

Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie

WIESŁAW FIREK

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2828-4733>

wieslaw.firek@awf.edu.pl

*Religio athletae. Ateistyczna apologetyka religii restauratora starożytnych igrzysk olimpijskich Pierre'a de Coubertina (1863–1937)**

Religio Athletae: The Atheist Apologetics of Religion by the Restorer of the Ancient Olympic Games, Pierre de Coubertin's (1863–1937)

ABSTRAKT

Głównym celem pracy jest wyjaśnienie znaczenia *religio athletae* na podstawie analizy filozoficznych poglądów Pierre'a de Coubertina i jego rozumienia religii. W pierwszej części przedstawiono olimpizm jako efekt działalności organizacyjnej restauratora igrzysk olimpijskich, a następnie omówiono charakter epoki późnego francuskiego pozytywizmu, w której naukowo i filozoficznie dorastał. Szczególną uwagę zwrócono na stosunek elity intelektualnej Francji do religii i Kościoła katolickiego oraz zdefiniowano pojęcie religii świeckiej. Następnie dokonano analizy prac de Coubertina i jego socjologiczno-filozoficznych poglądów na temat religii. Na tej podstawie przypisano go do nurtu ateistycznej apologetyki religii. W drugiej części wyjaśniono Coubertinowskie rozumienie „religii sportowca”, które wpisywało się w globalny projekt olimpijski mający służyć jako platforma międzynarodowego porozumienia, oraz przeprowadzono krótką dyskusję z przeciwnikami nazywanymi olimpizmem religią.

Słowa kluczowe: religia; *religio athletae*; olimpizm; igrzyska olimpijskie; Pierre de Coubertin

* Praca naukowa sfinansowana ze środków MNiSW na naukę w roku 2023/2024 w ramach działalności Uczelnianego Projektu Badawczego nr 2 „Humanistyczne i społeczne aspekty kultury fizycznej” w Akademii Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie.

WSTĘP

W Karcie Olimpijskiej olimpizm został zdefiniowany następująco:

Jest filozofią życia, chwalcą i łączącą w zrównoważoną całość jakość ciała, woli i umysłu. Łącząc sport z kulturą i edukacją, olimpizm dąży do stworzenia sposobu życia opartego na radości z wysiłku, wychowawczych wartościach dobrego przykładu, odpowiedzialności społecznej i poszanowaniu uniwersalnych podstawowych zasad etycznych¹.

Ze względu na mocne humanistyczne fundamenty olimpizmu określa się go mianem doktryny filozoficzno-pedagogicznej. To zasługa twórcy olimpizmu Pierre'a de Coubertina, który obudował swój projekt zestawem wartości właściwych liberalizmowi mieszczańskiemu przełomu XIX i XX wieku oraz szeregiem ceremoniałów i symboli. Ta nadbudowa aksjologiczna – w intencji twórcy olimpizmu – miała wynosić igrzyska olimpijskie ponad sport, a rywalizacja na stadionie olimpijskim miała być czymś więcej niż kolejnymi mistrzostwami świata.

Główny ideolog olimpizmu i długoletni przewodniczący Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego (1896–1925) de Coubertin w 1935 roku, tuż przed igrzyskami olimpijskimi w Berlinie (1935), został poproszony przez organizatorów o przygotowanie cyklu audycji radiowych mających na celu przedstawienie głównych cech olimpizmu. Miał wtedy 72 lata i będąc u schyłku swojego życia, wykorzystał tę sposobność do prezentacji syntezy swoich poglądów oraz podsumowania dzieła swojego życia – olimpizmu. Wykłady nagrane przez genewskie radio zostały następnie opublikowane rok później w artykule zatytułowanym *Filozoficzne podstawy nowożytnego olimpizmu*². W tekście tym możemy przeczytać:

Pierwszą najbardziej istotną cechą zarówno antycznego, jak i nowożytnego olimpizmu jest dążenie, aby stał się on kultem, religią. Antyczny atleta czcił swoich bogów, modelując swoje ciało przy pomocy ćwiczeń, podobnie jak to rzeźbiarz czyni z posągami. Postępując podobnie, współczesny sportowiec rozślawia swoją ojczyznę, swoją rasę, swój sztandar. Sądzę, iż mam rację, uważając, że wokół wskrzeszonego olimpizmu należy rozwijać zasadę religijnego kultu, przeobrażonego i powiększonego przez wyróżniki naszych czasów – demokrację i internacjonalizm – tę samą, która dumnych z triumfu swoich mięśni młodych Hellenów wiodła do stóp Zeusowego ołtarza³.

Dalej de Coubertin pisał: „Idea sportowo-religijna, *religio athletae*, bardzo powoli torowała sobie drogę do świadomości sportowców, z których wielu jeszcze wyznaje ją w sposób nieświadomiony. Jednakże już w coraz większym stopniu zaczynają się oni do niej zbliżać”⁴.

¹ International Olympic Committee, *Olympic Charter*, Lausanne 2024, s. 8.

² P. de Coubertin, *Filozoficzne podstawy nowożytnego olimpizmu*, „Kultura Fizyczna” 1986, nr 11–12, s. 27–28.

³ *Ibidem*, s. 27.

⁴ *Ibidem*.

Nazwanie olimpizmu „religią sportowca” było przyczyną licznych dyskusji w literaturze olimpijskiej. Część badaczy podejmujących to zagadnienie czyniło to w sposób powierzchowny, dokonując prostych porównań z pojęciem religii potocznie rozumianej, najczęściej utożsamianej z religią chrześcijańską, które kończyły się stwierdzeniami, że olimpizm nie może być religią. Najczęściej badacze omijali to pojęcie szerokim łukiem, używając go raczej jako hasło, frazes, nie próbując głębiej wnikać w jego sens zaproponowany przez Francuza. Tak doszliśmy do celu głównego niniejszej pracy, którym jest wyjaśnienie znaczenia określenia *religio athletae* na podstawie analizy filozoficznych poglądów de Coubertina i jego rozumienia religii.

ATEISTYCZNA APOLOGETYKA RELIGII PIERRE’A DE COUBERTINA

Trudno jest przypisać de Coubertina i jego poglądy do konkretnej epoki. Wzrastał bowiem w czasach, kiedy romantyzm żył jeszcze we wspomnieniach Wielkiej Rewolucji i filozofii postheglowskiej. Wychowywali go rodzice, którzy pamiętali czasy Napoleona zwyciężającego Prusy; nadal słabnącym echem wybrzmiewały jeszcze romantyczne ruchy społeczne i pamięć o wydarzeniach z 1848 roku. Jako arystokrata spotykał się z pewnością z wrogim stosunkiem przeciwników dawnego ustroju „płonącego światłami zamków”⁵. Młody de Coubertin dorastał w atmosferze sztywnego pozytywizmu, by potem doczekać się głosów krytycznych tej filozofii. Żył we Francji, która dążyła do kulturowej i politycznej supremacji na świecie, przeżywającej trudne chwile po klęsce w bitwie pod Sedanem (1870). Jego dorosłe lata przypadły na okres III Republiki, który historia nazwała *belle époque*. W sprawach filozoficznych podzielał poglądy ówczesnej francuskiej elity intelektualnej, które przybierały zwykle postawę jawnej wrogości wobec religii, zwłaszcza Kościoła katolickiego. Nadal w duchu wolteriańskiego uważano Kościół za wroga rozumu. Do tego dochodził długi spór republikańców z Kościołem rzymskokatolickim oskarżonym o sprzyjanie monarchii. W efekcie ograniczano wpływy Kościoła w przestrzeni publicznej, zlaicyzowano oświatę oraz ustanowiono pełny rozdział Kościoła od państwa. Trzecią Republiką rządzili głównie przedstawiciele lewicy mieszczańskiej, broniący własności prywatnej jako gwarancji wolności. De Coubertin, pochodzący z arystokratycznej rodziny, uważał się za *rallié*, czyli osobę, która poparła ostatecznie republikańców. Nie był filozofem z wykształcenia, ale jego poglądy można przypisać do ruchu pooświeceniowego, w nauce upatrującego narzędzi osławiania świata⁶, oraz ustawić w szeregu czytelników *Kursu filozofii pozytywnej* A. Comte’a. Udzielił mu się pozytywistyczny optymizm, opierający się na wierze w moc ludzkiego rozumu, w którym upa-

⁵ G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*, Warszawa 1965, s. 423–447.

