacji paraartystycznej*, [w:] *Estetyka rzeczywistości*, PWN, Warszawa 1984.
- Graves R., *Mity greckie*, PIW, Warszawa 1982.
- Guttman A., *From Ritual to Record*, [in:] S.J. Hoffman (ed.), *Sport and Religion*, Human Kinetics Books, Champaign, Illinois 1992.
- Hammond N.G.L., *Dzieje Grecji*, PIW, Warszawa 1994.
- Head B.V., *Historia mumorum*, Oxford 1911.
- Hoffmann H., *Tadeusz Zieliński (1959–1944) i jego interpretacja motywów dionizyjskich w tragedii greckiej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42.
- Hoffmann H., *Ryszard Gansiniec (1888–1958) i jego interpretacja dionizyjskiego szalu menad*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42.
- Jaeger W., *Paideia*, PWN, Warszawa 1964.
- Judycki J., *Duch – materia*, [w:] Herbut J. (red.) *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, PWN, Warszawa 1982.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 1984.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1984.
- Kerenyi K., *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, Wyd. Baran i Szuszczyński, Kraków 1997.
- Kosiewicz J., *Mysł wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*, „Witmark”, Warszawa 1998.
- Kosiewicz J., *Rene Girard – geneza religii i kultury*, [w:] *Bóg, cielesność i miłość*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Kosiewicz J., *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*, Wyd. BK, Warszawa 2004.
- Kosiewicz J., *Tourism and Sacrum*, „European Journal for Sport and Society” 2005, vol. 2.
- Kosiewicz J., *Rekreacja fizyczna w zwierciadle filozofii*, [w:] A. Dąbrowski (red.) *Zarys teorii rekreacji ruchowej*, Almamer, Warszawa 2006.
- Kosiewicz J., *The Anthropological Background of the Philosophical Reflection on Nature and Tourism*, „European Journal for Sport and Society”, vol. 5, no. 2.
- Kosiewicz J., *Teatr poza teatrem*. „Yorick” 2013, nr 35; elektroniczne wydanie pisma teatralnego.
- Kosiewicz J., *The Normative Ethics and Sport. Amoral Manifesto*, „Physical Culture and Sport. Studies and Research”, 62, 5–22, DOI: 10.2478/pcssr-2014-0008.
- Kosiewicz J., *Western Sport and Spiritualism*, „Physical Culture and Sport. Studies and Research”, 62, 74–82, DOI: 10.2478/pcssr-2014-0013.
- Kosiewicz J., *Sport and Social Deviations – Prognostic Attitude*, „Physical Culture and Sport. Studies and Research”, 62, 64–73, DOI: 10.2478/pcssr-2014-0012.

- Kosiewicz J., *The Body, Sex, Erotic Love in the Context of Plato's Philosophy of Culture*. In S. Boudouris, K. Kalimitzis (Eds.) *Issues in Human Relations and Environmental Philosophy*. International Center of Greek Philosophy and Culture & KB, Athens 2014.
- Kosiewicz J., *Philosophy in the Crucible of Etymology: Madness and Cognition*, [in:] S. Boudouris, K. Kalimitzis (Eds.), *Issues in Human Relations and Environmental Philosophy*. International Center of Greek Philosophy and Culture & KB, Athens 2014.
- Kosiewicz J., *Why Pluralism, Relativism, and Pantheism: An Ethical Landscape with Sport in the Background*, „Physical Culture and Sport. Studies and Research”, 66, 75–87, DOI: 10.1515/pcssr-2015-0015.
- Kosiewicz J., *Sport i sztuka – różnice i zbliżenia teatralne*, [w:] M. Zowisło, J. Kosiewicz (red. nauk.), *Sport i turystyka w zwierciadle wartości społecznych*, Wyd. University of Physical Education, Kraków 2015.
- Krawczyk Z., *Natura, kultura, sport. Kontrowersje teoretyczne*, PWN, Warszawa 1970.
