

**Алексей Передельский**

# **Последняя мировая религия**

**Очерки по философии спорта**

**Москва 2014**

## Содержание

Введение	К вопросу о религиозно-политической природе Олимпизма .....	4
Очерк 1	Философия и философская антропология спорта.....	10
1.1.	Проблемный анализ существующей философии спорта, основных, направлений и перспектив ее развития.....	10
1.2.	Концептуальные положения философии спорта и спортивной науки.....	21
1.3.	Происхождение спорта в контексте философско-антропологических теорий.....	40
Очерк 2	Философия историй спорта.....	56
2.1.	История агонально-спортивной практики от древности до наших дней.....	56
2.2	От Олимпизма к Колизею. Феномен историко-идеологической подмены.....	74
2.3.	Современные социальные модели (схемы) развития спорта. Зависимость или самодостаточность.....	85
Очерк 3.	Спорт с позиций философии религии и философии политики.....	95
3.1.	Гуманистические религиозно-политические основания спорта и спортивной науки.....	95
3.2.	Церковь как политическое институциональное оформление религиозного комплекса.....	108
3.3.	Соотношение религиозной доктрины с институциональным развитием церкви как политической организации.....	120

3.4.	Политическая модернизация церкви и современный демократический процесс.....	129
Очерк 4.	Спорт в фокусе классической философской проблематики.....	134
4.1.	Церковь, спорт и философская теория отчуждения.....	135
4.2.	Спорт и власть.....	158
Очерк 5.	Спорт в формате философского исследования.....	164
5.1.	Философская сущность спорта.....	164
5.2.	Анализ «Сущности философии» как методология исследования сущности спорта.....	189
5.3.	Философские и религиозно-мифологические аспекты социокультурной программы спорта.....	199
Заключение	Спорт в жизни и смерти культуры .....	219
Литература	.....	233

## Введение

### К вопросу о религиозно-политической природе Олимпизма

Сегодня вряд ли кто-либо из ученых, глубоко и профессионально посвященных в тематику философии спорта, станет серьезно возражать против утверждения об исторической связи спортивной деятельности, самого принципа спортивной состязательности (нашедшего системное выражение, прежде всего, в агональной традиции эллинистической культуры) с античными религиозно-мифологическими обрядами и верованиями. Однако, как и следовало бы ожидать, периодически появляются различные точки зрения, «на порядки» усиливающие указанный тезис и предлагающие говорить не просто о религиозно-мифологическом (во многом аллегорическом и символическом) формальном насыщении, а о соответствующем достаточно фундаментальном и даже системообразующем содержательном наполнении сферы профессионального спорта и, особенно, неотделимой от него в современных условиях олимпийской составляющей.

Одним из наиболее выдающихся сторонников подобной точки зрения являлся (по его собственным публичным признаниям и заявлениям) сам основатель современного олимпийского движения Пьер де Кубертен, утверждающий, что «новое олимпийское движение должно стать религией со своей церковью, догматикой и культом» [Кубертен Пьер, 1946, с. 431].

Не чужды религиозно-мифологической концепции современного профессионального спорта и другие известные философы и спортсмены, например, Ганс Ленк. Хотя следует отметить, что Ленк довольно далек от позиции религиозной радикальности в трактовке данной темы и выступает скорее даже не за секуляризированную спортивно-культовую форму, а за внерелигиозное символическое мифотворчество в сфере философской идеологии профессионального спорта [см. Ленк Г., 1997].

Наряду с соответствующим образом тенденциозно

ориентированными, но при этом вполне умеренными по своим взглядам авторами, обращают на себя внимание весьма и весьма полемичные (в силу своего крайнего радикализма) точки зрения по рассматриваемой теме. Особенно подобный радикализм, на наш взгляд, характерен для группы относительно молодых авторов, настроенных решительно и критично. Сжато и обобщенно их кредо выражено, к примеру, в небольшом аналитическом материале нашего отечественного ученого А. В. Кыласова [см. Кыласов А. В., 2009].

Кыласов комментирует известные религиозные призывы Пьера де Кубертена в двух плоскостях:

- религиозной, противопоставляя христианство и «язычество»;
- политической (в контексте подготовки к XI Олимпийским играм в столице нацистской Германии 1936 года).

Оба избранных А. В. Кыласовым фокуса рассмотрения темы в определенной степени фактологически и теоретически обоснованны, но несмотря на это достаточно дискуссионны, что мы и попытаемся доказать сначала кратко и тезисно, затем более развернуто и фундаментально.

Подобное развернутое (да и краткое) доказательство неизбежно должно выйти за рамки чисто философски-умозрительного анализа. Оно, по нашему мнению, должно опираться не только на философские сентенции, но и на подтверждающие, детализирующие их исторические сведения, материалы из области политологии, культурологи, религиоведения. Поэтому мы (надеемся, что с достаточным основанием) предпочитаем позиционировать свой авторский подход к теоретическому исследованию темы религиозно-политического институционального оформления спорта как научно-философский.

Для начала обратимся к небольшой работе А. В. Кыласова «Религиозная сущность Олимпизма или культурно-религиозная сущность Олимпизма» [см. там же].

С явным возмущением комментируя официальные высказывания и

обращения Пьера де Кубертена, отражающие стремление последнего создать из олимпийского движения новоявленную «религию атлетов», Кыласов справедливо признает, что Кубертен «не дал ей сколько-нибудь четкого определения», поскольку сам «судя по всему, не имел явного представления о будущем восприятии Олимпизма». Однако автор рассматриваемого материала упоминает, что попытка сакрализации Олимпизма была поддержана Гитлером именно в виде реставрации языческого культа (строительство Церкви Спорта в Берлине с символом орла и свастики). Также Кыласов акцентирует внимание на двух моментах:

- на попытке основателя современного Олимпизма «ввести (по образцу древней Греции) «олимпийский» отсчет времени»;
- на том обстоятельстве, что «языческий и окультный характер устройства античных игр» якобы привел к изданию императором Священной Римской империи Феодосием I в 394 году нашей эры прохристианского указа, запретившего проведение Игр [см. там же].

На основании вышеприведенных и других аргументов Кыласов предложил свою собственную реконструкцию «четкого определения» «религии атлетов» как «современной разновидности общественного сплочения, основанного на идолопоклонстве и культе героев. Опираясь на светскую, телесно-материальную основу, - считает Кыласов, - Кубертен реставрировал мифологию древних греков..., создал гражданскую религию с верой в Олимпийские идеалы, снабдив ее символикой, ритуалами и социальными институтами». «Отсутствие высшего существа в культе *Religio athletae*, - завершает свой анализ Кыласов, - позволяет сделать заключение о синкретизме, свойственном вере в идеалы олимпизма, что не мешает адептам РА сохранять свою принадлежность к любым другим формам вероисповедания» [см. там же].

В чем-то (но далеко не во всем) соглашаясь с заключительными выводами А. В. Кыласова, мы вынуждены обратить внимание на недостаточно достоверный характер многих использованных им аргументов

частично разрушающий его доказательную конструкцию и логически «подвешивающий» главный тезис о религиозно-светской сущности «религии атлетов», якобы противостоящей духу христианской религии. Сам автор рассматриваемого материала по каким-то причинам не сформулировал данный тезис в явном виде, но подал его концептуально, а также выразил в следующем риторическом вопросе: «Но не была ли в этом случае приверженность Кубертена христианским ценностям показной, не служила ли она прикрытием для какой-то иной религиозной или псевдорелигиозной трактовки возрождения Игр?» [там же].

Если бы А. В. Кыласов был знаком, например, с материалами нашей диссертации на тему «Церковь в политической организации общества» (защищенной в 1989 году) и с диссертацией П. В. Нестерова на тему «Античные Олимпийские игры в период упадка Олимпии как отражение древнегреческой идеологии и педагогики (IV век н. э.)», к сожалению, защищенной через год после «выхода в свет» статьи Кыласова, возможно его концепция бы изменилась или аргументы были бы более историчными, достоверными, изощренными. А так следует сказать следующее.

1. Даже косвенную версию о якобы «нацистских» пристрастиях Пьера де Кубертена нельзя строить на факте политической заинтересованности Гитлера в проведении Олимпийских игр в Берлине, причем нельзя как в светском, так и в религиозном смысле. Гитлер (как Сталин и другие высшие политические руководители ведущих европейских держав в 30-ые годы) сделал ставку на политическую (предвоенную) модель или схему развития спорта с целью на ее базе усилить свою авторитарную власть и перейти от авторитарного к еще более жесткому политическому режиму. Режиму, базирующемуся на расистком культе «сверхчеловека» или «истинного» человека и четко ориентированному на внешнюю военную агрессию под лозунгом борьбы за жизненно важные территории. В этом чисто политическом смысле статус центра мирового спортивно-агонального движения Гитлеру был крайне важен.

