УДК 316.286 : 159.955.4

У.П. Люкевіч
канд. філас. навук, дац., дац. каф. спартыўных дысцыплін
Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.С. Пушкіна
e-mail: lucul@brsu.brest.by

СПОРТ У САЦЫЯЛЬНАЙ ПРАСТОРЫ XX СТ.: ФІЛАСОФСКА-КУЛЬТУРАЛАГІЧНЫЯ РЭФЛЕКСІІ

XX ст. стала знакавым у працэсе станаўлення, развіцця і распаўсюджвання спорту ў сацыякультурнай прасторы грамадства. Зразумела, што абысціся без філасофскага асэнсавання і абгрунтавання гэтага феномена ў сістэме агульначалавечай культуры было немагчыма. Таму тагачасныя інтэрпрэтацыі спорту грунтаваліся пераважна на герменеўтычна-духоўных традыцыях, якія ўтрымліваліся галоўным чынам у эсэістычных па змесце ўяўленнях. Шматузроўневы аналіз з боку філасофіі спорту ў сістэме культуры вядзе да таго, што сам спорт, хоць і павінен разглядацца ўласна як гістарычна-грамадскі феномен і поле навуковай дзейнасці, не з'яўляецца нечым першасным, тым, што выяўляецца ў гульні. Гэта, больш верагодна, адпаведная форма дыферэнцыяцыі ў рухавай культуры нашага комплекснага і складанага грамадства. Знайсці дакладную дэфініцыю спорту даволі праблематычна, калі браць пад увагу тое, што вымярэнне цяперашняга часу адбываецца пад знакам плюралізму.

Уводзіны

Філасофія спорту асабліва імкліва стала развівацца ў апошняй трэці XX ст. У ёй знайшла працяг асноўная супярэчлівая праблематыка філасофіі ўвогуле, так што даволі складана даць яе цэласны вобраз. Нягледзячы на наяўную з пачатку веку цікавасць філасофіі да тэмы спорту, толькі напрыканцы яго сталі магчымымі спробы стварыць самастойную філасофію спорту. Найперш тут трэба адзначыць нямецкіх навукоўцаў Ханса Ленка і Ома Групэ, якія акрэслілі стрыжнявыя лініі недагматычнай і блізкай да практыкі і плюралістычнай філасофіі спорту і адначасова абазначылі яе найбольш слабыя месцы.

Пасля навуковага кангрэсу, прысвечанага Алімпійскім гульням у Мюнхене 1972 г., Х. Ленк канстатаваў, што філасофія спорту ёсць не чым іншым, як «белай плямай на мапе духу» [19, s. 7], што павінна было б здзівіць, калі звярнуць увагу на значэнне спорту ў век тэхнікі. Паводле Х. Ленка, наяўныя (перш за ўсё ў Германіі) інтэрпрэтацыі спорту пераважна арыентаваліся на герменеўтычна-духоўныя навуковыя традыцыі і былі напісаны пераважна эсэістычна. Яны не ў стане адпавядаць комплекснаму, як індывідуальнаму, так і грамадскаму, феномена спорту. Гэта таксама датычыцца і нешматлікіх метафізічна-экзістэнцыялісцкіх манаграфій [26], якія, нягледзячы на значныя набыткі, па прычыне занадта індывідуалістычнай манеры разгляду недастаткова аддавалі належнае грамадскім імплікацыям спорту.

Калі ў кайзераўскай і нацыянал-сацыялісцкай Германіі спорт быў пераважна мэтавай сістэмай для стварэння «мужчынскіх дабрачыннасцей, барацьбы, дысцыпліны, паслухмянасці, падпарадкавання» і г.д., то пасля Другой сусветнай вайны маятнік рушыў у процілеглы бок: сталі сцвярджаць, што ў абліччы спорту знаходзіць нішу бязмэтавая дзейнасць дзеля самой сябе [6, s. 17–18] альбо існуе абшар «свабоднага дзеяння», што вынікае з ідэалістычнага імпэту прымяняць гульню як найвышэйшую катэгорыю чалавечага быцця (т.зв. «інстынкт гульні» Ф. Шылера). Такім чынам, тлумачэнне адбывалася ў межах расцягнутага паняцця гульні «культура як гульня» альбо і наогул «гульня як сусветны сімвал», дзе дыскусія павінна ісці пра «гульню Бога» ці нават «Абсалютнага духу», пра «Усё» альбо «Нішто» [1].

Філасофія спорту ў вымярэнні культурнай парадыгмы

У 1960-я гг. хутка набіраў сілу неамарксісцкі рух, які аспрэчыў права на існаванне спорту як самастойнай сферы жыцця і бачыў у ім адно толькі падваенне рэпрэсіўнай сістэмы прымусу капіталістычна-індустрыяльнага свету працы альбо дэфармаваную на капіталістычны лад форму гульні. З-за сваёй абсалютысцкай і аднабаковай манеры бачання гэтая плынь сваімі манёўрамі сябе загнала ў кут.