⁶ W. Firek, *Filozofia olimpizmu Pierre’a de Coubertina*, Warszawa 2016, s. 108.

trywano możliwości rozwiązania wszelkich problemów, także tych społecznych. Choć pozytywizm kojarzony jest przede wszystkim z rozwojem nauk przyrodniczych i metodami empirycznymi, to część filozofów zajmowała się humanistyką. Pośród nich był kontynuator i popularyzator koncepcji filozoficznych Comte'a – H. Taine, u którego nauki w École Libre des Sciences Politiques w Paryżu pobierał de Coubertin.

W pracach restauratora igrzysk olimpijskich wyraźnie odzwierciedlał się duch epoki. Odnajdujemy w nich krytykę chrystianizmu oraz traktowanie religii jako przedmiotu antymetafizycznej myśli pozytywnej. Był przedstawicielem naturalizmu metodologicznego w naukach społecznych, co oznaczało, że zjawiska społeczne redukował do rzędu zjawisk przyrodniczych. Sam de Coubertin miał jeszcze swój własny powód awersji do filozofii chrześcijańskiej. Jako przedstawiciel ruchu sportowego, którego domeną jest ludzka cielesność, programowo nie mógł się zgodzić na deprecjację tego pierwiastka współkonstituującego człowieka.

W rozważaniach antropologicznych odwoływał się do antycznych filozofów i ateńskiego gimnazjonu. Pisał: „Ateńczykom przypadł zaszczyt znalezienia najbardziej pociągającej, najprawdziwszej formuły sportu: sport dla harmonii mechanizmu ciała ludzkiego, dla delikatnej równowagi ciała i ducha, dla radości płynącej ze świadomości pełniejszego życia”⁷. Promował platońską ideę kalokagatii – postulat troski o harmonijny rozwój cielesnych i moralnych przymiotów człowieka. Chrześcijaństwo oskarżał o zaprzepaszczenie dorobku Olimpii, o zakłócenie tej braterskiej harmonii mięśni i umysłu⁸. De Coubertin pisał m.in.:

(...) od czasów średniowiecznych snuje się stale pewna nieufność do zalet cielesnych, które wyraźnie oddzielono od zalet duchowych. W ostatnich czasach dopuszczono przymioty ciała do służenia przymiotom ducha, niemniej traktuje się je jako niewolników i daje się im odczuwać stale tę niewolę i niższość. Było to ogromnym błędem, którego następstw naukowych i społecznych niepodobna obliczyć⁹.

Nie godził się na koncepcję człowieka, w której nie ma miejsca na radość czerpaną z uprawiania sportu ani piękna i urody ludzkiego ciała z powodzeniem kształtowanego niegdyś w palestrze i gimnazjonie¹⁰.

O jego poglądach dotyczących religii jako takiej dowiadujemy się m.in. z książki *Notes sur l'éducation publique* (1901)¹¹, w której jeden z rozdziałów to

⁷ P. de Coubertin, cyt. za: K. Zuchora, T. Daszkiewicz (red.), *Pierre de Coubertin. Etiudy olimpijskie o nadziei i pięknie*, Warszawa 2001, s. 20.

⁸ P. de Coubertin, *Atletyka w nowoczesnym świecie a igrzyska olimpijskie*, [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, red. G. Młodzikowski, Warszawa 1994, s. 18.

⁹ Idem, *Przemówienie na Kongresie Paryskim w roku 1894*, [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia...*, s. 16–17.

¹⁰ W. Firek, *op. cit.*, s. 80.

¹¹ P. de Coubertin, *Notes sur l'éducation publique*, Paris 1901.

L'enseignement moral et la religion. Lektura tego dzieła wyraźnie wskazuje na inspiracje myślą Comte'a, H. de Saint-Simona i Taine'a. Wszyscy wymienieni byli przekonani, że po Rewolucji Francuskiej nie ma już powrotu do katolicyzmu, ale równocześnie uważali, że postfeudalne społeczeństwo nie obędzie się bez religii. Pozostawało zatem przyjęcie jakiejś nowej, antytradycjonalistycznej religii¹². Comte, negując istnienie transcendentnego Boga, zanegował również chrześcijaństwo. Jego naturalizm wykluczył konieczność odnoszenia się do supranaturalnej rzeczywistości, bo dzięki rozkwitowi nauki i postępowi społecznemu sam człowiek może postawić się w roli Boga. Ta zrodzona w atmosferze empiryzmu i scjentyzmu „religia ludzkości” była rodzajem świeckiej religii, mającej pochodzenie naturalne (nietranscendentne), religii racjonalistycznej, w pewnym sensie ateistycznej (nieteistycznej). W świeckich religiach pojawiających się od czasów Oświecenia nie było miejsca na irracjonalne wierzenia i dogmatyzm. Przy czym przedstawiciele myśli pozytywistycznej generalnie nie potępiali samej religijności, tylko uważali, że każdy może stworzyć własną świecką religię dla zaspokojenia swoich potrzeb religijnych.

De Coubertin, będąc przede wszystkim pedagogiem, swoje rozważania nad obecnością religii w przestrzeni publicznej prowadził w kontekście wychowania moralnego młodego pokolenia. Zerwał z fałszywym utożsamieniem moralności z religią oraz ateizmu z amoralnością. Swoje zastrzeżenia wobec uzurpowania sobie prawa do nauczania moralności przez wspólnoty religijne, szczególnie przez Kościół katolicki, uzasadniał przede wszystkim ich hermetycznością i brakiem otwarcia na innych. Znając wojenne doświadczenia Europy okresu Reformacji oraz dostrzegając fakt, że świat wchodzi w fazę pomnażania kontaktów międzykulturowych i tendencji do likwidowania barier, uważał, że nie wystarczy już wzajemne tolerowanie się i życie obok siebie. Tymczasem „ugrupowania [Kościół], które uzurpują sobie prawo decydowania w tych sprawach [moralnych], obwarowują się w swych przekonaniach jak w fortecznych murach, a najbardziej nawet pełne cnót Kościoły zawsze były zbyt zainteresowane we wzajemnym niedostrzeganiu się i izolacji”¹³. Zarzucał Kościołowi najgorszy rodzaj hipokryzji – obłudę religijną. Pisał, że „społeczeństwa zwane chrześcijańskimi opierają się na Ewangelii, której ducha i naukę łamią nieustającym bezwstydem. (...) Jakaż siłę – jeśli nie narzędzia politycznego – zachować mogą instytucje działające w takich warunkach, tzn. stale zadające kłam racji swego istnienia?”¹⁴. Jednocześnie dalej podkreślał, iż „nie należy do tych, którzy twierdzą, że ludzkość może się obejść bez religii”¹⁵. Z tym, że rozpatruje „tutaj ten termin w jego najogólniej-

¹² G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 2006, s. 35–36.

¹³ P. de Coubertin, *Szacunek wzajemny, cz. I*, „Kultura Fizyczna” 1989, nr 5–6, s. 25.

¹⁴ Idem, *Miasto przyszłości – odezwa do proletariatu*, „Kultura Fizyczna” 1988, nr 7–8, s. 33.

¹⁵ *Ibidem*.

szym znaczeniu, nie jako wiarę w określoną formę boskiego istnienia, ale jako dążenie do ideału życia wyższego, dążenie do doskonałości”¹⁶. Pisząc o moralnej edukacji dzieci i młodzieży, uważa, że nie jest ona możliwa bez idei Boga¹⁷, a tego, co w moralnej edukacji oni potrzebują, „to jasne i godne przedstawienie moralności opartej na idei Boga”¹⁸. De Coubertin zajmuje się głównie problemem funkcji religii w społeczeństwie i sprowadza ją do roli „nie głoszenia Ewangelii, ale głoszenia prawa moralnego”¹⁹. Jego sposób myślenia można przyrównać do poglądów E. Renana, dla którego

Bóg jest kategorią ideału, religia – „pięknem porządku moralnego” i zaspokojeniem moralnego instynktu ludzkości. Zaspokaja go lepiej niż filozofia; bo idealizm filozoficzny trafia tylko do niektórych, religijny do wszystkich (...) i choć żadna religia nie jest prawdziwa, to jednak cenna jest każda, jeśli jest właściwie rozumiana²⁰.