В религиозно-политическом смысле Гитлеру было совершенно все равно, к какому вероисповеданию тяготел Кубертен и его последователи. Гитлер возрождал культ вождей и императоров, индивидуальный тотемизм чисто «под себя». Отсюда его интерес к подобной символике и атрибутике. Предпочтительное отношение фюрера к христианству или к язычеству стояло далеко не на первом плане: Гитлер приветствовал любую церковь при условии, что она будет кричать «Хайль, Гитлер!». Пример – Униатская церковь. Христианство в лице официального Ватикана (и, тем более, его либерально-демократического крыла) нацистов раздражало своей осторожной, а иногда и нелояльной позицией. Однако нацисты старались опираться на «пастырей». Олимпийские пастыри исключением не являлись – это были просто идеологические марионетки – попутчики. Ни о каком равноправном и долгосрочном альянсе с ними речь у нацистов никогда не заходила.

2. Феодосий I никакими документами никогда не запрещал проведение Олимпийских агоней. В его эдикте 394 года, в частности, об этом также нет ни слова. Как доказательно, на основании тщательного историко-архивного анализа утверждает П. В. Нестеров, Олимпии не умерли одномоментно юридически, и не прекратили свое существование из-за религиозных причин, а постепенно и закономерно «угасли» в процессе проведения специфической имперской антиэллинистической социально-экономической политики и соответствующей идеологической пропаганды. Кстати, к моменту своей гибели олимпийский культ полностью трансформировался, став культом римских императоров и высших сановников. Христианство (например, в трактовке Иоанна Златоуста) идеологически олимпизму не противопоставлялось, а скорее подчеркивало свою преемственность с его принципами. Наконец, системы олимпийского и христианского летоисчисления также друг другу не противопоставлялись. «Целостный вид система летоисчисления «по Олимпиадам», - как указывает Нестеров, - приняла в христианскую эпоху» и была использована



ранневизантийским историком Сократом Схоластиком в IV – V веках нашей эры. Апогея она достигла в VII веке, а к концу XI века уже стала «пустой формальностью» и не использовалась.

Таким образом, приведенные выше политические и религиозные исторические аргументы А. В. Кыласова в пользу доказательства идейного и политического противопоставления христианства и олимпийской «религии атлетов» мы не можем признать ни достоверными, ни состоятельными, а основанный на них неявно выраженный тезис – логически и фактически доказанным.

Тем не менее, дискуссия подобного уровня не может, на наш взгляд, удовлетворительно завершиться столь быстро и поверхностно. Поэтому далее мы посвятим наше внимание гораздо более обстоятельному изложению философско-метанаучной доказательной базы, проясняющей нашу авторскую позицию по данному принципиальному вопросу.

## **Очерк 1. Философия и философская антропология спорта**

### **1.1. Проблемный анализ существующей философии спорта, основных, направлений и перспектив ее развития**

Существует вполне авторитетная и уважаемая точка зрения, полагающая философию спортивной науки лишь частью философской рефлексии, отражающей относительно автономные и самодостаточные онтологические, гносеологические (эпистемологические и эвристические), аксиологические (этические и эстетические) проблемы такого сложного, многогранного социокультурного феномена, как физическая культура и спорт [см. Морган У., 2006]. «В эпистемологическом изучении спорта», - пишет Уильям Морган в статье «Философия спорта: Исторический и концептуальный обзор и оценка ее будущего», - «основной вопрос, по крайней мере, согласно существующей литературе, связан с тем, как человек узнает о таком виде человеческой деятельности, как спорт. Короче говоря, должен ли человек иметь действительное, деятельное переживание спорта, чтобы говорить о его знании, или же такое знание можно получить другими, абстрактными и интеллектуальными средствами, например, через осмысление опыта самих спортсменов? С этим также связан вопрос об организации знания, необходимого для спорта. Эта проблема является не психологической, когда некто (психологически) готов научиться спортивным навыкам или стратегиям, а логической. Она поднимает вопрос о том, как различные формы знания о спорте могут образовывать некую непротиворечивую последовательность (например, последовательный учебный план)» [там же].

Перед нами очень взвешенное, даже программное высказывание на стыке неопозитивизма, постпозитивизма (от которых Морган пытается отойти) и прагматизма (на который он, наоборот, возлагает большие надежды в плане разворота философских исследований этической

проблематики спорта). Рассматривая господство в англоязычном мире парадигмы аналитической философии (в ее позитивистском и постпозитивистском вариантах) как один из главных факторов, препятствовавших «развитию новых философских субдисциплин, вроде философии спорта», Морган слишком торопится продвинуть прагматизм и связанную с этой «типично американской философией» пропаганду американского шовинизма. Он даже готов мириться с «неизбежно» ограниченным американским представлением о том, «чем должна заниматься философия спорта в будущем». Ведь «спорт, в отличие от философии, представляет собой одну из наиболее важных форм выражения национализма». Кроме того, по убеждению Моргана, «прагматистский акцент на культурной и социальной реформе весьма близок по духу и идеалам европейской философии», интерес к которой (хочется особо отметить этот нюанс – автор) лишь начал возрождаться у гордого собой и своей великой культурой американского читателя американских газет и политических журналов [там же].

Такая вот социокультурная экспансия ждет нас в недалеком будущем по линии философии спорта и спортивной науки, если мы в очередной раз проигнорируем отечественные научно-философские традиции и разработки в области физической культуры и спорта, как уже успели проделать это с российской системой образования. Нас это ждет, если мы не противопоставим столь откровенному культурному шовинизму действительное знание европейской философии и науки, где, кстати, были заложены основы прагматизма, этой, так называемой, «типично американской философии».

Конечно, точка зрения Уильяма Моргана лучше тезиса Пола Зиффа о том, что «спорт не представляет какой-то особой или сколько-нибудь существенной эпистемологической проблемы» [см. Зифф П., 1974]. Однако и она не хороша для специалистов, не понаслышке знающих о материалистической диалектике, о классической и неклассической

философской традиции, отражающей образ жизни и мировоззрение людей всего, а не только англо-американского мира. Говорить о том, что философию спорта может продвинуть лишь прагматизм – значит не знать и не понимать роли в становлении мировой физической культуры и спорта таких философских течений, как гуманизм, позитивизм, философия жизни, экзистенциализм, дзэн-буддизм. Не говоря уже о классической философии, давшей толчок и традицию возникновения этих неклассических моделей.

Да, действительно, в 70-ые годы XX века в США развернулись горячие дискуссии по вопросам и проблемам философии и социологии физической культуры и спорта. Но ведь не только там и не только в тот период. В. И. Столяров, который с 1972 года осуществлял общее руководство отечественными исследованиями по философии и социологии физической культуры и спорта, отмечает, что первые зарубежные публикации по данной проблематике датируются еще 1920 и 1932 годами. А в 1938 году в свет вышла книга нидерландского историка и культуролога Йохана Хёйзинги «*Homo ludens*» («Человек играющий»), ставшая основой для очень многих научных и философских работ, в том числе и в области философии спорта.

Никто не умаляет огромного вклада в общее дело журналов *Philosophy Today* и *Man and World*, заслуг Пола Вейса, крупного философа, связанного с прагматистским движением и написавшего важную книгу «Спорт: философское исследование». Эти заслуги были отмечены, когда в 1972 году Пол Вейс стал председателем только что возникшей международной научной организации «Философское общество по изучению спорта». «Журнал по философии спорта», который Общество стало издавать в 1974 году, не потерял своего значения и по сей день.

Но не следует полностью игнорировать разработки восточно-европейских и российских авторов: В.И. Столярова, М.Я. Сарафа, Н.Н. Визитея, других ученых. Эти авторы позиционируют и отстаивают более диалектичную и более энциклопедическую картину философии физической культуры и спорта. Они следуют глубинной философской традиции, не

разрывающей различные философские дисциплины, а, наоборот, выводящей их друг из друга. Такой подход дает гораздо более широкое и перспективное видение, например, гносеологических проблем спортивной науки. В соответствии с данным подходом, онтологический вопрос о том, что есть физическая культура и спорт, помимо всего прочего, имеет еще и ярко выраженный эпистемологический смысл. Без понимания исторической «природы», эволюции современного социального оформления этих явлений, трудно ответить на вопрос о том, какое знание о них в принципе возможно. Не менее важно, с точки зрения теории познания, звучит и аксиологический вопрос о ценностном аспекте физической культуры и спорта, так как ответ на него помогает осмыслить каузальную и телеологическую функции философии спортивной науки. Иными словами, этическая и эстетическая оценка спорта проясняет почему, для чего и как осуществляется (или должно осуществляться) научное познание в физкультурно-спортивной сфере.