Аднак неамарксісцкая крытыка спорту дасягненняў мела каталітычны эфект на развіццё новай філасофіі спорту. Так, Х. Ленк паспрабаваў у аднолькавай ступені пазбегнуць абедзвюх крайніх пазіцый: эсэнцыялісцка-ідэалістычнай трактоўкі існасці і неамарксісцкай тэорыі маніпулявання і прыстасавання спорту пры капіталізме. Шляхам адэкватнага функцыянальнага аналізу і сістэмнага філасофскага абгрунтавання комплекснага антраполага-грамадскага феномена спорту, у прыватнасці шляхам разважанняў на прадмет вартасна вызначанай праблематыкі поспеху з маючымі да яе дачыненне пытаннямі сацыяльнай канкурэнцыі і спаборніцтва, роўнасці шанцаў, замеру і параўнальнасці спартыўных вынікаў і г.д., ён хацеў дасягнуць больш справядлівай ацэнкі спорту як з’явы і адначасова выправіць перакосы ў практыцы спорту.

Х. Ленк бачыў задачу глыбока аргументаванай філасофіі спорту перадусім у тым, каб здзейсніць крытычны аналіз спартыўна-ідэалагічных канцэпцый і іх філасофскіх перадумоў, каб супрацьдзейнічаць, з аднаго боку, прымітыўным глабальным тлумачэнням грамадства, а з другога – індывідуалістычна-філасофскім выкладкам. Х. Ленк хацеў пераадолець пазітывізм «ідэалогіі дадзеных» і паказаць, што гэтыя дадзеныя заўсёды маюць у сабе тэорыю, а тэарэтычныя канцэпцыі пастаянна адштурхоўваюць філасофію [18, p. 43].

Па праблеме антрапалогіі спорту О. Групэ таксама абвясціў патрабаванне плюралістычнага бачання, каб закончыць з аднабаковасцю філасофска-антрапалагічнай традыцыі спорту і яе зацыкленасцю на віталістычных, ірацыянальных, гарманістычных шаблонах трактоўкі [16, s. 187] і пракласці такім чынам дарогу да філасофіі спорту, якую можна было б прыняць усур’ёз [16, s. 187]. О. Групэ скептычна паставіўся да антрапалогіі, якая меркавала, што яна яшчэ ў стане рабіць выказванні пра ўсяго чалавека, пра яго існасць, каб дасягнуць такім чынам цэласнага, вольнага ад супярэчнасцей вобраза чалавека. Гарманістычным і ідэалістычным уяўленням пра існасць чалавека (найперш у тэорыі гімнастыкі і традыцыйнай тэорыі фізічнага выхавання) О. Групэ супрацьпаставіў дыферэнцыяваную антрапалогію, якая сур’ёзна ўспрымае тэзу пра плюралізм і «шматслойнасць» людской рэчаіснасці. Ён запатрабаваў адмежавання антрапалогіі ад глабальных выказванняў і адасаблення яе ўплыву на пэўныя прыватныя сферы чалавечай дзейнасці [16, s. 188].

Гэтыя папярэднія тэзісы да праграмы філасофіі спорту не страцілі сваёй актуальнасці і сёння. Больш за тое, яны ўмацавалі сваё становішча. Пры гэтым шлях філасофіі спорту напачатку XXI ст. адводзіць усё далей ад эмфатычна-апалагетычных катэгорый абсалютнасці. Перамагае выснова, што толькі плюралістычная канцэпцыя філасофіі спорту ў нейкай меры можа адпавядаць гістарычна-грамадскай з’яве «спорт». Пры гэтым філасофія спорту мусіць выканаць акт збалансавання, каб пазбегнуць спакус ірацыянальнага цэласнага разгляду і, наадварот, каб не ўпасці ў рэдукцыянізм ізаляваных манер аналізу альбо падкрэслівання асобных мадэляў. Ва ўмовах рацыяналізацыі, якая хутка расце, спецыялізацыі і тэхнізацыі ўсяго нашага жыцця, калі прыватныя навукі, якія амаль згубілі сябе ў джунглях квантытатыўнай экспансіі, якаснай дыверсіфікацыі, структурнай дэзынтэграцыі і функцыянальнай тэхнізацыі [23, s. 31], існуе патрэба ў спецыфічным філасофскім бачанні, што адпавядае свайму прадмету – «чалавеку ў спорце».

Філасофія спорту найперш азначае крытычную рэфлексію ў адказ на інтэрпрэтацыю феномена чалавека. Яе спецыфікай з'яўляецца тое, што яна мае «ламаную» прыроду: з аднаго боку, калі браць пад увагу «чалавечы індывід», яна маніфестуе яго амбівалентнае становішча паміж біялагічнай прыроднай вызначанасцю і духоўна-творчым быццём, а з другога – яна мусіць таксама рэфлексаваць ва ўзаемным стаўленні чалавека і сучаснага грамадства і супрацьлеглай скіраванасцю працэсаў [8]. Такім чынам, не адбываецца зацыкленасці на статычныя палярнасці (добры – дрэнны, прыгожы – агідны), а ўспрымаецца дынаміка-працэсавая дывергенцыя сучаснага грамадства, што фіксуецца ў паняццях. Спорт знаходзіцца недзе пасярэдзіне, на перакрыжаванні шляхоў грамадскасці, і павінен вытрымаць і вынесці ўсе супярэчнасці і антаганізм агульнасацыяльнай базавай сітуацыі. Таму філасофія спорту знаходзіцца ў канфрантацыі з сімпліфікацыйным мысленнем простых альтэрнатыў, дуалізмаў і дыхатамій, і яна адкрываецца для тых кірункаў, з якіх можа паўстаць развітая комплексная тэорыя спорту, што ўвязвае адзін з адным аспекты супярэчлівага.