A. Koch, komentując funkcjonalne rozumienie religii przez de Coubertina, napisał, że religia chrześcijańska została przez niego sprowadzona do zasady miłości bliźniego. Według niego uformowany na gruncie idei francuskiego Oświecenia de Coubertin wyrzucił z religii chrześcijańskiej wszystkie nadprzyrodzone elementy i ograniczył ją do kilku przystępnych prawd o Bogu, rozumianym przez chrześcijan jako najwyższa i nieskończenie dobra istota uzasadniająca moralność, a następnie określił tę religię jako zobowiązanie wierzących do wzajemnego miłowania się i szacunku²¹. Z kolei T. Alkemeyer pisał, że dla de Coubertina religia i chrześcijaństwo mają jedynie „wartość integracji społecznej”²². Restauratora starożytnych igrzysk olimpijskich można więc przypisać do naturalistycznego nurtu, który – w przeciwieństwie do antynaturalistów – nie głosi metafizycznej tezy o istnieniu pozanaturalnego świata, do którego człowiek ma dostęp, przeżywając swoisty kontakt z Bogiem. De Coubertin uprawia socjologię religii, a to oznacza, że socjologia dostarcza mu metod i perspektyw badawczych, religia zaś jest tylko przedmiotem badań. Zgodnie z założeniem naturalizmu był przekonany, że dociera do istoty zjawiska, a nie tylko do zewnętrznych przejawów pomijających aspekt „tajemnicy wiary”.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Idem, *Schule, Sport, Erziehung. Gedanken zum öffentlichen Erziehungswesen*, Schorndorf 1972, s. 196.

¹⁸ *Ibidem*, s. 157.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ E. Renan, cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2007, s. 143.

²¹ A. Koch, *Pierre de Coubertin and His Relation to the Catholic Church*, [w:] *Begegnung. Schriftenreihe zur Geschichte der Beziehung zwischen Christentum und Sport*, hrsg. v. W. Schwank, A. Koch, Bd. 5, Aachen 2005, s. 58.

²² T. Alkemeyer, *Die Wiederbegründung der Olympischen Spiele als Fest einer Bürgerreligion*, [w:] *Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne*, hrsg. v. G. Gebauer, Frankfurt am Main 1996, s. 76.

Pomimo jego nieukrywanej krytyki wobec kościoła instytucjonalnego, w tym kontekście nie można mu przypisać jakiegokolwiek zaangażowania religijnego. Nie jest bowiem zainteresowany rozstrzygnięciem prawdziwości sądów o istnieniu bądź nieistnieniu przedmiotu kultu, lecz samym faktem „wiary” jednostek i całych społeczeństw. Bez względu na akceptację lub jej brak dla określonej formy religijności de Coubertin – jako uczeń Comte’a i Taine’a – porusza się w świecie faktów, a te mu mówią, że „ludzie wierzą”. G. Kehrer zaznaczył, że badaczom zjawiska religii, wiary i niewiary towarzyszy dwojakie niebezpieczeństwo. Z jednej strony mogą się spodziewać adwersarzy ze strony obrońców uświęconej tradycją religii, z drugiej strony może paść wobec nich zarzut, że wykorzystują wyniki swoich badań do walki z religią²³. W przypadku de Coubertina mamy do czynienia z tą drugą sytuacją, bo nie krył on swojej awersji do Kościoła, i to zarówno za wielowiekową deprecjację ludzkiej cielesności, jak i za hipokryzję władz i sprzeniewierzenie się Ewangelii.

Powyżej zajmowaliśmy się Coubertinowskimi poglądami na temat funkcji religii w społeczeństwie, a więc występującymi pomiędzy nimi relacjami. Główne pytanie, na które próbowaliśmy odpowiedzieć, analizując jego teksty, brzmiało: „Co religia »robi« dla jednostki i grupy społecznej?”²⁴. Odpowiedź można uznać za definicję funkcjonalną religii. De Coubertin jako funkcjonalista przyjmował religię jako fakt dany, traktując ją – używając terminologii stosowanej przez M. Yingera – jako zmienną niezależną w odróżnieniu od osób pytających, „w jaki sposób intelektualne i emocjonalne potrzeby jednostki mogą stanowić źródło religii” lub „w jaki sposób społeczeństwo oddziałuje na rozwój religii”, dla których religia jest zmienną zależną. Tych pierwszych określona funkcja religii prowadzi w kierunku ideologii zachowawczej, drudzy natomiast będą raczej głosili, że religia jest archaicznym przeżytkiem²⁵. De Coubertin stałby na stanowisku zachowania religii. Oczywiście może się zmieniać według niego sama jej forma, bo religia i wiara to różne rzeczy. Skoro religia jest zmienną niezależną, to na zasadzie substytucji religia chrześcijańska mogłaby zostać zamieniona na dowolną religię świecką, np. *religio athletae*. Podsumowując tę część pracy, na podstawie piśmiennictwa głównego ideologa olimpizmu można sformułować następującą definicję funkcjonalną religii według de Coubertina: Religia zaspokaja moralne potrzeby człowieka i integruje społeczeństwo wokół wartości odnoszących się do idei Boga rozumianego jako dążenie do ideału życia wyższego lub dążenie do doskonałości.

Zaletą tworzenia definicji funkcjonalnych religii jest to, że unika się w ten sposób uwikłania w metafizyczne spory, z jakimi ma się do czynienia w przypadku

²³ G. Kehrer, *op. cit.*, s. 9–10.

²⁴ M. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, s. 43.

²⁵ M. Yinger, *Socjologiczna teoria religii*, [w:] *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 46–61.

każdorzazowej próby sformułowania tzw. substancjalnej definicji, tzn. pytając, „czym religia jest”²⁶. O ile de Coubertina z poprzednich akapitów można nazwać socjologiem religii, o tyle – ze względu na rozważania dotyczące źródeł religii – był on także filozofem religii²⁷.

W trzeciej części trylogii *Wychowanie fizyczne w XX wieku*²⁸, zatytułowanej *Wychowanie moralne. Szacunek wzajemny*²⁹ (1915), podejmując zagadnienie obecności religii w kulturze, de Coubertin wychodzi od powszechnego podziału ludzi na „wierzących” i „niewierzących”. Ponieważ można wyróżnić jeszcze grupę osób „wątpiących”, dychotomiczny podział uważał jednak za niewystarczający. Zresztą mnożenie typów według niego na niewiele się zdaje. Podał zatem w wątpliwość swój podział, a następnie wyróżnił: „posiadających nadzieję” i tych, którzy według Pisma Świętego tę „nadzieję utracili”. To nie wiara w jego opinii jest wewnętrzną siłą religii, lecz właśnie nadzieja. Ludzie „wierzący” ulegają naiwnemu błędowi, że odnoszą się w swych wierzeniach i modlitwach do jakiejś Istoty Najwyższej, bo prawdziwym nieuświadomionym motywem jest instynkt przeżycia w obliczu nieuchronnej śmierci. Na fakt uświadomienia sobie przez człowieka temporalności istnienia według C. Delsol w poszczególnych kulturach można znaleźć zasadniczo dwie odpowiedzi: „1. Można odsłonić cały tragizm tego pytania i zaproponować nadzieję na jego przekroczenie przez wiarę, wieczność lub nieśmiertelność; 2. Analizować tę tragedię jako złudzenie, proponując jej pokonanie i wykazując, że opiera się na iluzji”³⁰. De Coubertin pisze o tej pierwszej możliwości, uznając, że źródłem religii jest pewność śmierci, a religia jest wspólnotą w obliczu śmierci. Mimo że możemy ze współczesnej perspektywy napisać, iż człowiek okresu pozytywizmu był silny i próbował stawić opór naturze, to jednak nie uporał się z kruchością, ulotnością życia i lękiem przed śmiercią. Dlatego religijność człowieka jest czymś naturalnym, a idea religii jest daleka od wygaśnięcia czy choćby chwilowego osłabienia. De Coubertin, komentując słowa René Vivianiego wygłoszone we francuskim parlamencie w 1906 roku (o wyrwaniu człowieka ze szponów wiary, o podniesieniu modlącego się na klęczkach po całodziennej pracy nędzarza i powiedzeniu mu w końcu, że za obłokami jest tylko wymysł i urojenie i że wreszcie zgaszono na niebie światła, które bodajby nigdy już nie zostały zapalone), zdumiony był, że pozostali parlamentarzyści nie odczuli natychmiast

²⁶ *Ibidem*, s. 55.