Если выйти за рамки противопоставления западноевропейской (американской) и собственно европейской (включая российскую) традиций философии спорта, то можно сказать, что философская эпистемология в области исследования спорта еще очень молода и слабо оформлена. Она отталкивается от медицинских и педагогических вопросов и исследований в рассматриваемой области, все сильнее влияет на изучающие физическую культуру и спорт историю и социологию, имеет перспективы распространиться на психофизиологию, культурологию и т.д. То есть у философии спортивной науки есть приличные потенциальные шансы стать философскими основаниями спортивной науки. Но пока материалы по эпистемологическим вопросам спорта, как еще не достигшие критической массы, даже не включены в антологию – сборник исследований философских аспектов спорта В. Моргана и К. Майера. Кстати, по той же причине в указанную антологию конца XX века не включены работы, посвященные анализу спорта с точки зрения восточных философских систем и направлений.

В истории и социологии физической культуры и спорта философия спортивной науки может укорениться как философия истории и социальная философия спорта (точка зрения, которую мы уже неоднократно выдвигали). Но в целом указанный потенциал сможет превратиться в актуальную возможность при условии решения следующих стратегических задач:

- четкая и ясная формулировка понятий «физическая культура», «спорт», а также производных от них операциональных терминов;
- создание ядра экспериментально проверяемых теорий, работающих не столько с эмпирическими фактами, сколько главным образом с идеальными и идеализированными объектами;
- переход от простой индуктивно-обобщающей описательности к построению гипотетико-дедуктивных теоретических моделей; переход от общелогических методов к методам научного наблюдения, научного эксперимента, формализации, восхождения от абстрактного к конкретному, исторического и логического, интерпретации;
- объединение и интерпретация в едином парадигмальном ключе экспериментальных гипотетико-дедуктивных теорий и их логико-математического формализованного обоснования;
- соотнесение философско-научной физкультурно-спортивной парадигмы с социокультурной исследовательской программой, действительно опирающейся на фундаментальные европейские, восточные, российские (а не исключительно на американские) философские, научные, культурные традиции, позволяющие реально развивать физическую культуру и спорт в качестве мощного фактора общественного прогресса.

На сегодняшний день спортивная наука не в состоянии разрешить вышеуказанные задачи по целому ряду причин. Вот лишь некоторые из них:

- недостаточная степень завершенности и совершенства постоянно трансформирующегося онтологического объекта [см. Сараф М. Я., 1996, 2005];
- слабая теоретичность, а, следовательно, и бессистемная эмпиричность

научных исследований [см. Столяров В. И., 2010; Передельский А. А., 2008, 2010];

- молодость, незрелость и разобщенность философских и общенаучных оснований научно-исследовательской деятельности в области спорта [см. Морган У., 2006].

Ко всему сказанному, на наш взгляд, следует добавить еще несколько принципиально важных положений.

Во-первых, учет сложности и комплексности рассматриваемого социокультурного феномена заставляет искать ответы на поставленные вопросы не только в рамках методологии и мировоззрения науки, но и за их пределами, например, в области таких форм духовного производства, как религия и искусство [см. Столяров В. И., 1996]. Поэтому историко-философское исследование в этой области (областях) позволило бы высветить те аспекты «природы» физической культуры и спорта, которые не совсем понятны, скажем, историкам и психологам.

Во-вторых, в интерпретации физкультурно-спортивной деятельности не стоит ограничиваться лишь неклассическими философскими моделями и их методами. По нашему глубокому убеждению, следует вновь и вновь возвращаться к анализу диалектического (исторического) материализма, гуманизма, чань (дзэн) – буддизма как к философским основаниям современного спорта. Мы говорим об этом, в полной мере учитывая, что им пришлось испытать на себе действие полного цикла основных механизмов конструирования социальной реальности [см. Федотова В. Г., 2005; Михайлов В. В., 2009] и превратиться в идеологическое средство манипуляции сознанием [см. Кара-Мурза С. Г., 2000]. Хабитуализация, типизация, институционализация и легитимизация привели к выхолащиванию и примитивизму, но отнюдь не уменьшили истинной ценности этих философских течений.

Вот с таких позиций мы бы рекомендовали подходить к историко-философскому исследованию феноменов физической культуры, спорта,

других видов и форм телесно-двигательной практики.

Суммарный объем рассмотренного материала дает основание для научно-философского предположения о возможности разработки в достаточной степени четкой, ясной, полной, непротиворечивой концепции философии спорта как одной из дисциплин современного философского знания и фундамента спортивной науки. Научная диалектико-материалистическая ориентация концепции философии спорта сразу же существенно ограничивает полет фантазии в данном вопросе как эвристически, так и эпистемологически (как в проблемном поле, так и в исследуемых направлениях, формах, методах, средствах).

Во-первых, мы ограничиваемся лишь анализом философии спортивной науки, абстрагируясь от ненаучных или вне научных философских моделей типа иррационализма, экзистенциализма, философии жизни, прочее, рефлектирующих над спортом вообще как неким измерением человеческого и социального бытия – существования. Вне нашего анализа остается и религиозная философия, рассуждающая о спорте как о воплощенном или, наоборот, извращенном промысле сверхъестественных сил. С другой стороны, широкое философское толкование науки о спорте (в единстве и взаимосвязи онтологического, гносеологического, аксиологического аспектов) позволяет нам, сохраняя научную корректность, не лишиться при этом и комплексного видения спорта – этого сложного и многогранного объекта.

С позиции научной философии интересно также исследовать перспективы использования парадигмальных ядер указанных выше и других классических и неклассических моделей современной философии, на первый взгляд далеких от науки, подвергая научно-философскому анализу их собственную теорию и методологию. Иными словами, по нашему убеждению, вполне допустимо и перспективно исследовать религиозную, мифологическую, философскую, художественную составляющие спорта. Но делать это планируется сугубо научно и в интересах спортивной науки, что



автоматически отвергает попытки использования всякого рода синтеза науки и ненауки (или псевдонауки) в проблематике философии спорта [см. Ибрагимов М. М., 2010], даже если эти попытки претендуют на создание очередного наукоискусства типа герменевтики. Иначе философия спорта воспарит в метафизические небеса, а спорт, спортивная наука и практика обойдутся без подобного небожителя.

Для научной философии спорта являются неприемлемыми и любые другие философские системы, наблюдающие истину вне формальных и содержательных критериев научного знания, например, прагматизм. Что совершенно не препятствует научно-философскому изучению перспектив этой философской доктрины (родившейся не «сегодня в Америке», а имеющей глубокие корни в античной, средневековой, просветительской философской традиции) применительно к сфере спорта.

Во-вторых, определившись с методологией научного поиска, было бы неплохо уточнить и объект философствования. Учитывая известную и существенную историческую трансформацию первоначальных античных сущностей греческой агонистики, римского спорта, античных систем физического воспитания, учитывая процесс их сближения, взаимопроникновения, даже частичной взаимной подмены, мы предполагаем рассматривать только философию спорта. Физическую культуру предполагается исследовать лишь в том ключе, который диктует ее спортизация, спортивная эволюция, адаптация, частичное или полное вхождение в спорт, - одним словом, спортогенез [см. Передельский А. А., 2008, 2009]. С точки зрения спортогенеза физической культуры интерес представляют и философские доктрины, которые характерны для тех или иных систем физического воспитания, превратившихся впоследствии в виды спорта. Интересна судьба этих философских оснований в сфере спорта и спортивной науки. К указанному решению нас подвигает также все более и более расширительный подход к пониманию и определению современного спорта, четко проявляющийся в научной литературе.

В-третьих, философию спорта можно подавать с позиции сущего, а можно – с позиции должного. Иначе говоря, можно базироваться на уже имеющейся проблематике, относящейся к насчитывающей уже почти столетие философской традиции. А можно представить себе вероятностную экстраполяцию различных философских концепций на область спорта и спортивной науки в недалеком будущем, учитывая варианты взаимной адаптации и встречной эволюции спорта и философии. Причем, последний подход (помимо гипотетико-дедуктивного рационального экспериментирования на уровне идеализированных объектов) явно имеет еще и возможность логико-математического моделирования.