Калі глядзець на развіццё спартыўна-філасофскай тэматыкі так, як яна ўспрымалася з пачатку мінулага стагоддзя, то можна заўважыць філасофскія карані гетэрагеннай прыроды – матывы герменеўтычных духоўных навук (прырода, дух) і фармальнай культурфіласофіі (індывідуалістычны і генералізацыйны метады, праблематыка вартасці). Яны вызначалі дыскусію гэтаксама, як і жыццёвыя філасофска-ірацыяналістычныя матывы (жыццё як абсалютны і невытлумачальны пункт апоры) альбо фенаменалагічнае бачанне (погляд на існасць і свет жыцця), а да іх яшчэ і моўна-аналітычныя прынцыпы, якія паходзілі з англасаксонскага абшару.

Зачын да «новай антрапалогіі», барацьба за новае разуменне феномена чалавека і яго цялеснасці ў 20-х гг. мінулага стагоддзя вызначаліся найперш патрэбай пераадолець рацыяналістычна абгрунтаваны Р. Дэкартам дуалізм *res cogitans* (думка, дух) і *res extensa* (цела), які паўстаў на пачатку Новага часу, і дапамагчы пазбавіцца скажэнняў, што выкліканы ў тым ліку і ім, разумення чалавечага быцця. Хоць сканструяваная Дэкартам субстанцыянальная, г.зн. непераадольная дыхатамія духу і цела насуперак духацэнтрычнаму Сярэднявеччу, прывяла да набыткаў у пазнанні (бо цела цяпер можна было разглядаць як велічыню аўтаномную, прынцыпова роўнавялікую мысленню), але ў тым самым маштабе яна прынесла з сабой ідэалістычнае звужэнне ў выглядзе механістычнага рэдукцыянізму, у адпаведнасці з якім усе целы, а значыць і дух, мысліліся па-машыннаму аналагічна. Так, тэхнічная перавага здольнасці быць аб'ектам аперацый, здольнасці быць палічаным і вымераным пазачалавечымі і чалавечымі прыроднымі феноменамі выйшла сваёй процілегласцю – аднабаковай матэрыялістычнай манерай мыслення, якая з гэтага часу меркавала, што можна ўсе феномены гэтага свету звесці да фізічных альбо хімічных рэакцый. Формула больш за сто гадоў была «чалавек ёсць машына».

Механізацыя, якая ўзмацнялася на працягу індустрыялізацыі і эканамізацыі, была ўраўнаважана на пачатку XX ст. філасофскай антрапалогіяй, але яе нельга было ўжо цалкам завярнуць назад. Хоць, па М. Шэлеру, антрапалогія духу і ўспрымала пакінутую Р. Дэкартам спадчыну як пагрозу цэласнай ідэі чалавека альбо як замах на чалавечую свабоду, але яна паспрабавала ў манеры, падобнай да антычнага платанізму, стылізаваць дух да звышнатуральнага *ens a se* (існае дзякуючы сабе) і выявіць як чыстае актавае быццё, якое нельга больш раскрыць пытаннямі. Антрапалогія існасці, якая паўстала дзякуючы гэтаму, рабіла стаўку толькі на шчырасць унутранага вопыту і адкрыла новую супярэчнасць паміж чужым жыццю духам і інстынктыўным жыццесцвярджэннем, што, аднак, аспрэчвалася ў антрапалагічных тэорыях, якія з'явіліся пазней (эксцэнтрычная пазіцыянальнасць Х. Плеснэра [23] альбо катэгарызацыя чалавека як біялагічнай «істоты недахопаў» А. Гэлена) [14; 15]. Аднак, нягледзячы на масіўную крытыку мета-

фізічнага паняцця дух, гэтыя антраполагі зрабілі спробы зразумець чалавека як цвёрдае адзінства альбо адзінства ў станаўленні [17, s. 226].

Разам з тым сутнасць выказванняў гэтых найважнейшых антрапалагічных дактрын была ўжо «зламана» дэфініцыямі *ex negativo* (ад негатыўнага), а тым самым прызнаннем немагчымасці ахапіць чалавека пазітыўным азначэннем. Гэтыя антрапалагічныя рэфлексіі мелі для філасофіі спорту, якая пачала ўжо фарміравацца, неаспрэчную прыцягальнасць, бо выдаваўся шанец ухіліцца ад гранічнага чыста механістычна-біялагічнага бачання і ад аднастойна-містычнага погляду на свет. Пасля дакладнага аналізу гэтых і іншых антрапалагічных канцэпцый, напрыклад тэорыі чалавечага руху Ф. Байтэндыйка [4] альбо фенаменалогіі цялеснасці М. Мэрла-Понці як спецыфічнага «вазку быцця па дарозе ў свет» [22, s. 106], О. Групэ тлумачыць сітуацыю чалавека ў спорце як сітуацыю духоўна-цялеснага раздваення паміж «цялесным быццём» і «валоданнем целам», непасрэднага перажывання ідэнтычнасці і цэласнасці падчас спартыўнай акцыі адначасова з поспехам задавальнення ад здольнасці валодання сваёй цялеснасцю, успрымаць яе альбо назіраць за ёй з дыстанцыі. Пры гэтым асабліва напружанае ды інтэнсіўнае ў спорце дачыненне «я – цела – свет» замяняе традыцыйны вобраз пастаяннага, бесперапыннага дачынення чалавека да свайго цела на вобраз пастаянна зменнага ў сваім значэнні «дынамічнага і працэсавага характару чалавечага жыцця наогул» [16, s. 198].