²⁷ Autor, nazywając de Coubertina filozofem religii, jest świadom pewnego nadużycia, gdyż nie był on filozofem z wykształcenia. Posiadał trzy bakalaureaty: nauk humanistycznych (1880), nauk ścisłych (1881) i prawa (1885).

²⁸ Na tę trylogię złożyły się jeszcze *Gimnastyka użyteczna* (1906) oraz *Wychowanie intelektualne* (1912).

²⁹ P. de Coubertin, *Szacunek wzajemny*, [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia...*, s. 75–95.

³⁰ C. Delsol, *Czym jest człowiek?*, Kraków 2011, s. 28.

„nieco śmiesznej pedanterii tego sformułowania”³¹. „Żadne światło” według niego nie zostało wygaszone na niebie, by w to miejsce nie zapaliło się drugie o równoważnym charakterze. I tak będzie „dopóty, dopóki nadzieja na istnienie życia pozagrobowego będzie kiełkować w duszy ludzkiej”³². Zawsze znajdą się oczywiście tacy, którzy utracili nadzieję, ale pozostaną oni w mniejszości.

A. Koch w artykule *Pierre de Coubertin and His Relation to the Catholic Church*³³ pisze, że kiedy de Coubertin używa pojęcia „religii”, to ma na myśli „uczucie religijne”. Kategoria „czucia religijnego” od razu przywodzi na myśl koncepcję B. Constanta (1767–1830), dla którego jest ono cechą wrodzoną, odróżniającą człowieka od innych bytów ożywionych. Dla Constanta „człowiek nie jest religijny dlatego, że jest bojaźliwy; jest religijny, ponieważ jest człowiekiem”³⁴. Poglądy de Coubertina nie wpisują się w to stanowisko. Pisze on właśnie o lęku i bojaźni, choć i on poszukuje cechy uniwersalnej pchającej ludzkość „przed ołtarze”. Za taki powszechny mechanizm uważa kult śmierci. Formy religijności na świecie są różne, ale u ich podstaw leżą te same pragnienia, obawy, wynikające z jednakowej natury człowieka.

Im głębiej wnikamy w istotę spraw religijnych – pisze de Coubertin – tym jaśniej zdajemy sobie sprawę, że kult zmarłych stanowi ponadwyznaniową, najwyższą religię ludzkości, religię, w której nie ma miejsca na żadną logikę, na żadne zastanowienie, na żadne odkrycia. Ale też i na żadną śmieszność. Istnieją bowiem po drugiej stronie kuli ziemskiej obrzędy pogrzebowe, które, gdyby nie dotyczyły grzebania zmarłych, wywołałyby uśmiech na naszych zachodnioeuropejskich wargach. Ale sama obecność śmierci nadaje najmniej zrozumiałym ceremoniom immanentnej godności. A ponure wędrówki egipskiej duszy poprzez labirynty piekielnych bezdroży wzruszają nas dziś na równi z opowiadaniem epickim³⁵.

Zupełnie nieprzydatny wydaje się w tym kontekście postęp wiedzy naukowej, która czyni bezskuteczne wysiłki przeniknięcia granicy śmierci. Stąd w kwestii religii poprzednie epoki wiedziały tyle samo, co jemu współczesna. Jednego był pewien – „tego mianowicie, że nigdy grób nie odsłoni swej tajemnicy, ponieważ sam warunek życia wymaga, aby tak zostało”³⁶. W sprawie prapoczątków religii wymienia co prawda wiele uczuć religijnych: animizm, totemizm, lęk przed siłami natury, które warte są dyskusji, lecz kamieniem węgielnym jest kult zmarłych, dający siłę dogmatom, instytucjom i obrzędom religijnym. Nawet jeśli początkowo u podstaw jakiejś religii leżała wiara, to potem występuje ona już tylko pozornie w rozmaitych rytuałach, a rzeczywistą motywacją przynależności do wspól-

³¹ P. de Coubertin, *Szacunek wzajemny, cz. I...*, s. 2.

³² *Ibidem*.

³³ A. Koch, *op. cit.*

³⁴ B. Constant, *O religii*, Warszawa 2007, s. 39.

³⁵ P. de Coubertin, *Szacunek wzajemny, cz. I...*, s. 26.

³⁶ *Ibidem*.

noty religijnej jest nadzieja eschatologiczna. Kto nie jest świadom tej właściwości duszy ludzkiej, ten – obserwując w Kościele rysy i pęknięcia, nawet te poważne – będzie przewidywał rychły jego upadek, tymczasem

mija pół wieku lub wiek cały i ze zdziwieniem stwierdzamy, że nic nie uległo zniszczeniu w tym organizmie, w którym teraz wydaje się krążyć nowa krew. A jest tak dlatego, że pęknięcia i uszkodzenia wystąpiły jedynie na powierzchni. Wewnątrz pozostawała żywa i nietknięta pewna koncepcja wykorzystania czynu zasługującego (jeśli można w ten sposób powiedzieć) dla urzeczywistnienia wspólnej nadziei. Oto prawdziwy zrab każdego kościoła³⁷.

Tak zarysowały się dwa Coubertinowskie motywy, dzięki którym według niego religia jest wieczna:

1. Mimo dynamicznego rozwoju nauk, na niewiele przydają się one w sprawach wiary, poznania prawdy o sensie życia i racji bytu, co pozostawia umysł ludzki otwartym na perspektywę przyszłego życia.
2. Każdy człowiek w obliczu nieuchronnej śmierci ma nadzieję na przeżycie.

Te dwa powody stanowią wartość niepodważalną religii i czynią ją niezniszczalną, choć podatną nawet na wielkie zmiany – ale wyłącznie formy. Religie zawsze były i będą, więc nie warto ludzić się i oczekiwać ich bliskiego końca „w epoce elektryczności i radu”³⁸.

Warto w tym miejscu zwrócić jeszcze uwagę na tezę de Coubertina o nieuniknionych w życiu Kościoła „nawrotach do pogaństwa”. Nie utożsamiał on pogaństwa z bałwochwalstwem, lecz z kultem ludzkości lub życiem bieżącą chwilą. Zdarza się, że ludzie odchodzą od Kościoła, kiedy wymagania stają się za wysokie. Zwracają się wtedy do dóbr doczesnych, które da się osiągnąć i skosztować, bo „lepszy wróbel w garści niż gołąb na dachu”. Człowiek zwraca się ku sobie i wybiera dobra doczesne zamiast tych religijnych – niepewnych i nieuchwytnych. Gdy Kościoły zrozumieją ten prosty mechanizm odchodzenia od religii – zauważa Francuz – przestaną się oburzać i ich piętnować, bo współczesne pogaństwo nie odrzuca Kościoła, tylko odsuwa go na bok. De Coubertin, przedstawiając genezę religii i pogaństwa, pokazuje, że są to tylko różne sposoby przeżywania życia i w żaden sposób jeden nie jest lepszy od drugiego – jest po prostu inny. Dalej pisze, iż

nie można czynić komuś wyrzutów z tego powodu, że nie wierzy. Tego właśnie rodzaju zarzuty zaowocowały w przeszłości nietolerancją i prześladowaniem niewierzących, a pokój Boży nie może panować w Państwie, w którym głoszone by otwarcie, że wiara i uczynki – to jedno³⁹.