В-четвертых, философию спорта необходимо разрабатывать философски, то есть не искажая уровень максимального абстрагирования, саморефлексии, субъект-объектного анализа, короче говоря, не понижая уровень философских оснований (предельных оснований) познания спорта [см. Столяров В. И., 2010], даже если речь идет о достаточно полной классификации, систематизации существующих идей о спорте, претендующих на статус философских [см. Морган У., 2006]. В данном ракурсе научно-философского анализа нам представляется не слишком обоснованным или довольно сомнительным позиционирование философской ценности таких работ, как исследования Саймона «Правильное состязание и результаты, улучшенные приемом наркотиков», Перри «Допинг крови и атлетические состязания», Томпсона «Конфиденциальность и исследование мочи спортсменов», Ортеги «Спортивное происхождение государства» и многих других западных авторов. Эти, несомненно, интересные и нужные труды имеют скорее социологический или иной научный, но не философский характер. И наоборот, концепции социологов-классиков от О. Конта до Т. Парсонса, практически ничего не писавших о спорте, на наш взгляд, имеют существенное значение для философии спорта в свете их применения в качестве парадигмальных ядер, определяющих общий характер и настрой многих современных трудов по философии спорта.

И, наконец, последнее. Претендуя на философскую научность или, хотя бы оставаясь в пределах известной рационально-логической наукообразности, нужно следить за тщательным соблюдением формально-логических законов, правил, принципов. Не следует сперва постулировать свою приверженность к логике (пусть и диалектической), а затем смело нарушать, например, базовый логический закон достаточного основания или закон непротиворечия [см. Хёйзинга Й., 1938; Ибрагимов М. М., 2010].

Итак, какие философские доктрины мы имеем в активе для научно-философского анализа философии спорта в изложенной выше системе координат?

Прежде всего, материалистическую диалектику, в рамках которой проходит традиционный для отечественной современной науки и философии анализ процессов, имеющих место в сфере физической культуры и спорта. Именно через эту диалектико-материалистическую призму мы привычно изучаем спорт. И столь же привычно сбиваемся на метафизическую или субъективно-идеалистическую позицию по данной проблематике, пропустив диалектико-материалистическую философию сквозь горнило механизмов социального конструирования, выхолащивающих, примитивизирующих, а по-простому, аннулирующих научно-философскую глубину данной теоретической доктрины.

Подобное, характерное для последовательно проведенных этапов социального конструирования преобразование претерпела и гуманистическая философия. Активность ее использования в философии спорта не искупает поверхностного знания и искаженного понимания основных гуманистических принципов, которые имеют «двойное дно» и связанную с ним неоднозначную интерпретацию [см. Кормазева И. Б., Передельский А. А., 2010].

Не стоит сбрасывать со счетов роль и значение позитивизма как одного из ведущих течений, в том числе и в философии спорта. Позитивизм и постпозитивизм – гораздо более продуктивные механизмы и парадигмы

философского анализа спорта, чем это представляется У. Моргану.

В свете доминирующей тенденции профессионализации современного спорта особое внимание к себе привлекает философия прагматизма.

Большой интерес для понимания философских оснований современных представлений о психофизиологии спортивной деятельности представляют иррационалистическая и психоаналитическая философия, а также гораздо более древние и фундаментальные восточные философские модели йоги, даосизма, дзэн-буддизма, разработавшие системно завершенные и практически ориентированные психогогические методологии и методики.

Далеко не исчерпали свои возможности в плане методологии философских исследований спорта герменевтика и аналитическая философия. То, что они не слишком в прошлом использовались для анализа спорта и спортивной науки отнюдь не является аргументом, опровергающим тезис об их потенциальной полезности и применимости в спортивно-теоретическом амплуа.

Для научно-философского анализа проблемы соотношения спорта и искусства, проблемы взаимозависимости изменения сущности и форм, направлений, видов существования спорта и его индивидуального переживания неocenимую услугу может оказать философия экзистенциализма. Причем, и религиозное и светское его ответвления. Нам совершенно ясно, что собственно экзистенциальный подход к спорту и к человеку в спорте не лимитирован апелляцией к проблеме телесности.

Все перечисленные философские парадигмы интересны и сами по себе, так сказать, эпистемологически, с точки зрения своих реализованных и пока еще не реализованных возможностей послужить в качестве философских оснований спортивной науки. Но еще больше они могут заинтересовать нас онтологически, как воплотившиеся в образе жизни и национальном менталитете элементы культурного влияния на зарождение и развитие современного спорта, а также аксиологически, в качестве оценочного механизма единства (тождества) бытия-существования, теории, методологии,

логики познания спорта и спортивной науки. Таким образом, куновский парадигмальный принцип в построении и изучении философии спорта оказывается многогранным и чрезвычайно перспективным.

Но, пожалуй, не менее перспективным, а с точки зрения системной завершенности и широты кругозора, даже более продуктивным для философии спорта, обещает стать принцип И. Лакатоса – принцип сравнения научных и культурных объектов на уровне исследовательских программ. В этом смысле над спортивной наукой реально довлеют две программы (натуралистическая и анти натуралистическая), фундаментально влияя не только на научное отражение, но и на само бытие спорта.

Используя парадигмальный и программный методы в философии спортивной науки и спорта для построения гипотетико-дедуктивных теоретических моделей, можно добиться многого. Можно поднять спортивную науку на такой уровень достоверности знания, которого она пока еще лишена в своей современной описательности.

## **1.2. Концептуальные положения философии спорта и спортивной науки**

Спорт может и должен служить объектом и предметом философской рефлексии, но, возможно, лишь в последние два десятилетия он оказался на пороге серьезных перспектив для создания имманентной ему научной философии. В общем и целом до конца XX века философия спорта оставалась трансцендентной самому спорту и не носила ярко выраженного научного характера. Подобный взгляд на состояние дел с философией спорта демонстрирует Дэвид Л. Фэчилд в рецензии на книгу В. Моргана и К. Майера «Философские исследования спорта» (антология философских работ) [см. Фэчилд Д., 1987]. Он отмечает:

- «обескураживающе недостаточное количество единой антологии», посвященной философским аспектам спорта;

- факт возникающих в этой связи трудностей для педагогического процесса и академического исследования;

- правомерность заключения авторов книги, относящих некоторые известные на Западе труды по философии спорта «скорее к работам, рассказывающим о философии спорта, нежели к исследованиям, сконцентрированным на анализе философии спорта» [см. там же, с. 71]. В этом смысле называются и отмечаются такие работы, как труд авторов Хиггз и Айзаакс «Дух спорта», исследование авторов Вандерверкен и Вертц «Спорт наизнанку». В итоге, Фэчилд рассматривает антологию Моргана – Майера (кстати, в разное время выполнявших функцию руководителя «Философского общества по изучению спорта») в качестве «основного или единственного учебного материала» [см. там же, с. 78].

Заявленное положение не является бесспорным, очевидным ни в первой, ни во второй части, поэтому требует определенной доказательной аргументации. Начнем с первой части постулата.

На чем основано убеждение, что спорт не только может, но и должен служить объектом и предметом философской рефлексии? Во-первых, если брать исторический аспект становления физического воспитания и спорта, то обращает на себя внимание религиозно-мифологическое происхождение греческой агонистики и римского спорта. Также обращает на себя внимание воинская основа греко-римского и индийско-китайского физического воспитания в древнем мире. То есть во всех трех регионах зарождения философского мировоззрения физическая культура в своих зародышевых формах присутствовала наряду с протофилософией в общем для них древнем протокультурном единстве. Это свидетельствует об историко-культурной фундаментальности физкультурно-спортивных образований и об их «генетическом» родстве с образованиями мировоззренческими.

Во-вторых, в ходе дальнейшего исторического развития физическое воспитание и феномен спорта, продолжая нести в себе фундаментальную связь с военным и религиозным типами общественной деятельности,

определенным образом перемешиваются. Физическое воспитание приобретает черты религиозной соревновательности, а спорт становится ядром воинской подготовки. Данное смешение, взаимная культурная диффузия происходит во многом под влиянием некоторых мировоззренческих течений, охватывающих одновременно философскую, религиозную, научную, другие формы духовного производства. В частности, речь идет о гуманизме Ренессанса, Нового времени, эпохи Просвещения, а также о прагматизме 19-21 веков и его более ранних мировоззренческих предтечах.

В-третьих, современная физическая культура продолжает быть полем битвы разных идеологий, мировоззрений, социокультурных программ, сражающихся за право определять вектор воспроизводства, развития и самоопределения человека и человечества. А спорт превратился в один из существенных факторов интегративного и системообразующего воздействия на все современное общество.

Таким образом, вследствие корневой культурной фундаментальности, тесной исторической связи с философскими основаниями культуры, современного глобального характера и значения сфера физической культуры и спорта просто не может не представлять для философии самого серьезного интереса.