У кірунку праблемна-амбівалентнага дачынення чалавека «дух – цела – свет» ёсць залежнасць ад псіхалогіі і псіхааналізу. У пытанні суадносінаў людскога цялеснага быцця з яго часткова дамінаванай, а часткова залежнай ад цела духоўнасці спорт прадстаўляе проста *experimentum crucis* (вырашальны эксперымент). Тут зноў і зноў паўстае дылема спорту – быць шанцам аўтэнтычнага існавання і сродкам «аб’ектывізацыі» і «ўрэчыўлення» чалавека. Так, антрапалогія павінна дасягнуць таго выніку, што кожнае з выгляду гарманічнае, непарушнае адзінства паміж целам, дзеямі і рухамі, як гэта выяўляецца ў спартыўнай акцыі, хутка натыкаецца на межы, дзе праз стомленасць, боль альбо няздольнасць становіцца бачнай перашкода цела. Гаворка ідзе пра межы чалавечага быцця – часавасць і канчатковасць, якія экзістэнцыйна маніфестуюцца ў індывідуальных болі, пакутах і смерці. Гэтыя негатыўныя інстанцыі, наадварот, утвараюць сілкавальную глебу ўсялякага пазітыўнага чалавечага вопыту, робяць магчымым адкрыццё чалавека да свету. Так што чалавечае «цела – духоўнасць» мае прынцыпова апасродкаваны і комплексны характар: з аднаго боку, залучанасць у палярныя супрацьлегласці біялагічных механізмаў і рытмічных заканамернасцей, а з другога – закладзенасць у рэчышча інтэнцыянальнай ангажаванасці ў свеце, дзякуючы чаму яна набывае характар зменлівасці, якая свядома ўспрымаецца ў працэсе перманентных пераменаў.

Сфармуляваны яшчэ Ё.Г. Гердэрам у XVIII ст. тэрмін «адкрытасць да свету», які ўяўляў сабой нешта накшталт ключавога слова антрапалагічных поглядаў да XX ст., сігналізуе пра неабходнасць прынцыповай трансцэндэнцыі антрапалагічнай пастаноўкі пытання да гістарычнай філасофіі гуманнасці, якая толькі ў сучасную эпоху нарэшце прымае аблічча сацыяльнай філасофіі. Антрапалагічная думка «адкрытасці да свету» імплікуе істотныя моманты чалавечага быцця, да якіх нельга ажыццявіць непасрэдны падыход у межах сомацэнтраванай антрапалогіі, аднак яна адначасова адкрывае і магчымасць скіраваць яе да сацыяльнай філасофіі, якая мае прадметам асноўныя міжчалавечыя стасункі, сацыяльныя ўзоры паводзін, людскія формы дзеянняў і гістарычнае жыццё людзей у грамадстве наогул. Пры гэтым Х. Ленк у цэнтр сваіх разважанняў пра сацыяльна-філасофскую абгрунтаванасць філасофіі спорту ўносіць думку пра поспех і прытрымліваецца таго, што толькі дыферэнцыяваная і збалансаваная «філасофія поспеху» здольна даць сістэматычны аналіз шматузроўневага феномена спорту.

«Поспех» для Х. Ленка ёсць якасна-вартасным паняццем чалавечай сацыяльнай сферы. Ён непарыўна звязаны з гістарычна-грамадскімі нормамі і не з'яўляецца пытаннем аб'ектыўнай замяральнасці фізічных заканамернасцей. У параўнанні са шматлікімі філасофскімі працамі пра мастацтва і тэхніку – парцыяльнымі феноменамі, што могуць быць параўнаны са спортам, – для філасофіі спорту існуе гіганцкая неабходнасць дагнаць іх. Паўстае тэрміновая задача складання арыентаванай на будучыню канцэпцыі крытычна-рацыянальнай філасофіі спорту і дыферэнцыяванай «філасофіі поспеху». Перад фактам амбівалентнага ўладкавання спорту дасягненняў (паміж самарэалізацыяй і камерцыяй) – гэта нялёгкая задача.

Нягледзячы на тое што зноў і зноў выстаўляецца патрабаванне сацыяльнай «філасофіі спорту», выкладкі Х. Ленка да гэтага часу не выканалі пастаўленыя ім самім запыты новай, перадусім сістэматычнай філасофіі спорту. У параўнанні з іншымі работамі па агульнай тэорыі дзеяння і інтэрпрэтацыі ён са сваімі напрацоўкамі па філасофіі спорту ўсё яшчэ застаецца ў коле традыцыяналістычнай, індывідуалістычна-персанальнай філасофіі вартасцяў і сваёй цэнтральнай катэгорыяй «уласнае дасягненне» выразна схіляецца да мадэлей мыслення антычных вучэнняў пра дабрачыннасць, да тэорыі аўтаноміі І. Канта, а таксама да *«religio athletae»* П. дэ Кубертэна з яе асноўнай ідэяй самапазнання і самакантролю атлета. Да гэтага абшару належаць таксама ягоныя выкладкі этычнай ідэі *fairness* (тэрмін блізкі да паняцця *fair play*), пагарда да падвойнай маралі і спрыянне гуманізацыі спорту дасягненняў.