- Krokiewicz A., *Studia orfickie*, [w:] *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Lipki S. *Pochodzenie kultu Dionizosa. Przegląd głównych teorii*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42.
- Lipoński W., *Humanistyczna encyklopedia sportu*, Sport i Turystyka, Warszawa 1987.
- Łanowski J., *Wstęp*, [w:] Eurypides. *Tragedie*. T. 4, Pruszyński i S-ka SA, Warszawa 2007.
- Nicoll A., *Dzieje teatru*, PIW, Warszawa 1977.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii, czyli Grecy i pesymizm*, inter esse, Kraków 1994.
- Otto W.F., *Dionysos. Mythos und Kultus*. Frankfurt am Main 1960.
- Otto R., *Świętość*, PWN, Warszawa 1968.
- Parry J., *Spirituality: a working definition*, [w:] *Sport and Spirituality. An Introduction*, Routledge, Taylor & Francis Group, London–New York 2007.
- Pawlik D., *Rytualne zdobienia ciała Maorysów. Sztuka Ta-moko*, „Antypody” 2010, nr 2.
- Pawlik D., *Maori ritual body embellishments*. “IDO Movement for Culture”, 11, 111–116.
- Platon, *Uczta*, [w:] *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, PWN, Warszawa 1984.
- Platon, *Fajdros*, PWN, Warszawa 1993.
- Platon, *Państwo, Prawa (VII Ksiąg)*, ANTYK – Marek Drzewiecki, Kęty 1997.
- Rhode E., *De Religion der Griechen*, Tubingen 1901.
- Robinson S., *Spirituality: a working definition*, in: *Sport and Spirituality. An Introduction*, Routledge, Taylor & Francis Group, London–New York 2007.
- Robinson S., *Spirituality: a story so far*, in: *Sport and Spirituality. An Introduction* Routledge, Taylor & Francis Group, London–New York 2007.
- Saint Sing S., *Spirituality of Sport, Balancing Body and Soul*, Anthony Messenger Press, Cincinnati, Ohio 2004.
- Skrzypińska K., *Czy duchowość jest tożsama z religijnością? Nowe perspektywy badawcze*, „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 4/214.
- Sokołowski F., *Kult Dionizosa w Delfach*, Lwów 1936.
- Srebrny S., *Teatr grecki i polski*, PWN, Warszawa 2003.
- Ventris M., Chadwick J., *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1973.
- Vernant J.-P., *The Origins of Greek Thought*, Cornell University Press, Ithaca 1982.
- Vernant J.-P., *Myth and Thought among the Greeks*, Routledge and Kegan Paul, London 1983.
- Vlastos G., *The Disorderly Motion in the Timaeus*, [in:] R. Alen (Ed.), *Studies in Metaphysics*. London 1965.

-
- Vlastos G., *The Individual as Object of Love in Plato*. In Soble, A. (Ed.) *Eros, Agape and Philia: Readings in the philosophy of Love*, Paragon Press, St. Paul, MN, 1989.
- Wargacki S.A., *Dionizos i Śiwa – bogowie uniesienia i ekstazy*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42.
- Zaruski M., *Powrót*, [w:] *Na bezdrożach tatrzańskich. Wycieczki, wrażenia, opisy*, SiT, Warszawa 1958.
- Zaruski M., *Nowa grota w Giewoncie*, [w:] *Na bezdrożach tatrzańskich. Wycieczki, wrażenia, opisy*, SiT, Warszawa 1958.
- Zaruski M., *Organizacja Tatrzańskiego Ochotniczego Pogotowia Ratunkowego* [w:] *Na bezdrożach tatrzańskich. Wycieczki, wrażenia, opisy*, SiT, Warszawa 1958.
- Ziętek D., *Taniec i inne obrzędy dionizyjskie oraz ich społeczno-psychologiczne funkcje*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 41/42.