Apel ten jest powtórzeniem liberalistycznego programu zepchnięcia religii do poziomu sfery prywatnej, indywidualnej sprawy jednostki.

³⁷ *Ibidem*, s. 27.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, s. 29.

W perspektywie celu głównego niniejszej pracy ważne dla nas są następujące słowa francuskiego barona: „Ale czyż ewolucja (...) nie upoważnia nas do wiary w to, że świat zmierza ku nowemu stanowi rzeczy: religia bez Kościołów lub przynajmniej Kościoły bez księży, bez katechizmu, bez obrzędów?”⁴⁰. Słowa te są reminiscencją poglądów Comte’a i zapowiadają możliwość istnienia religii bez objawienia, za to wypełnionych ceremoniałami, symbolami i rytuałami. Skoro religia jest dla de Coubertina niczym więcej niż wspólnotą ludzi zgromadzonych wokół „rzeczy świętych”, które w Durkheimowskim znaczeniu zostały wyciągnięte ze sfery profanum i wprowadzone do sfery sacrum, to zgodnie z poświęcenią wiarą w moc kreacyjną ludzkiego umysłu można zaprojektować świecką religię, która będzie odpowiadała naturalnym instyktom i potrzebie przynależności do wspólnoty, a dodatkowo wolną od hermetyczności, zacofania i ciasnoty umysłu właściwej religiom objawionym.

Podsumowując poglądy de Coubertina na kwestie religii jako takiej, można go umieścić w gronie filozoficznych apologetów religii, w typie laickim (ateistycznym). Owszem, jest zagorzałym przeciwnikiem Kościoła rzymskokatolickiego, ale ostrze jego krytyki spada na jego wymiar instytucjonalny, zaangażowanie w politykę, zbyt ciasny mariaż z tronem i sprzeniewierzenie się Ewangelii. Nie krytykuje samej religijności, która jest wpisana w ludzką naturę i jako taka jest dla niego niezniszczalna. Z pewnością de Coubertin nie jest krytykiem religii typu wolterowskiego, marksistowskiego czy nietzscheańsko-freudowskiego. Poszukiwanie wspólnego uniwersalnego źródła religii zbliża go bardziej do Constanta, tyle że nie mówił o „uczuciu religijnym”, lecz o powszechnym „kulcie zmarłych”.

ŚWIECKA RELIGIA SPORTOWCA

Sakralizacja sportowego agonu i samego zawodnika nie była wymysłem nowożytnej myśli de Coubertina. Współczesny olimpizm ukształtował się na kanwie starożytnych wzorów antycznej Olimpii i rozgrywanych tam igrzysk olimpijskich. J. Lipiec, autor *Pożegnania z Olimpią* (2007), pisał, że

w przypadku obydwu epok wystąpił, jak się wydaje, ten sam mechanizm ideologizacji i sakralizacji sportu jako domeny boskiej, heroicznej, szlachetnej, po prostu: lepszej części natury ludzkiej. We wszystkich znanych nam wcześniej społeczeństwach pojawiały się – w ślad za odkryciem swoistej potęgi i aksjologicznej rangi cielesności – tendencje do ich wyróżnienia w sposób nadzwyczajny (niecodzienny, niepowszedni, świąteczny), bądź to w obrębie już istniejących religii (jak w Grecji antycznej), bądź to w nadaniu sportowi własnej, parareligijnej oprawy obrzędowej oraz absolutyzacji jej wartości i kanonów. Ten drugi przypadek wystąpił w kreacji nowożytnego olimpizmu. Procesowi jego tworzenia, krzepnięcia i ekspansji sprzyjały: idealistyczne prądy w myśli końca XIX wieku, kryzys w kulturze XX wieku i pośpieszne poszukiwanie antidotum w jedności uniwersalnej, ostatecznie załamanie się tradycyjnej, autorytarnej formacji etycznej i tęsknota do

⁴⁰ *Ibidem*.

utraconego raju wartości prostych i pewnych, a także osobiste cechy romantycznej osobowości Coubertina i jego kontynuatorów, z wyższego niż pozytywistyczno-utilitytarne piętra aksjospfery, i znalazł je właśnie w reminiscencjach starogreckiego mitu olimpijskiego, dodajmy, po odpowiednim przykrojeniu treści i stosownym makijażu formy doskonale odpowiadającej zapotrzebowaniu człowieka naszych czasów⁴¹.

Kluczowym fragmentem w tym cytacie jest ten dotyczący przystosowania ideologii igrzysk do realiów kulturowych przełomu XIX i XX wieku. Realia te już zostały wcześniej opisane i wynika z nich, że sakralizacja nowożytnych igrzysk olimpijskich – na wzór agonów starożytnych – nie zmieściłaby się w ramy ówczesnego światopoglądu. Niegdyś igrzyska były święte, a w ich ramach – sama sportowa rywalizacja i olimpijczyk, bo były częścią religijnych obrzędów. Świętość agonów była jednak tylko pewnym awansem, świętością odbitą. B. Urbankowski nazwał to „sakralnością drugiego rzędu uzyskiwaną dzięki oprawie zawodów. Patronat Zeusa z Olimpi i Ateny (nad igrzyskami panatenajskimi), obrzędy religijne towarzyszące igrzyskom, udział poetów, obecność władców, a dopiero na końcu wyczyn zawodników tworzyły wokół olimpiad ową mistyczną aurę”⁴². Cel rozgrywania nowożytnych igrzysk miał być zgoła inny. Już nie agonem sportowym czczono pozaziemskie byty, ale sam sportowiec ze swoim potencjałem fizycznym i duchowym zastąpił na ołtarzach bogów, sam będąc przedmiotem kultu i admiracji zgromadzonej widowni. Sportowcy niczym kapłani nowej świeckiej religii, oddając hołd mocy człowieka, odprawiali swe rytuały, rywalizując o miano olimpijczyka.

W *Atletyce w nowoczesnym świecie a igrzyskach olimpijskich* (1895) de Coubertina czytamy: „Sport współczesny jest bogatszy, a zarazem uboższy od sportu starożytnego. Jest bogatszy o doskonalszą aparaturę... ale jest uboższy o podstawy filozoficzne, o wzniosłe cele, o całą atmosferę religijno-patriotyczną, która przepajała dawne uroczystości młodzieżowe”⁴³. Tę diagnozę chyba można nazwać punktem wyjścia do pracy nad uczynieniem olimpizmu czymś więcej niż sportem – religią sportowca. Niegdyś ścisły związek sportu i religii przez ponad 15 wieków z powodzeniem gromadził i jednoczył Greków na jednym olimpijskim stadionie. Teraz przyszła pora na nową świecką religię – olimpizm, aspirujący do bycia globalną doktryną filozoficzno-religijną.

Geneza użycia przez de Coubertina określenia *religio athletae* nie jest dobrze znana. Jak sam pisał, pojęcie to podsunęli mu m.in. pisarze francuscy – Henry de Montherlant (1895–1972) oraz Joseph Kessel (1898–1979)⁴⁴. Z kolei A. Krüger

⁴¹ J. Lipiec, *Pożegnanie z Olimpią*, Kraków 2007, s. 51–52.

⁴² B. Urbankowski, *Antropologia filozoficzna i ogólna teoria sportu. Kierunki poszukiwań*, [w:] *Kultura fizyczna i społeczeństwo. Studia teoretyczno-metodologiczne*, red. Z. Krawczyk, Warszawa 1976, s. 130–131.

⁴³ P. de Coubertin, *Atletyka...*, s. 19.