С другой стороны, сфера спорта за несколько тысячелетий своего становления изначально получила, впоследствии породила или приобрела целый ряд социальных мифов:

- миф о гуманистической природе спорта;
- миф о тесной связи спорта и здоровья;
- миф о спорте как воплощенной форме человеческой свободы, равенства, братства;
- миф об игровой природе человеческой культуры;
- миф о независимости спорта от социально-классовой, религиозно-конфессиональной, расово-национальной, производственно-экономической и

государственно-политической принадлежности.

Эти и другие примеры свидетельствуют о ярко выраженном влиянии мифологии (фактически идеологии) в сфере спорта. Можно спорить о степени научной обусловленности и достоверности современной физкультурно-спортивной мифологии, но нельзя не признать ее фрагментарности, незрелости, незавершенности.

Вместе с тем, человеческая история не знает другой первичной модели зарождения философии, кроме ее выкристаллизовывания из развитого и завершенного мифологического знания. Вернее, известно несколько системных моделей такого самозарождения: индо-арийская, китайская, иудейская, греческая. В дальнейшем философия развивается уже на своей основе. Современная физкультурно-спортивная мифология, несомненно, имеющая тенденцию отхода от реальной конкретности к иллюзорной абстрактности, во-первых, пока что не имеет шансов подняться на такой же системный уровень абстрактности, из которого только и возможно зарождение философии; во-вторых, современный спорт тяготеет скорее не к философскому, а по ряду показателей - к модернизированному религиозному мировоззрению. Возможно, утверждение о религиозном реванше или ремиксе спорта выглядит слишком надуманным, гипотетическим, но слишком тенденциозно выглядят факты высказываний высокопоставленных спортивных деятелей, институциональное отчуждение спорта, ритуализированность спортивных зрелищ, запредельность усилий и преодолений обожествляемых чемпионов и призеров, рост их собственной набожности. Эти и другие факты свидетельствуют об усилении иллюзорно-компенсаторной функции и веры в определяющую роль сверхъестественного в акте достижения высшего спортивного результата. На основании приведенных аргументов получается, что философия спорта возможна лишь как рефлексия, трансцендентная самому спорту.

Второй тезис, на котором необходимо остановиться касается того обстоятельства, что далеко не любая философская система, не каждое



направление философии способны принести реальную пользу спортивной сфере. То есть в той или иной степени рефлексировать по поводу спорта, очевидно, могут все, а вот служить философскими основаниями спортивной деятельности – только некоторые мыслительные концепции. К примеру, философские рассуждения о телесности, об экзистенциальном переживании, о духовной сущности спорта далеко не всегда имеют прямое отношение к содержательной стороне рассматриваемой деятельности. Они в большей степени относятся к анализу субъективной оценки, эстетического или этического восприятия спорта со стороны неспортсменов: философов, деятелей религии, литературы, искусства. Здесь спорт рассматривается в основном в качестве абстрактного, идеализированного, а то и вовсе идеального объекта, оторванного от реальной действительности самого физкультурно-спортивного процесса. Хотя, конечно, есть масса примеров и противоположного подхода, проявляющегося в исследованиях таких выдающихся философов спорта, как Г. Ленк.

С другой стороны, философия йоги, философский даосизм, чань (дзэн)-буддизм, диалектический (исторический) материализм, философия жизни, психоанализа, иррационализм, феноменология и герменевтика, позитивизм и постпозитивизм, прагматизм и, конечно же, гуманизм – все эти философские концепции исторически заложены в мировоззренческий фундамент спорта, будучи элементами социокультурной среды его становления. Следовательно, они выступают совокупными философскими основаниями физкультурно-спортивной деятельности и науки. Собственно, как и научно, рационально интерпретированный применительно к конкретному спортивному процессу экзистенциализм.

Другой вопрос насколько реальность спорта отторгает, не приемлет те или иные философские сентенции как чуждые, неадаптируемые. В данном контексте можно сказать, что в философии спорта уже оформились три уровня:

- уровень философских оснований самого физкультурно-

спортивного процесса;

- уровень философских оснований науки и ненауки, адекватно или не очень адекватно отражающих указанный процесс;
- уровень философских рассуждений, отражающих собственно философскую традицию анализа спорта и философской проблематики, возникшей по поводу спорта.

К сожалению, по известным причинам, в современном конгломерате идей и течений, называемом философией спорта, «погоду» делает именно третий, самый внешний уровень – пояс философской проблематики. Конструктивная же, научная разработка философии спорта требует развития первого и второго (внутреннего и среднего) уровней философской рефлексии.

Философия спорта первого (внутреннего) уровня, связанная с философским исследованием содержательного ядра физкультурно-спортивной деятельности, имеет антропологические, онтологические, социально-философские аспекты.

Философскую антропологию физическая культура и спорт могут интересоваться, например, с точки зрения их возможной роли в качестве вторичного фактора антропосоциогенеза, а также в качестве фактора становления информационно-знаковой, коммуникационной языковой культурной среды человечества.

Прежде, чем говорить о вторичных факторах, очевидно, следует определиться с вариантом решения проблемы главного фактора антропосоциогенеза, становления человеческой культуры. На этот счет до сих пор сосуществуют три основные теории антропосоциогенеза: религиозно-мифологическая, игровая, трудовая. Отнюдь не безусловное, но предпочтительное принятие трудовой (а в ее рамках и религиозно-мифологической) теории и дальнейшая исследовательская работа уже на ее основе заставляют подвергнуть философской критике игровую теорию, изложенную, в частности, в книге Йохана Хёйзинги «Homo ludens»

(«Человек играющий»), впервые опубликованной в 1938 году. Критика концепции Хёйзинги может протекать в двух измерениях: формально-логическом и содержательном. Причем, содержательная критика должна опираться на поле аргументации, идентичное положениям самого нидерландского ученого. Эти положения-аргументы связаны с рассмотрением истории религии, античной философии (в большей степени философии Платона), антропологии, психологии и зоопсихологии. Научная корректность формально-логической критики определяется тем, что, несмотря на частые апелляции к иррационализму, Хёйзинга регулярно постулирует свою приверженность к логике.

В своем современном видовом многообразии физическое воспитание и спорт в древнейшей и древней культуре, естественно, представлены не были. Соответственно, есть смысл отдельно рассмотреть их фундаментальную часть, выросшую одновременно и из религиозной и из воинской ипостасей. Речь идет, например, о единоборствах.

Опираясь на классические труды по этнографии и истории религии, приходится признать, что традиционно исследуемые вторичные факторы антропосоциогенеза (членораздельная речь, родовая организация и свойственные ей брачные отношения, древнейшая мораль и кооперация) даже в сумме с остракизмом как главным механизмом наказания отступников, не могли обеспечить надежный мир внутри биполярной организации экзогамных родов. Должен был существовать еще один фактор – механизм урегулирования брачных, протополитических, имущественных споров и борьбы внутри рода и между родами. Гипотетически, это мог быть формально и содержательно трансформировавшийся биологический механизм борьбы за лидерство между доминирующими самцами из-за обладания самками, ареала обитания и охоты, статуса вожака. За то, что таким фактором мог стать единоборческий поединок свидетельствует и древнейшая правовая традиция разрешения споров путем судебного поединка.

Крайне интересен анализ отношения протоспорта (в частности, протоединоборств) к процессу рождения религиозно-магической символики, ставшей знаковой основой языка современной культуры на многих уровнях. Это и уровень математических (арифметических и геометрических) построений, и уровень политико-религиозного моделирования, и уровень искусства, и уровень символического наполнения самого современного спорта. Главная проблема философского анализа по данному вопросу заключается в том, чтобы вскрыть истинный характер древней символики и показать, как она может работать в качестве методологии спортивной деятельности. Здесь неоценимую роль могут оказать философия даосизма и чань (дзэн)-буддизма, которые даже в большей степени, чем пифагорейская философия, сумели донести до нашего времени магию числа и геометрической фигуры.

Не менее значимым для современного спорта оказывается философский анализ истории физического воспитания и спорта, языковых выражений, фокусирующих древний объем и содержание данных понятий. В этом случае, очевидно, мы не обойдемся без философской герменевтики. Установление истинного историко-культурного контекста помогает разобраться с изначально заложенным в «природу» феноменов «физическая культура» и «спорт» содержанием. В свою очередь, по нашему убеждению, полученный результат позволяет не только обойтись без нескончаемого схоластического спора о наиболее адекватном определении этих базовых для спортивной науки понятий, но и разрешить некоторые принципиальные философско-исторические вопросы, играющие существенную роль в понимании современного и перспективного существования спорта. В частности, по мере изложения материала, мы надеемся ответить на вопрос, почему агонально-спортивная практика заслуживает символическое название «последняя мировая религия».