Насуперак гэтаму больш акрэсленую сацыяльна-філасофскую ацэнку маюць накіды тэорый да крытыкі тэзы «ўласнага свету» і «мэтавай свабоды» і іх метафізічна-анталагічнага гіпастазавання выцяснення спорту ў свеце, што распрацавана Х. Ленкам і яго вучнямі Г. Гэбаўэрам і Э. Франкэ. Згодна з імі, спорт не ўяўляе сабой абшар, які аддзелены ад грамадства і культуры, а залежыць ад нормаў культуры і іх гістарычных увасабленняў [18; 20]. Сама па сабе ідэя «ўласнага свету спорту» пераклікаецца з вялікай тэмай еўрапейскай метафізікі і людской свабодай. Паводле І. Канта, свабода мае на ўвазе зусім спантанную магчымасць у дзеяннях і першародна стварае прычынны шэраг, г.зн. з'яўляецца цалкам незалежнай ад усялякіх прыродных дэтэрмінант. Пры дапамозе ідэі спорту як бязмэтавага абшару ўзнікае цесная сувязь з ідэяй гульні, якая ў сваёй метафізічна абсалютызаванай форме ўвасабляе абстрактнае ваганне (калі вяртацца да Г.В.Ф. Гегеля альбо К. Маркса) да асноўнага паняцця «праца». З адпаведнага пункту гледжання ўсе чаканні паляпшэння ўмоў жыцця і самаўдасканалення потым звязваліся з гэтым з аднаго альбо з другога боку.

Як ужо паказалі антрапалагічныя развагі, пытанне аўтаноміі альбо гетэраноміі людскога існавання нельга вырашыць шляхам абсалютызацыі асобных фактараў быцця. Яно заўсёды застаецца ў вызначальным трохкутніку прыроды, цялеснасці і грамадства і тым самым высакамерна манкіруе ўсе спробы дасягнуць канчатковых рашэнняў. Спорт не ў стане вырабіць альтэрнатыўны альбо ўяўны свет: у спрыяльным выпадку ён здольны стварыць «грамадска самастойную сістэму функцыянавання альбо субсістэму» [2; 5]. Уяўная свабода ад мэты самазахавання і штодзённасць у спорце і гульні выклікаюць неадпаведныя дыхатаміі, як, прыкладам, дыхатаміі прыроды і культуры (цывілізацыі) альбо свабоды і неабходнасці, якія пры іх абстрактнасці робяць магчымымі толькі ілюзорныя рашэнні. Асноўнай была гіпотэза пра тое, што гульня (спорт) не ёсць прадметам кшталту рэчы і таму з-за сваёй своеасаблівасці і абумоўленасці ўласнымі законамі не падлягае такому тлумачэнню, як іншыя з'явы прасторы і часу. Роднаснай гэтаму з'яўляецца наміналістычнае тлумачэнне спорту, альбо тэза ірэальнасці. Згодна з ёй, спорт нібыта трэба вызначаць як сферу, у якой адменены нармальныя правілы жыцця [9, p. 27].

Калі прытрымлівацца ідэі антрапалагічнай незавершанасці і фарміраванасці чалавечай прыроды, то, гаварыць пра гэта можна толькі ў кантэксце грамадскага развіцця ў сэнсе філасофскага рэалізму, а не метафізічна-ўзвышана. Рэалістычная альтэрнатыва не можа гучаць, як «уласны свет спорту *versus* (супраць) рэчаісны свет». Яна павінна выглядаць так: рэчаісны свет, што пашыраны да абшару спорту [27]. Калі гэты свет спорту не дазваляе ўціснуць сябе ў якую-небудзь лагічную сістэму, не раствараецца ў няхай сабе аднародным, але герметычна зачыненым «антысвеце», у такім выпадку амбівалентнасць належыць да спорту, а менавіта датычыцца яго як у пытанні паходжання, так і ў пытанні ягоных мэтаў. І ўтварэнне ідэнтычнасці ў спорце адбываецца шляхам грамадскага дзеяння ў часе пастаяннага працэсу станаўлення і амбівалентнасці. Гэтыя працэсы дапускаюць толькі тыя пазіцыі, якія падкрэсліваюць рэчаісны характар спартыўнай практыкі. Тут наглядны матэрыял прапануюць не толькі названыя тэорыі. Можна ўзгадаць яшчэ некаторыя, напрыклад спробу Э. Майнбэрга стварыць «суэкзістэнцыяльную спартыўную этыку», якая грунтуецца на ідэі «неперааадольнай амбівалентнасці чалавечага існавання» і менавіта таму прыкладае намаганні, каб павялічыць долю рэальнасці сваёй дасведчанасці функцыянаваць як мага больш блізка да рэчаіснасці [21, s. 48, 168].