⁴⁴ Idem, *Legends*, [w:] *Pierre de Coubertin: Olympism. Selected Writings*, ed. N. Müller, Lausanne 2000, s. 747.

sugeruje, że de Coubertin mógł zapożyczyć je od Arthura A. Lyncha (1861–1934), autora tomu wierszy zatytułowanego *Religio athletae* (1895)⁴⁵. Krüger nie znalazł jednak w pismach de Coubertina wzmianki o Lynchu ani żadnej jego książki w spisie dzieł zgromadzonych w bibliotecze wskrzesiciela igrzysk; co więcej, nie znaleziono też żadnej ich wspólnej korespondencji, ale mimo to jest przekonany, że mogli się znać. Swoje przypuszczenie uzasadnia faktem występowania licznych podobieństw. Lynch podzielał ideał mężczyzny de Coubertina zawarty w łacińskiej formule *mens sana in corpore lacertoso*. Obaj dzielili miłość do sportu oraz zainteresowanie psychologią. Zнали starożytne igrzyska olimpijskie oraz wpływ sportu na edukację w brytyjskich college'ach i szkołach publicznych. Byli w tym samym wieku (de Coubertin był dwa lata młodszy) i pracowali jednocześnie w Paryżu i Londynie, wygłaszali wykłady w tych samych organizacjach, pracowali nad tym samym zjawiskiem sportu i mieli wielu wspólnych znajomych. Krüger brak powołania się na prace Lyncha przez de Coubertina czy też brak wspomnienia o nim w autobiografii tłumaczy właściwym dla Francuza niepowoływaniem się w publikacjach na źródła inspiracji.

We wstępie niniejszej pracy przywołano *Filozoficzne podstawy nowożytnego olimpizmu* (1935) de Coubertina, w którym nazwał olimpizm „religią sportowców”. Nie był to pierwszy raz, kiedy użył tego określenia. W 1929 roku w „Biuletynie Międzynarodowego Biura Pedagogiki Sportowej” opublikował bowiem tekst pt. *Religio athletae*⁴⁶. Tłumaczył w nim dwa sposoby rozumienia aktywności sportowej: jako indywidualną aktywność fizyczną służącą pomnażaniu zdrowia i zwiększaniu siły; jako zorganizowaną rywalizację. Zwracał szczególną uwagę na ten drugi wymiar sportu, z którym wiążą się konkretne zagrożenia. Społeczeństwa funkcjonują na zasadzie rywalizacji, co może prowadzić do niebezpieczeństwa korupcji, nieuczciwej gry, prowokacji, zazdrości, próżności i nieufności. Aby temu zaradzić, trzeba zaproponować światu pewną przeciwwagę, którą podpowiadają starożytni Grecy. Regulatorem ich rywalizacji była Olimpia, która uświęciła sport narodowym sentymentem. Sport w Olimpii pozostawał czysty i wspaniały, bo reprezentanci polis przystępowali do gry w duchu religijnej czci. Wokół nich gromadzili się ludzie literatury i sztuki „gotowi świętować zwycięstwo siły i mięśni”⁴⁷. De Coubertin, próbując wskazać różnice pomiędzy rywalizacją w ramach igrzysk olimpijskich a mistrzostwami świata, przytoczył religijno-narodowy motyw jednoczący zwykle zwaśnione antyczne greckie polis. Był nim kult wspólnych bogów oraz poczucie przynależności do kultury helleńskiej. Projektując nowożytne igrzyska olimpijskie, poszukiwał podobnych czynników jednoczących

⁴⁵ A. Krüger, *The Origins of Pierre de Coubertin's Religio Athletae*, „Olympika” 1993, vol. 2, s. 91–102.

⁴⁶ P. de Coubertin, *Religio athletae*, „Bulletin du Bureau International de Pédagogie Sportive” 1929, no. 1, s. 5–6.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 6.

ludzi, tyle że uwzględniających demokrację i internacjonalizm. W innym miejscu de Coubertin pisał, że tym, co łączy starożytne i nowożytne igrzyska olimpijskie, jest ten sam duch religijny, którego antyczni atleci znali znaczenie, a współcześni sportowcy jeszcze go nie zrozumieli⁴⁸.

Te i wiele innych przykładów nazwania olimpizmu religią stało się przyczyną wielu krytycznych uwag współczesnych badaczy olimpizmu. Najczęściej opierały się one na nałożeniu kryteriów nazwania czegoś religią, właściwych dla religii objawionej. I. Jirásek uważa, że pokazując więź nowoczesnego sportu z antycznymi igrzyskami olimpijskimi i ich religijną podstawą, de Coubertin chciał wprost przenieść tę majestatyczną i imponującą treść do współczesnego olimpizmu. Jirásek pyta, czy sport może być prawdziwą religią i od razu odpowiada, że nie mamy prawa używać takiego określenia, bo odmienne warunki społeczne i styl nowożytnego życia oraz sekularyzacja to uniemożliwiają. W związku z tym sportowiec nie może być „kapłanem religii mięśni”. Sugeruje, że możemy używać terminu *religio athletae* jedynie w przenośni – jako metafory dla ilustracji idei, a de Coubertin użył jej tylko w celu opisanie niereligijnej duchowości sportu⁴⁹. Wielu badaczy uważa, że „religii sportowca” – jako części ideologii olimpizmu – nie powinno się rozważać w kontekście religijnym, gdyż odnosi się tylko do wartości moralnych sportu⁵⁰. Zdarzają się też głosy bardziej krytyczne, mające olimpizm za bałwochwalstwo⁵¹. Generalnie używa się argumentów, że prawdziwa religia przejawia się świętością, transcendencją i czymś w roli boga. Sport nie spełnia tych warunków, zatem de Coubertin nie mógł ustanowić nowej religii sportu. Dostrzec można jedynie quasi-religijne elementy, głównie w postaci rytualnych ceremonii, przysięg i symboli.

Literatura dotycząca relacji religii i sportu jest obszerna, lecz nie ma tu miejsca na jej szersze omówienie. Zresztą nie ma takiej potrzeby, bo w rozumowaniach tego typu kryją się dwa rodzaje błędu.

Pierwszy błąd – jak już wcześniej wspomniano – dotyczy nieuprawnionego przykładania rozumienia religii jako systemu wierzeń o bytach transcendentnych do świeckiej religii de Coubertina. Oczywiście wspomniani autorzy prezentują definicje operacyjne, podług których oceniają *religio athletae*, ale jest to błąd metodologiczny. Religia i olimpizm de Coubertina nie mają nic wspólnego z chrze-

⁴⁸ Idem, *Legends...*, s. 747.

⁴⁹ I. Jirásek, *Religion, Spirituality, and Sport: From Religio Athletae Toward Spiritus Athletae*, „Quest” 2015, vol. 67, no. 3, s. 290–299.

⁵⁰ V. Girginov, J. Parry, *The Olympic Games Explained: A Student Guide to the Evolution of the Modern Olympic Games*, London 2005; J. Parry, *The Religio Athletae, Olympism and Peace*, [w:] *Sport and Spirituality: An Introduction*, eds. J. Parry, S. Robinson, N. Watson, M. Nesti, London 2007, s. 201–214.

⁵¹ J. Moltmann, *Olympism and Religion*, [w:] *Report of the 20th Session of the International Olympic Academy at Olympia*, ed. O. Szymiczek, Athens 1981, s. 81–88.

ścijańskim poglądem na temat religii i wiary. W pierwszej części pracy zdefiniowano sposób rozumienia religii przez de Coubertina właściwy dla francuskiej myśli pozytywistycznej XIX wieku. To koncept świeckiej religii jest właściwym odniesieniem do olimpizmu, a nie kryteria religii objawionej. V. Girginov i J. Parry, którzy piszą, że *religio athletae* w gruncie rzeczy opisuje jedynie wartości moralne sportu⁵², mają rację w tym sensie, że de Coubertin religię rozumie jako odpowiedź na moralne potrzeby jednostek i dla niego religia pełni funkcję integrującą dane społeczeństwo wokół wspólnego ideału etycznego zwanego bogiem.

Drugi błąd polega na kwerendzie piśmiennictwa restauratora igrzysk jedynie według słów kluczowych, takich jak: religia, *religio athletae*. Ostatnia część tej pracy będzie służyła opisaniu kontekstu użycia przez de Coubertina tego określenia oraz przedstawieniu rzeczywistego celu stworzenia nowej świeckiej religii. Tam właśnie ujawnia się znaczenie i sens *religio athletae*.