Таковы в общих чертах требующие конструктивного философского анализа и частично рассматриваемые ниже проблемы философской

антропологии спорта.

Теперь перейдем к онтологическим аспектам. Сложившаяся за много веков организация спортивной деятельности вполне представима как онтологический объект, как некий относительно объективно существующий процесс. Бытие спорта системно определено. Это реальная совокупность взаимосвязанных частей, элементов, регламентированных действующими правилами. Свое бытие – существование, соответственно, имеет каждый из видовых процессов спортивной деятельности, в частности, спортивный единоборческий поединок.

Четкое представление об онтологической системе единоборческого поединка позволяет последовательно и методолого-методически грамотно работать над постановкой и улучшением системы дыхания, общей и специальной физической подготовки, опорно-двигательного аппарата, смещений, технико-тактических характеристик, линий, ключевых моментов.

Онтология единоборства разрабатывалась в основном даосизмом и чань (дзэн)-буддизмом, поэтому философский анализ бытия единоборств требует учета прежде всего этих религиозно-философских конструкций. Кстати, следует заметить, что бытие единоборств, а также в той или иной степени производных от них игровых, атлетических, гимнастических дисциплин в области физического воспитания существенно отличается от спортивного бытия этих же дисциплин. Адаптация к спорту, вращение в спорт, например, боевых искусств представляет собой сложный, многофазный процесс спортивной эволюции, знаменующийся значительными экономическими, социальными, политическими изменениями.

Исследование социально-философских аспектов физической культуры и спорта – это чрезвычайно широкий спектр проблематики, все более настоятельно требующий своего незамедлительного разрешения. Причем, философское решение проблемы часто указывает на единственно верное практическое урегулирование отражаемой проблемной ситуации. В качестве примеров отметим гипотетическую проблему связи единоборств с

криминалитетом и проблему изменения личностных ценностных установок и ориентаций в отечественной сфере физкультуры и спорта за последние два десятилетия. Практический смысл философского рассмотрения указанных проблем очевиден.

Второй (средний) уровень философской рефлексии, то есть уровень философских оснований знания о физкультурно-спортивном процессе включает гносеологические и методологические аспекты. Собственно говоря, при практической ориентации философствования эти аспекты выступают в единстве.

Один из наиболее важных гносеолого-методологических вопросов, имеющих прямой выход на теорию и методику тренерской работы – это вопрос соотношения сознания и нейрофизиологической программы как уровней отражения учебно-тренировочного и соревновательного процесса. В данном случае вполне к месту вновь вспомнить о западной и восточной философской традиции. Дело в том, что, несмотря на обилие неклассических философских моделей (типа психоанализа), западная философия так и не удосужилась удовлетворительно, с точки зрения современной спортивной науки и практики, разрешить проблему диалектического соотношения сознательного и бессознательного. У западных философов, как правило, доминирует либо одно, либо другое. Опора на реальную спортивную деятельность показывает перспективность и результативность использования восточной философской традиции, в которой разработаны основы сбалансированной методики (вернее, как минимум, трех типовых методик) взаимоперехода сознательного и бессознательного.

Отдельного, комплексного философского исследования заслуживает спортивная наука. Философия спортивной науки может эффективно влиять на процесс становления научного знания о спорте на теоретическом, парадигмальном и программном уровнях. Только в этом случае можно правильно интерпретировать проблему демаркации (разделения и противопоставления) философии и науки, эмпирического и теоретического,

философии и социологии. А без такой философской интерпретации задачу системной организации комплексного научно-спортивного знания в обозримом будущем решить не представляется возможным.

Таким образом, философию спорта можно разрабатывать как метафизическую (в обоих смыслах этого термина) дисциплину, ориентированную на собственную, как правило, не имеющую практического выхода и значения философскую проблематику. Этот путь для мировой истории философии оказывается более привычным. И существующая на сегодняшний день философия спорта в данном случае также не отличается оригинальностью.

Но есть и другой путь. Это вариант становления философии спорта как философских оснований физкультурно-спортивного процесса и спортивной науки. Причем, указанный вариант развития далек от чисто позитивистской, хотя и не чужд постпозитивистской, экзистенциалистской, прагматистской, и прочим теоретико-методологическим концепциям. Главное, чтобы все используемые философские концепции имели диалектический, научный характер, предписывающий в качестве образца построения научного знания гипотетико-дедуктивную теорию.

Однако вернемся к тому, что нам предлагает современная философия спорта. Попытаемся понять, насколько научно современная философия спорта. На поставленный вопрос можно ответить – по-разному, например, анализируя творчество наиболее выдающихся, так сказать, знаковых современных философов спорта. Такой «знаковой» фигурой по общему признанию является Ганс Ленк.

Ганс Ленк – один из руководителей и лидеров философской науки и международной общественности, занятых исследованием философских аспектов спорта. Этот, известный на весь мир западно-германский философ и социолог в прошлом сам был олимпийским чемпионом по академической гребле, сумевшим в своих работах обобщить и систематизировать немалый опыт спортсмена и тренера спорта высших достижений.

В силу личной включенности в спортивный процесс, Ленк как ученый сумел создать достаточно полную и завершенную авторскую философскую концепцию спорта. С одной стороны эта концепция выглядит равнодействующей, разумно уравнивающей крайние позиции, часто встречающиеся у полемизирующих коллег Ленка по многим вопросам философской антропологии, гносеологии, социальной философии спорта. С другой стороны, в творчестве Ленка как типичного представителя западной философско-социологической (учитывая социологические взгляды Ленка) традиции воплотились многие из ее сильных и слабых сторон.

Таким образом, работы Г. Ленка представляют для нас особый интерес по целому ряду важных причин, в частности в связи с их философской фундаментальностью и одновременно репрезентативностью по отношению к проблемам спортивной деятельности, управления в спорте и спортом, природы, социального контекста и перспектив развития спорта.

Проявляя завидную философскую эрудицию, Ленк выступает против, так называемых, неомарксистов и «новой социальной критики» соревновательного спорта. Речь идет о спорте высших достижений, где спортсмен выставляется многими критиками в качестве «послушного орудия манипуляции», благодаря органам и структурам социального управления «находящегося в состоянии отчуждения». В работе «Отчуждение, манипуляция и личность спортсмена» Ленк, в частности приводит пример высказываний исследователей спорта из Гамбурга, утверждающих, что:

- «спорт взял на себя функцию защиты тезиса о жизнеспособности капиталистического общества и его идеологии»;
- «соревнующийся спортсмен – это результат продолжительной коррупции и манипуляции»;
- «в условиях отсутствия свободы выбора готовность обреченных на отчужденный труд спортсменов «в течение длительного периода вести интенсивные тренировки» есть свойство «чересчур некритически мыслящих личностей» [см. Ленк Г., 1973, с. 8].



Ленк указывает на многозначность термина «отчуждение» и называет, по его мнению, наиболее взвешенное и распространенное определение отчуждения как «означающего, что желаемой целостности явления не существует, и поэтому то, что должно быть единым распадается на части». Одновременно Ленк анализирует 5 типов отчуждения рабочего в условиях капиталистического производства, описанных в свое время К. Марксом. Перебирая один за другим указанные Марксом типы отчуждения рабочего, философ предлагает ответить на вопрос: «Является ли спорт для спортсмена отчужденной деятельностью, и отчуждается ли при этом сам спортсмен?» [см. там же].

Отвечая на поставленный вопрос, Ленк тщательно избегает рассуждений об институциональном, государственно- и капиталистически-регулируемом социально-производственном оформлении спорта, сводя дискуссию к оценке степени отчуждения в самосознании спортсменов, в восприятии ими своей спортивной деятельности. Он отмечает, что:

- спортсмены не воспринимают свою деятельность и ее результаты как «какую-то чуждую им силу, господствующую над ними»;
- деградация «сущности человека» для спортсменов не характерна, поскольку спортивную деятельность нельзя рассматривать лишь как средство простого поддержания физического существования индивида;
- в спорте нет «отчуждения человека от человека», так как нет господства собственника средств производства, «аналогичных заводскому оборудованию, принадлежавшему предпринимателю, от которых бы зависел спортсмен или которые бы господствовали над ним»;
- для спорта не характерно «самоотчуждение» спортсмена, т.е. самоотчуждение уже не как экономическое, а как социально-психологическое явление, поскольку спортивная деятельность не противоречит подлинным желаниям, интересам, бытию личности спортсмена, не становится ему в тягость, не рассматривается им в качестве бремени;

- наконец, положения Маркса об отчужденном труде вообще не применимы к спорту уже в силу того, что спорт есть не только разновидность трудовой, но и разновидность игровой деятельности [см. там же].