Аднак феномен спорту працівіцца таксама і сваёй загрунтаванасці ў тэорыі рэчаіснасці. Дуалізм рэальнасці і ірэальнасці выглядае занадта вузкім, каб цалкам спасцігнуць сваю комплекснасць. Чым больш дыферэнцыяванымі і шматузроўневымі становяцца формы і структуры сучаснай спартыўнай рэчаіснасці, тым больш яны расплываюцца і робяцца рэлятыўнымі. У прынцыпе гаворка ідзе не толькі пра амбівалентную, але і пра «полівалентную» рэчаіснасць, выдзеліць з якой асобныя моманты можна не без страты дасведчанасці. Спорт з'яўляецца шматаб'ёмным, шматперспектыўным, біялагічна-натуральным сацыякультурным феноменам, да існасці якога нельга наблізіцца ні з дапамогай тлумачэнняў фізікі, ні з дапамогай метафізічных альбо фенаменалагічных трактовак. Супрацьстаяць рэдукцыяналісцкім вызначэнням сацыяльнай сферы (няхай яны будуць эсэнцыялістычнага альбо пазітывісцка-аб'ектывісцкага кшталту) дапамагае толькі «рацыянальнае пазнанне» ў тым выглядзе, у якім яно было ўстаноўлена яшчэ напачатку мінулага стагоддзя Г. Зімелем, а потым К. Мангаймам, а пазней было сфармулявана як патрабаванне П. Бурдо: усталяванне такога пазнання абазначае разрыў з субстанцыялістычным мысленнем [3; 25; 27]. У сувязі з гэтым неабходна ўзгадаць Г. Гэбаўэра, які з 70-х гг. XX ст. апублікаваў шэраг артыкулаў, дзе даў крытычны аналіз метафізічна-ідэалістычных тлумачэнняў спорту. Г. Гэбаўэр прыйшоў да той высновы, што прадметнасць такіх быццам бы «аднародных» феноменаў, як «дасягненне» альбо ўяўленне «дасягнення ў чыстым выглядзе», г.зн. вызначэнне аб'ектыўных крытэрыяў добраахвотнасці, варта было б паставіць пад сумненне. Поспех у яго ператвараецца ў функцыю сацыяльных стандартаў і прадстаўляе сябе як прадукт сумеснага ўздзеяння «акцыі» і «прэзентацыі», суб'ектыўнага поспеху ў вузкім сэнсе слова і грамадскага фактару поспеху [11].

Г. Гэбаўэр падкрэслівае амбівалентнасць грамадскага быцця чалавека і абапіраецца на тэорыю мімезісу Т. Адорна і тэорыю сацыяльнай практыкі П. Бурдо, зводзіць іх у адно – да тэорыі спартыўнай практыкі як «кадыфікацыі грамадскай практыкі». Ён разглядае выпрабленне штучнага, міметычнага прадукту як спартыўную практыку, якая праз і пры пасрэдніцтве правіл, цырымоній і г.д. стварае новыя парадкі, вынаходзіць новую тэхніку і калі нават не пры дапамозе артыкуляванай мовы паняццяў, дык пры дапамозе жэстаў асвойвае свет. Насуперак усім эмфатычна-перабольшаным «тэорыям паходжання» Г. Гэбаўэр надае спорту ў грамадскім кантэксце другасную функцыю. Для яго спорт з'яўляецца практыкай падпарадкавання, г.зн. у параўнанні з непразрыстымі агульнаграмадскімі дачыненнямі дзеянняў навучальна-рэгулятыўнай, скіраванай

на павышэнне ў пачуццёва-эмацыянальным сэнсе практыкі шматстайнага і па-рознаму культурна-спецыфічнага роду, якая да таго ж вытварае сябе толькі праз дыскурс, постфактумнае «гаварэнне пра». У лепшым выпадку ў ім узнікаюць «фіктыўныя антысветы», у якіх ажываюць «фантазіі велічы», спартыўнага гераізму, міфы пра пераможцу. Шляхам перманентнага прывядзення ў кантакт узроўню суб’ектаў і актораў з глядацкай перспектывай ствараецца «ўяўная ідэнтычнасць». «Драма» і «Маска» [12] прыводзяцца ва ўзаемадачыненне, зыходзяць з іх грэчаскага паходжання. Г. Гэбаўэр прыводзіць іх у прыклад, каб пацвердзіць амбівалентныя, штучна створаныя адзінствы і ідэнтычнасці грамадскай «правінцыі пачуццяў» спорту. Так, спорт артыкулюе звышпаралельную, паралельную і фіктыўную рэчаіснасць, а магчыма, і ўсё адначасова – як свет уласны альбо антысвет. Ён стварае «секулярызаваны міф», які, быццам разьбу па дрэве, выразае з адной дошкі спаборніцтва з праціўнікам як драматычную дзею з ролямі-амплуа перамогі і паразы, з вытрываннем і здачай [20, s. 56]. Філасофія спорту даследуе фактычнасць гэтых міметычна-сімвалічных канструктаў, а таксама фактычнасць прысуджанага да цела прынцыпу рэчаіснасці спорту [13].