W literaturze olimpijskiej najczęściej za genezę idei pokoju w olimpiźmie uznaje się Coubertinowską fascynację antyczną ekecheirią – pokojem bożym ogłaszającym w związku z rozgrywanymi kolejnymi igrzyskami olimpijskimi. Propagatorem innego sposobu wyjaśnienia pacyfistycznego wymiaru ideologii olimpijskiej jest D.R. Quanz⁵³, wiążący ją z celami działalności ogólnoswiatowego ruchu pokojowego. O tym pokrewieństwie pisali później również C. Koulouri⁵⁴, N. Müller⁵⁵, J. Krieger⁵⁶ oraz K. Płoszaj i W. Firek⁵⁷. W opinii Quanza rzeczywistym głównym celem restauracji antycznych agonów był pokój między narodami. Tę ukrytą intencję de Coubertin miał zdradzić wiele lat później, pisząc, że cel ten pierwotnie nie został zauważony, bo sam wolał go ukrywać przed sportowcami, aby ich nie zrazić.

Realizacja pacyfistycznego globalnego projektu olimpijskiego wymagała stworzenia platformy dialogu międzynarodowego na tyle uniwersalnej, aby jednoczyć reprezentantów różnych kultur i religii. Z pierwszej części tej pracy

⁵² V. Girginov, J. Parry, *op. cit.*

⁵³ D.R. Quanz, *Civic Pacifism and Sports-Based Internationalism: Framework for the Founding of the International Olympic Committee*, "Olympika" 1993, no. 2, s. 1–23; idem, *Formatting Power of the IOC: Founding the Birth of a New Peace Movement*, "Citius, Altius, Fortius" 1995, vol. 3, no. 1, s. 6–16.

⁵⁴ C. Koulouri, *Olympic Games, Olympism and Internationalism: A Historical Perspective*, 2009, <https://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/16836/2/070inv01001.pdf> (dostęp: 18.11.2024).

⁵⁵ N. Müller (ed.), *op. cit.*; idem, *Olympic Education: University Lecture on the Olympics*, 2004, https://library.olympics.com/Default/doc/SYRACUSE/208993/olympic-education-norbertmuller?_lg=en-GB (dostęp: 18.11.2024).

⁵⁶ J. Krieger, *Internationalism at the Youth Olympic Games*, [w:] *Pierre de Coubertin and the Future: CIPC-Symposium, Lausanne, 24–25 January 2014*, eds. S. Wassong, N. Müller, J.L. Chappelet, Kassel 2016, s. 243–254.

⁵⁷ K. Płoszaj, W. Firek, *Międzykulturowa edukacja olimpijska*, Warszawa 2018.

wiemy, że najtrwalszym spoiwem integrującym dowolną społeczność jest wspólnota religijna (moralna). Nie nadaje się do tego żadna religia dogmatyczna, bo doświadczenie wojen religijnych nie najlepiej świadczy o ich pokojotwórczym potencjale. W najlepszym przypadku na zasadzie tolerancji żyją one obok siebie, nigdy razem, to raczej *modus vivendi* niż trwałe pokój. W związku z tym jeśli de Coubertin chciał znaleźć platformę porozumienia ponadnarodowego, ponadwyznaniowego, ponadkulturowego, musiał zgromadzić ludzi wokół idei prostych, wartości wolnych od uzasadnień religijnych, moralności wolnej od dogmatyzmu, najlepiej wywiedzionych z ludzkiego rozumu. W efekcie zaproponował światu igrzyska sportowe i nadbudował je aksjologicznie doktryną wzajemnego szacunku rozumianą jako wyższa forma tolerancji. Zasada wzajemnego szacunku miała postać kantowskiego imperatywu kategorycznego i wymagała postawy aktywnej, wychodzącej naprzeciw drugiemu człowiekowi, wymuszając wzajemne poznanie się. Szacunek jest możliwy według Francuza tylko wśród tych, którzy się znają. W odróżnieniu od fundamentów pokoju budowanego na koncepcjach religijnych i geograficznych itd. jest on uniwersalny i stanowi jedyną prawdziwą podstawę pokoju⁵⁸. Kiedy już de Coubertin znalazł fundament uniwersalnej moralności, zdolnej przekraczać bariery kulturowe, zaproponował światu igrzyska olimpijskie mające na celu intensyfikowanie spotkań międzyludzkich. Jednoczącym elementem miała być „religia sportowca”, czerpiąca wartości moralne i duchowe ze wszystkich kultur świata⁵⁹. Powołał do życia igrzyska – święto sportu i święto ludzkości zgromadzonej wokół uniwersalnego ołtarza sportu; święto człowieka zmagającego się z drugim człowiekiem i samym sobą, występujących pod jednym sztandarem spuścizny starożytnej cywilizacji i symbolu pięciu splecionych kół układających się w łańcuch ogólnoludzkich ideałów i wartości.

O potencjale drzemącym w kontaktach międzyludzkich stymulujących rozwój społeczny i budujących pokój dowiedział się jeszcze od F. Le Playa i Taine'a. W duchu Durkheimowskim uważał religię za formę zbiorowej świadomości, która sport wprowadziła w obszar sacrum, przekuwając wspólne wartości i praktyki sportowe w idee olimpijską – *religio athletae*. Rozwijający się ogólnoswiatowy ruch sportowy stworzył przestrzeń aksjologiczną, której nie mogła zagospodarować żadna moralność religijnej proveniencji. *Religio athletae* to nowa świecka (antymetafizyczna) religia zaproponowana sportowcom i całej „olimpijskiej rodzinie”. W wymiarze teoretycznym zapewne niezbyt dobrze opisana, za to znakomicie sformułowana w wymiarze praktycznym. De Coubertin nie szczędził pióra i dokładał wszelkich starań, aby igrzyska olimpijskie obudować szeregiem symboli, rytuałów i obyczajów zbiorowych, wierząc, że tak najlepiej nada abstrakcyjnej wspólnocie namacalną rzeczywistość. Dlatego igrzyska rozpoczyna majesta-

⁵⁸ P. de Coubertin, *Filozoficzne podstawy...*, s. 580.

⁵⁹ W. Lipoński, *Olimpizm dla każdego*, Poznań 2000, s. 23.

tyczna ceremonia otwarcia: uroczyste hymny, szczerze przysięgi i gesty, składające się wespół na swoistą sportową liturgię.

PODSUMOWANIE

W refleksji nad religią dominują dwa główne pytania. Jedno dotyczy źródeł religii, a drugie – jej funkcji w społeczeństwie. W tekstach de Coubertina znajdujemy odpowiedzi na oba pytania, przy czym to drugie jest dla niego ważniejsze, gdyż wiąże się z praktyczną działalnością założonego przez niego Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego zarządzającego ruchem olimpijskim. Żył „w epoce gasnących wiar”, ale nie gasnących religii, choć jej pozytywistyczne pojmowanie było dalece odmienne od tego, co zwykle tak nazywano. De Coubertin był reprezentantem ateistycznej (antymetafizycznej) apologetyki religii, która uznawała co prawda religijność jako cechę niezniszczalną w człowieku, lecz opis fenomenu religii mieścił się w świecie zjawisk naturalnych. Wydukowany w nurcie francuskiego pozytywizmu, programowo był przeciwnikiem Kościoła rzymskokatolickiego. Krytykował zarówno filozofię chrześcijańską (szczególnie deprecjację ciała), sprzeniewierzenie się Ewangelii, zbytni związek ołtarza z tronem, jak i sprzyjanie monarchii i porewolucyjne ruchy reakcjonistyczne. Nie nazywał religii reliktem przeszłości, bo opiera się ona na powszechnym lęku człowieka przed śmiercią i nadziei na życie wieczne. W epoce, w której wiedza zasłoniła ołtarze, a wiara zamieniła się w kult wiedzy, pytał: Co dać ludziom zamiast moralności dotąd zarezerwowanej dla Kościołów? Ta społeczna diagnoza doprowadziła go do stworzenia medium niosącego światu uniwersalne wartości, ufundowane na powszechnym zainteresowaniu sportem i racjonalnej doktrynie wzajemnego szacunku. Igrzyska olimpijskie, obudowane całym zestawem wartości, ceremoniałów i symboliką, miały stać się nową świecką religią, zagospodarowującą przestrzeń wartości wyrysowanej przez olimpijski internacjonalizm. Ta świecka religia została nazwana religią sportowca (*religio athletae*) i była religijnym kultem ludzkości.