На основе приведенных доводов философ приходит к выводу об отсутствии отчуждения в спорте. Он утверждает, что спорт как вид деятельности, как правило, выбирается спортсменом сознательно и свободно; воспринимается спортсменом в качестве деятельности, доставляющей удовольствие и вызывающей неудержимое влечение; что «спортсмен предельно отождествляет себя с достигнутыми им в соответствии со своими интересами и желаниями спортивными результатами и усилиями, приложенными к их достижению» [см. там же].

Точно также Ленк расправляется с гипотезой о существовании манипулирования спортсменами и тренерами, т.е. с гипотезой о манипулятивном управлении индивидами в спорте. Под манипулированием индивидами понимается управление «такими средствами, которых они не замечают для осуществления целей, которые не являются их целями, но которые должны быть им представлены как их цели». Однако в этом случае Ленк не дает однозначного ответа. По крайней мере, не дает до тех пор, пока не вводит необходимое различие «оправданных» и «неоправданных», «допустимых» и «недопустимых» манипуляций. В итоге, дискуссия переносится с рассмотрения целого спектра вызывающих справедливую критику и объективно существующих в спорте манипулятивных механизмов и процедур в сторону обсуждения «нормативно-философской» и даже «морально-философской» их основы. Тем самым Ленк призывает акцентировать внимание, прежде всего, на воспитательном содержании руководящих спортсменами норм и идей, косвенно признавая наличие манипулятивного управления индивидами в спорте. Управления, якобы основанного на неверных образцах и идеалах, как-то: «отеческой» авторитарности, «чрезмерной» бюрократичности, финансового и политического давления и зависимости, давления со стороны общественного

мнения (прессы, рекламы), приспособления к господствующей социально-политической системе и т.д. [см. там же].

Уже в цитируемой выше работе Ленка можно наблюдать основы его авторской концепции новой философской антропологии спорта. В этом смысле, по нашему мнению, ключевым моментом здесь может рассматриваться полемика Ленка с Гебауэром и Гоффманом, считающими, что реальное физическое действие может получить общественное признание и социальный статус только как общественно-значимое презентационное действие. Оппоненты Ленка настаивают на том, что личность спортсмена не может формироваться независимо или вопреки своему социальному окружению. В существующем социальном окружении, добавляют они, слишком молодые, некритически настроенные и интеллектуально слабо развитые спортсмены высшей квалификации не обладают способностью к самовыражению. Поэтому такие спортсмены даже свои реальные спортивные достижения не могут использовать для формирования собственной саморазвивающейся индивидуальности, оставаясь агентами чисто физического действия. В итоге, для них все потенциально разнообразные возможности самовыражения сокращаются до одного единственного стремления «просто побить рекорд» [см. там же].

Тем не менее, Гоффман делает вывод о возможности эмансипировать спортсмена высшей квалификации, не отделяя эту эмансипацию от спортивной соревновательной деятельности. Ленк поддерживает указанный вывод и предлагает свою «модель самоформирующегося, интеллектуально-развитого спортсмена», которая могла бы послужить руководящим принципом дальнейшего широкого социально-спортивного конструирования. Он разворачивает целую программу «воспитания и образования спортсмена с целью доведения его до уровня критического мышления, дискутирования и способности к самостоятельным независимым суждениям» [см. там же].

Реализация данной программы, по мнению Ленка, способна служить фактором, ограничивающим некоторые формы манипулирования

спортсменом (таким образом, можно отметить еще одно косвенное признание объективного наличия манипулятивного управления в современном спорте – А. П.).

Выполнение задачи по реализации указанной воспитательно-образовательной программы, по убеждению Ленка, немислимо вне социально-философского исследования проблем спорта, «особенно связанных с вопросами об отчуждении и самоформировании спортсмена» [см. там же].

Интересно, согласно логике Ленка, что только после формулировки и принятия на вооружение даже не самой программы, а связанных с ней философских «выводов», «окажется реальным исследовать возможности формирования «эмансипированной» личности спортсмена, заложенные в спортивном выступлении и стремлении к спортивным достижениям» [см. там же].

Ленк призывает «в каждом случае находить более человеческий, а не бюрократический подход», не забывать, что «непосредственная радость» «имеет право занять свое место» «даже в спорте высших достижений». Мы уже сбились со счета, чтобы сказать точно, в который раз Ленк косвенно, но предельно ясно, вопреки своим собственным первоначальным декларациям и выводам, признает, что и отчуждение и манипулирование в спорте имеют существенное укоренение и значение. Также философ признает, что, в силу якобы неверного воспитания, сам некритически мыслящий спортсмен эффективно бороться с этими негативными явлениями еще не может. Но так как указанная борьба переносится Ленком в сферу образования и воспитания, то и проистекать, по логике изложения, она должна не онтологически, в социальной практике, а психологически, внутри сознания спортсмена, под влиянием его приобщения к новой системе философских принципов и пропагандируемых мифологических образцов.

Возможно, покажется, что последний вывод не совсем правомерен на основе анализа лишь одной работы Ленка. Может показаться, что ему не

свойственно с либеральных позиций заниматься философским морализаторством, тщательно избегая вопроса о практическом изменении социально-экономических устоев современного технократического общества и развивающегося в его недрах бюрократического управления спортом.

В работе «Спорт как современный миф» Г. Ленк осуждает своих оппонентов за узость, неполноту, тенденциозность идеологического и религиозно-компенсаторного истолкования мифов, в частности, античной агонистики и спорта. Он называет интерпретацию мифов как «идеологической системы положений веры для когнитивного оправдания предложений опыта или нормативных убеждений» односторонней. Иными словами, признавая значимость мифологии, религии, политики и ... сферы спорта, Ленк старается избежать явной оценки мифологии как системного мировоззрения, формируемого и тиражируемого в идеологических и религиозно-политических целях. Вместо этого Ленк предлагает понимать миф «как модель ориентации, конституирования и истолкования для нормативных проектов и оценок», превращающую мифы в аллегории, в типизированные и чувственно доступные нормативные образцы реальности, но оформленные и преподнесенные в символической форме [см. Ленк Г., 1997].

Свои и чужие подходы к истолкованию мифов Ленк предлагает привести к общему знаменателю, «а именно, к той или иной основополагающей зависимости истолкования от (специфики – А.П.) понимания действительности во всех областях жизни» [см. там же]. Вот и причина, по которой Ленк стремится выделить свой подход и формально дистанцироваться от политико-идеологической и религиозной иллюзорно-компенсаторной функции мифов. Он предлагает заново мифологизировать и истолковать современный спорт именно так, как сам понимает даже не реальную, а идеальную сущность профессионального спорта, т.е. как потенциально наиболее благоприятную сферу формирования идеальных образцов, героических ролей, идеальных героев современности, вызывающих

всеобщее «очарование», поклонение, стремление к подражанию. Эти типические героические образцы, по мысли Ленка, должны символически отражать общие социальные процессы и существовать относительно обособленно от мира повседневной реальности (к которому, естественно, можно причислить политику и бизнес – А. П.). Вместе с тем, новая (или хорошо забытая старая) мифология спорта обязана, по Ленку, отличаться и от привычных абстрактных идеально-типических образцов действия, широко распространенных в современном спорте благодаря усилиям технократической идеологии или идеологии «достижения успеха» (здесь просматривается явный выпад европейца против традиционного американского прагматизма – А. П.). Ленк не абсолютизирует, но и не исключает, в том числе и героически-божественные роли, образцы, поскольку «атлет высшего уровня склонен к тому, чтобы ориентировать свои действия на реакцию публики», исходя из «ожиданий поклонения ему как идолу». Истинными образцами новой мифологии спорта Ленк называет «спортивные достижения, институционализированные и оцененные внутри собственных (очевидно, спортивных – А. П.) культурных рамок», которые «представляют собой особенно притягательное средство для демонстративной индивидуализации, саморазвития и самоутверждения молодого поколения» [см. там же].

Ленк полагает, что разработка именно такой, «мифологической» модели спорта является «весьма важной для философии спорта» задачей, задачей конституирования образа идеальной мифической фигуры современного спортсмена. Только как идеальная мифическая фигура спортсмен, по убеждению Ленка, способен противостоять манипуляциям и отчуждению, точнее, отчуждению своего внутреннего мироощущения и целеполагания «от целостной европейской культурной традиции». Получается, что спортсмен свободен лишь в идеальном, мифологически детерминированном случае. При этом признается, что «идеальному типу не часто соответствует фактическая действительность». Однако Ленк убежден,

что вышеозначенный мифологический «первообраз способен оборонить от всяческих поползновений: как от поползновений некритически предпринятой технократически-бюрократической манипуляции, так и от обесмысливающей «демифологизации» [см. там же].