Заключэнне

Сур’ёзна даследаваць амбівалентнасць і супярэчнасці ў форме ўяўлення сучаснага спорту аргументаваная ў вялікай меры аб’ектывісцкі навука пра спорт да гэтага часу не справілася зрабіць. Нічога не маглі тут змяніць і яе раздзелы з герменеўтычна-духоўнай навуковай метадалогіяй. На асаблівыя дэфіцыты гэтага праблемнага кола, а таксама на прыхаваныя тут для філасофіі спорту магчымасці і выклікі паказвае Э. Франкэ. Ён спрабуе звярнуць увагу на «тэорыю практыкі спорту», якая адмежавалася б як ад інтуітыўна-постфактавага разумення традыцыйнай герменеўтыкі, так і ад аб’ектывісцкай пазіцыі даследаванняў і выпрацавала б уласную, самастойную, адэкватную практыцы тэорыю. Важнай перадумовай тут з’яўляецца выключэнне з характэрнага для тэорыі пазнання суб’ектна-аб’ектнага мыслення. Але разрыў гэтага праксеалагічнага метаду пазнання з ідэалам аб’ектыўнага пазнання яшчэ ад пачатку мінулага стагоддзя з’яўляецца характэрнай тэмай сацыяльнай філасофіі і сацыялогіі ведаў, якая заўсёды рухалася ў полі напружанай аб’ектыўнай і неаб’ектыўнай формы мыслення, напрыклад, паміж верай у сацыяльныя факты і пытаннем пра сэнс. Пераўтварэнне праксеалагічнага досведу ў тэорыю спартыўнай практыкі можа быць цікавым для далейшага спартыўна-філасофскага мыслення, бо размова ідзе пра тое, каб зафіксаваць суб’ектыўныя імплікацыі таго, хто займаецца спортам, у ягонай дзейнасці, не гіпастазуючы пры гэтым якія-небудзь здольнасці, напрыклад здольнасць спачуваць [10, s. 56].

Акрэсленыя прынцыпы не прывялі яшчэ да парадыгматычнага зыходнага і пачатковага пункту для будучых тэарэтычных высілкаў. Праца над філасофскімі праблемамі заўсёды абазначае таксама жаданне вымкнуцца, як некалі выказаўся Л. Вітгенштайн, з «філасофскага тлуму», які з’яўляецца тлумам розуму, глыбінную прычыну якога, аднак, трэба шукаць у нашай непераадольнай антрапацэнтрычнай перспектыве і светапоглядзе, адкуль паходзяць жаданне і надзея, што мы зможам знайсці пры пастаяннай змене нашай часава-гістарычнай экзістэнцыі агульны пункт пастаянства і адзінства ў сваім мысленні, у тэорыі. Як казаў некалі К. Попэр, сапраўдныя філасофскія праблемы маюць свае карані па-за філасофіяй, яны адміраюць, калі гэтыя карані загніваюць.

У якасці асноўнага тону пры аналізе тэмы філасофіі спорту ў сістэме культуры выкрышталізавалася тое, што спорт, хоць ён і павінен разглядацца ўласна як гістарычна-грамадскі феномен і поле навуковай дзейнасці, не з’яўляецца нечым першасным, дакладней, не з’яўляецца заснаваным у гульні першасным феноменам альбо нечым накшталт гэтага, а найперш з’яўляеца формай дыферэнцыявання ў рухавай культуры на-

шага сучаснага комплекснага і складанага грамадства. Знайсці самую дакладную дэфініцыю спорту з гэтай прычыны вельмі цяжка, таму што вымярэнне цяперашняга часу адбываецца пад знакам плюралізму. Такім чынам, варта было б перад абліччам складанай сеткі сацыягенных падабенстваў, якія перакрываюцца і перасякаюцца адно з адным і якія ўсе нейкім чынам забяспечаны выразам «спорт», пакуль што задаволіцца формулай Л. Вітгенштайна пра «сямейнае падабенства» [7, s. 88]. Яна дапаможа мець правізарскі парадак і ў той жа час не адбярэ магчымасцей панавання непразрыстасцей. Гэта лепш, чым строгі прынцып верхавенства, які быў бы толькі безуплывовай фантазіяй і ўяўнай неабходнасцю мыслення. Увогуле, у пытаннях грамадства, значыць, і ў спорце, і ў філасофіі спорту трэба аддаць належнае парадзе Г. Зімеля і заўсёды абыходзіцца з апошнім дасягнутым пунктам пазнання так, як калі б ён быў перадапошнім.

СПІС ВЫКАРЫСТАНАЙ ЛІТАРАТУРЫ

1. Хёйзинга, Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хёйзинга. – М. : Прогресс : Прогресс-Академия, 1992. – 464 с.

2. Becker, P. Steigerung und Knappheit. Zur Kontingenzformel des Sportsystems und ihren Folgen / P. Becker // Sport und Höchstleistung / P. Becker (Hrsg.). – Reinbek, 1987. – S. 17–37.

3. Bourdieu, P. Historische und soziale Voraussetzungen des modernen Sports / P. Bourdieu // Sport – Eros – Tod / G. Hortleder, G. Gebauer (Hrsg.). – Frankfurt am Mein, 1986. – S. 91–112.

4. Buytendijk, F. J. J. Prolegomena einer anthropologischen Physiologie / F. J. J. Buytendijk. – Salzburg, 1967. – S. 17–47.

5. De Wachter, F. Spielregeln und ethische Problematik / F. De Wachter // Aktuelle Probleme der Sportphilosophie / H. Lenk (Hrsg.). – Schorndorf : Hofmann, 1983. – S. 278–294.