Olimpijski pacyfizm wymagał utworzenia platformy jednoczącej przedstawicieli różnych kultur, religii i narodów wokół wspólnych wartości, na których można było budować pokój społeczny. Dla de Coubertina tworzenie więzi międzyludzkiej odpowiadającej religijnej naturze człowieka musiało być wolne od hermetyczności Kościołów i religijnego dogmatyzmu. Projekt olimpijski, zataczając coraz szersze geograficzne kręgi, szybko stał się ruchem globalnym zdobywającym coraz liczniejsze grono szczerych „wyznawców”.

Niechęć de Coubertina do Kościoła spotkała się oczywiście z negatywną odpowiedzią drugiej strony. Kościół przez długie lata wyrażał co najmniej ambiwalentną postawę wobec idei olimpijskiej. Ich spór dotyczył dwojakich spraw: samej filozofii olimpijskiej (konceptji człowieka, stosunku do ciała, liberalnych

wartości) oraz aspektu politycznego. Nie bójmy się tego nazwać walką o rząd dusz i konfliktem interesów. Nazwanie olimpizmu religią musiało podnieść larum wśród tradycjonalistycznie myślących badaczy i historyków ruchu olimpijskiego, zupełnie tak jakby olimpijczyk i towarzyszący mu kibice wraz z akcesem do olimpijskiej rodziny mieli się zrzec pierwotnej tożsamości religijnej, co prawdą oczywiście nie jest. *Religio athletae* to koncept intelektualny, który równie dobrze można by nazwać „duchem sportu”. W gruncie rzeczy to zbiór specyficznych wartości składających się na etyczny ideał – nazwanych religią, bo w ten sposób religię pojmował de Coubertin i jego nauczyciele.

BIBLIOGRAFIA

Literatura

- Alkemeyer T., *Die Wiederbegründung der Olympischen Spiele als Fest einer Bürgerreligion*, [w:] *Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne*, hrsg. v. G. Gebauer. Frankfurt am Main 1996.
- Constant B., *O religii*, Warszawa 2007.
- Coubertin P. de, *Atletyka w nowoczesnym świecie a igrzyska olimpijskie*, [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, red. G. Młodzikowski, Warszawa 1994.
- Coubertin P. de, *Filozoficzne podstawy nowożytnego olimpizmu*, „Kultura Fizyczna” 1986, nr 11–12.
- Coubertin P. de, *Legends*, [w:] *Pierre de Coubertin: Olympism. Selected Writings*, ed. N. Müller, Lausanne 2000.
- Coubertin P. de, *Miasto przyszłości – odezwa do proletariatu*, „Kultura Fizyczna” 1988, nr 7–8.
- Coubertin P. de, *Notes sur l'éducation publique*, Paris 1901.
- Coubertin P. de, *Przemówienie na Kongresie Paryskim w roku 1894*, [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, red. G. Młodzikowski, Warszawa 1994.
- Coubertin P. de, *Religio athletae*, „Bulletin du Bureau International de Pédagogie Sportive” 1929, no. 1.
- Coubertin P. de, *Schule, Sport, Erziehung. Gedanken zum öffentlichen Erziehungswesen*, Schorndorf 1972.
- Coubertin P. de, *Szacunek wzajemny*, [w:] *Pierre de Coubertin. Przemówienia. Pisma różne i listy*, red. G. Młodzikowski, Warszawa 1994.
- Coubertin P. de, *Szacunek wzajemny, cz. I*, „Kultura Fizyczna” 1989, nr 5–6.
- Delsol C., *Czym jest człowiek?*, Kraków 2011.
- Duby G., Mandrou R., *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*, Warszawa 1965.
- Firek W., *Filozofia olimpizmu Pierre'a de Coubertina*, Warszawa 2016.
- Girginov V., Parry J., *The Olympic Games Explained: A Student Guide to the Evolution of the Modern Olympic Games*, London 2005.
- International Olympic Committee, *Olympic Charter*, Lausanne 2024.
- Jiràsek I., *Religion, Spirituality, and Sport: From Religio Athletae Toward Spiritus Athletae*, „Quest” 2015, vol. 67, no. 3. DOI: 10.1080/00336297.2015.1048373
- Kehrer G., *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 2006.
- Koch A., *Pierre de Coubertin and His Relation to the Catholic Church*, [w:] *Begegnung. Schriftenreihe zur Geschichte der Beziehung zwischen Christentum und Sport*, hrsg. v. W. Schwank, A. Koch, Bd. 5, Aachen 2005.
- Krieger J., *Internationalism at the Youth Olympic Games*, [w:] *Pierre de Coubertin and the Future: CIPC-Symposium, Lausanne, 24–25 January 2014*, eds. S. Wassong, N. Müller, J.L. Chapellet, Kassel 2016.

- Krüger A., *The Origins of Pierre de Coubertin's Religio Athletae*, "Olympika" 1993, vol. 2.
- Lipiec J., *Pożegnanie z Olimpią*, Kraków 2007.
- Lipoński W., *Olimpizm dla każdego*, Poznań 2000.
- McGuire M., *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012.
- Moltmann J., *Olympism and Religion*, [w:] *Report of the 20th Session of the International Olympic Academy at Olympia*, ed. O. Szymiczek, Athens 1981.
- Müller N. (ed.), *Pierre de Coubertin: Olympism. Selected Writings*, Lausanne 2000.
- Parry J., *The Religio Athletae, Olympism and Peace*, [w:] *Sport and Spirituality: An Introduction*, eds. J. Parry, S. Robinson, N. Watson, M. Nesti, London 2007. DOI: 10.4324/9780203938744
- Płoszaj K., Firek W., *Międzykulturowa edukacja olimpijska*, Warszawa 2018.
- Quanz D.R., *Civic Pacifism and Sports-Based Internationalism: Framework for the Founding of the International Olympic Committee*, "Olympika" 1993, no. 2.
- Quanz D.R., *Formatting Power of the IOC: Founding the Birth of a New Peace Movement*, "Citius, Altius, Fortius" 1995, vol. 3, no. 1.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2007.
- Urbankowski B., *Antropologia filozoficzna i ogólna teoria sportu. Kierunki poszukiwań*, [w:] *Kultura fizyczna i społeczeństwo. Studia teoretyczno-metodologiczne*, red. Z. Krawczyk, Warszawa 1976.
- Yinger M., *Socjologiczna teoria religii*, [w:] *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków 2011.
- Zuchora K., Daszkiewicz T. (red.), *Pierre de Coubertin. Etiudy olimpijskie o nadziei i pięknie*, Warszawa 2001.

Źródła internetowe

- Koulouri C., *Olympic Games, Olympism and Internationalism: A Historical Perspective*, 2009, <https://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/16836/2/070inv01001.pdf> (dostęp: 18.11.2024).
- Müller N., *Olympic Education: University Lecture on the Olympics*, 2004, https://library.olympics.com/Default/doc/SYRACUSE/208993/olympic-education-norbert-muller?_lg=en-GB (dostęp: 18.11.2024).

ABSTRACT

The main aim of the paper is to clarify the meaning of *religio athletae* on the basis of an analysis of Pierre de Coubertin's philosophical views and his understanding of religion. The first part presents Olympism as a result of the organizational activity of the restorer of the Olympic Games, followed by a discussion of the nature of the era of late French positivism, in which he scientifically and philosophically grew up. Particular attention is paid to the attitude of the French intellectual elite towards religion and the Catholic Church, and the concept of secular religion is defined. Then, de Coubertin's works and his socio-philosophical views on religion are analyzed. On this basis, he is assigned to the current atheistic apologetics of religion. The second part explains Coubertin's understanding of the "athlete's religion", which was part of the global Olympic project intended to serve as a platform for international understanding, and a brief discussion is held with opponents of calling Olympism a religion.

Keywords: religion; *religio athletae*; Olympism; Olympic Games; Pierre de Coubertin