6. Diem, C. Sport als Wissenschaft / C. Diem // Deutsche Studentenzeitung. – 1958. – № 8/9. – S. 17–18.

7. Digel, H. Die Versportlichung unserer Kultur und deren Folgen für den Sport – ein Beitrag zur Uneigentlichkeit des Sports / H. Digel // Für einen besseren Sport... Themen, Entwicklungen und Perspektiven aus Sport und Sportwissenschaft. Ommo Grupe zum 60. Geburtstag / H. Gabler, U. Göhner (Hrsg.). – Schorndorf : Hofmann, 1990. – S. 73–96.

8. Elias, N. Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse / N. Elias // Zeitschrift für Soziologie. – 1977. – № 6. – S. 127–149.

9. Elias, N. Sport and the mimetic society / N. Elias, E. Dunning // The cross-cultural analysis of sport and games / G. Lüschen (Hrsg.). – Champaign, 1969. – P. 27–52.

10. Franke, E. Theorie der Praxis – eine Herausforderung für die Sportphilosophie / E. Franke // Sport im Brennpunkt – philosophische Analysen / J. Court (Hrsg.). – St. Augustin : Academia Verlag, 1997. – S. 56–78.

11. Gebauer, G. «Leistung» als Aktion und Präsentation / G. Gebauer // Sportwissenschaft. – 1972. – № 2. – S. 182–203.

12. Gebauer, G. Masken und das Glück. Über die Idole des Sports / G. Gebauer // Sport und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport / G. Gebauer (Hrsg.). – Berlin : Springer Verlag, 1988. – S. 125–143.

13. Die Aktualität der Sportphilosophie / G. Gebauer (Hrsg.). – St. Augustin : Academia Verlag, 1993. – S. 15–33.

14. Gehlen, A. Studienausgabe der Hauptwerke : in 3 vol. / A. Gehlen. – Wiesbaden, 1986. – Vol. 2 : Urmensch und Spatkultur. – S. 23–33.

15. Gehlen, A. Studienausgabe der Hauptwerke : in 3 vol. / A. Gehlen. – Wiesbaden, 1986. – Vol. 3 : Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. – S. 73–85.

16. Grupe, O. Philosophisch-anthropologische Grundlagen des Sports / O. Grupe // Philosophie des Sports / H. Lenk (Hrsg.). – Schorndorf : Hofmann, 1973. – S. 185–204.

17. Horkheimer, M. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft / M. Horkheimer. – Frankfurt am Mein, 1968. – S. 118–279.

18. Lenk, H. Perspectives of the Philosophy of Sport / H. Lenk // The Scientific View of Sport. – Heidelberg ; New York, 1972. – P. 30–58.

19. Lenk, H. Philosophie des Sports / H. Lenk. – Schorndorf : Hofmann, 1973. – S. 5–15.

20. Lenk, H. Aktuelle Probleme der Sportphilosophie / H. Lenk. – Schorndorf : Hofmann, 1983. – S. 27–56.

21. Meinberg, E. Die Moral im Sport. Bausteine einer neuen Sportethik / E. Meinberg. – Aachen : Meyer & Meyer Verlag, 1991. – 352 s.

22. Merleau-Ponty, M. Phänomenologie der Wahrnehmung / M. Merleau-Ponty. – Berlin : Springer Verlag, 1966. – S. 21–109.

23. Nitsch, J. R. Die Entwicklung der Sportwissenschaft in sozial- und verhaltenswissenschaftlicher Perspektive / J. R. Nitsch // DVS-Informationen. – 1996. – № 4. – S. 31–36.

24. Plessner, H. Spiel und Sport / H. Plessner // Sport und Leibeserziehung / H. Plessner, H. E. Bock, O. Grupe (Hrsg.). – München, 1967. – S. 7–27.

25. Strube, C. Gründe für eine physikalistische Theorie der Sportwissenschaft / C. Strube // Court J. Sport im Brennpunkt – philosophische Analysen. – St. Augustin : Academia Verlag, 1997. – S. 73–91.

26. Weiss, P. Sport – A Philosophic Inquiry / P. Weiss. – Carbondale : Southern Illinois University Pressu, 1969. – P. 7–21.

27. Wirkus, B. Wirklichkeit und Fiktionalität. Zur Struktur einer philosophischen Theorie des Sports / B. Wirkus // Court J. Sport im Brennpunkt – philosophische Analysen. – St. Augustin : Academia Verlag, 1997. – S. 89–97.

Рукапіс паступіў у рэдакцыю 05.02.3018

Lukievich U.P. **Sports in the Social Space of the Twentieth Century: Philosophical and Cultural Reflections**

The twentieth century was a landmark in the process of the formation, development and dissemination of sport in the sociocultural space of society. It is clear that it was impossible to dispense with the philosophical understanding and substantiation of this phenomenon in the system of universal human culture. Therefore, those interpretations of the sport that took place at that time were based mainly on hermeneutic-spiritual traditions, expressed mainly in essayistic views on its content. Multilevel analysis of the philosophy of sports in the system of culture as a result leads to the fact that the sport itself, although it should be considered as a social and historical phenomenon and the field of scientific activity, is not something primary, that appears in the game. This is more likely the corresponding form of differentiation in the motor culture of our society with its complex structure. It is rather problematic to develop an adequately precise definition of sport, if one takes into account the fact that the measurement of the present time occurs under the sign of pluralism.