Мы теряемся в догадках. Неужели достаточно сделать спортсмена в глазах общественности и в своих собственных глазах идеальным героем с элементами обожествления, чтобы избавить его от реального отчуждения и от реальных манипуляций со стороны бюрократического управления?

Не забыть бы, добавить, что спортивные мифы, по мнению Ленка, должны оставаться столь же общезначимыми и массово тиражируемыми, но не религиозными, а секуляризированными, чтобы продолжать оставаться при этом социально действенным фактором [см. там же]. Однако не стоит считать Ленка ярким противником религии. Просто он хорошо понимает, что «секуляризация и независимость особых мифов и религий явились предпосылками для их адаптации ко многим культурам, а, значит, и их всемирного эффекта». Собственно говоря, того самого эффекта, к которому стремится сам Ленк, моделируя новую спортивную мифологию [см. Г. Ленк, 1982].

По мнению философа, Олимпийские игры в указанном смысле выполняют как раз требуемую «положительную и особую роль», «имеют силу великого идеала», не выполняя при этом (по крайней мере, эффективно не выполняя) реальных социокультурных и политических функций, миссий, которые им обычно приписывают. Например, речь может идти о невыполнении миротворческой миссии. Символическая роль спортивных мифов применительно к соревнованиям раскрывается Ленком по аналогии с драматической ролью участника простейшего противоборства [см. там же, с. 95-96].

Содержательной стороной спортивных и олимпийских мифов выступает современная демонстрация «Геркулесовского» мифа об исключительно культурном достижении», мифа о предельном или сверх

преодолении, о стремлении добиться цели, невзирая ни на какие трудности». Предполагается, что на данной основе спортсмен «формирует личностное самоуважение», так как знает о своем полном самопожертвовании во имя победы [см. Г. Ленк, 1982].

Итак, с одной стороны, спорт «может и должен быть истинным средством творческой деятельности человека». Аргументируется это следующим образом:

- «сама культура была бы невозможна без творческих достижений»;
- культурное существо, следовательно, - это «достигающее существо»;
- исключительные же достижения лежат в области спорта [см. там же].

С другой стороны, Ленк даже не находит нужным подробно останавливаться на доказательстве тезиса о традиционной связи философии и гимнастики (или спорта, как мы называем это явление сегодня). В качестве аргументации ему кажется достаточным обратиться к биографии и некоторым высказываниям таких философов и одновременно олимпийцев, как Пифагор и Платон. Заметим, что великий философ Пифагор воспитал олимпийца, но сам в Олимпийских играх не побеждал. Между тем, Ленк демонстрирует убеждение в исключительной (хотя и потенциальной) возможности философской антропологии «развить многофакторную теорию или интерпретационную модель» человека как активного, творческого, достигающего существа. Мы уже знаем, что эта модель мифологична, а, значит, здесь пропагандируется философско-антропологический механизм нового спортивного мифотворчества. Собственно говоря, именно в этом Ганс Ленк видит первостепенную задачу современной философии спорта [см. там же].

### **1.3. Происхождение спорта в контексте философско-антропологических теорий**

Перед нами книга «Homo ludens» («Человек играющий», 1938)



выдающегося нидерландского историка и культуролога, одного из основоположников игровой концепции культуры Йохана Хёйзинги. Это исследование игры как всеобъемлющего способа человеческой деятельности, универсальной категории человеческого существования, фундаментального явления культуры давно уже стало классическим. Оно не раз и не два обсуждалось в научных кругах, находило своих сторонников и своих противников, оказало весьма «сильное влияние на современные социально-философские и культурологические концепции, в том числе касающиеся и роли соревновательной деятельности» [Сараф М. Я., 2005]. В качестве одного из примеров такого влияния, пожалуй, будет уместным назвать концепцию игрового соперничества как основы спортивного соревнования, состязания Столярова В.И. Во-первых, потому что определенная преемственность между трудами Й. Хёйзинги и работами В.И. Столярова прослеживается по целому ряду гуманистических этических, эстетических, историко-философских и спортивно-педагогических воззрений. Во-вторых, с сентенциями В.И. Столярова можно соглашаться полностью или частично, или не соглашаться вовсе. Но в связи с фундаментальностью и самобытностью вклада указанного ученого в отечественную философию, социологию и педагогику спорта, его имя и школу в современной науке о спорте обойти молчанием просто не представляется возможным.

Так и с научно-философской позицией Й. Хёйзинги, с его взглядом на игру в целом и на спорт, как особое проявление игры, можно и, на наш взгляд, нужно полемизировать, не умоляя при этом практической ценности его конкретных разработок в области игровой теории спорта.

Аспект, который вызывает у нас недоумение и возражения, касается, собственно, рассуждений Й. Хёйзинги об игровой природе человеческой культуры. Суть этих рассуждений не ограничивается формулой «игра старше труда» как полагают многие западные исследователи [Столбов В. В., 2001, с.11], а простирается гораздо глубже, в область основного вопроса философии применительно к обществу. По мнению основателя концепции

«Homo ludens», «вместе с игрою, хотят того или нет, признают и дух. Ибо игра, какова бы не была ее сущность, не есть нечто материальное. Уже в мире животных она вырывается за границы физического существования» [см. Хёйзинга Й., 1938]. По сути дела, Хёйзинга под игрой понимает «некую тотальность», надкультурную реальность, простирающуюся «нераздельно и на животный мир, и на мир человеческий: никак не укорененную в рассудке и не обосновываемую «никакими рациональными связями».

В приведенном фрагменте отражена противоречивость и путанность этого мыслителя, в методологической базе культурологического и философского анализа которого причудливо сплелись рационализм и иррационализм бергсонианского образца, аристотелевские представления и мировоззрение Платона, неопозитивизм и герменевтика. Очевидно, именно в таких случаях Гераклит – философ, творивший на два тысячелетия раньше Хёйзинги, любил говорить, что «многознание уму не учит». Действительно, философская непоследовательность нидерландского историка и лингвиста, заставляет его к корне неверно, но зато в угоду своей концепции игры интерпретировать культурные особенности архаических обычаев и ритуалов. Да, и к чему нужен объективный естественнонаучный подход, если игру, как полагает Хёйзинга, нельзя объяснить никаким биологическим или культурологическим анализом. О какой объективности может идти речь, если заключение делается на основе допущения, выведенного из других допущений; если «человечество все снова и снова творит свое выражение бытия, второй, вымышленный мир рядом с миром природы» [там же, с.18]. Отметим, что здесь имеется в виду мир культуры не как совокупный результат человеческой деятельности, а как некий вымышленный иллюзорный мир игры, делающий столь же иллюзорной, эфемерной и всю культуру Человечества.

Нашу позицию применительно к теоретизированию Й. Хёйзинги в полной мере можно отразить фрагментом послесловия ко второму изданию «Капитала» К. Маркса, где он пишет: «Мой диалектический метод по своей

основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [Маркс К., 1873, с.21].

Обратимся непосредственно к воззрениям Й. Хёйзинги на архаические культуры: «Раннее общество» - пишет он – «совершает свои священнодействия, которые служат ему залогом благополучия мира, свои освящения, свои жертвоприношения, свои мистерии в ходе чистой игры в самом прямом смысле этого слова». А так как в «мифе и культе зачинаются, однако, великие движущие силы культурной жизни: право и порядок, общение и предпринимательство, ремесло и искусство, поэзия, ученость, наука», то и все они, таким образом, уходят корнями в ту же почву игровых действий [Хёйзинга Й., 1938, с.23].

Казалось бы, дистанцируясь от рациональных аргументов по поводу своей игровой концепции культуры и, подчеркивая мистический, иррациональный характер игровой тотальности, Хёйзинга делает данную концепцию недоступной для критики, скажем, с позиций диалектического материализма, да, и вообще с точки зрения любой научной доктрины, с неизбежностью основанной на рационально-логических доказательствах.

Но, учитывая непоследовательность нидерландского ученого, проявившуюся, в частности, в том, что сам он причинно-следственные связи выстраивает и логическими процедурами пользуется, можно попытаться спорить с приведенной концепцией на базе его же собственной аргументации, выстраивая так называемое прямое опровержение его главного философского тезиса, аргументов и демонстрации, основанных на следующем определении понятия «игра». «Суммируя, мы можем назвать игру с точки зрения формы некоей свободной деятельностью, которая осознается как «ненастоящая», не связанная с обыденной жизнью и тем не

менее могущая полностью захватить играющего, которая не обуславливается никакими ближайшими материальными интересами или доставляемой пользой; которая протекает в особо отведенном пространстве и времени, упорядоченно и в соответствии с определенными правилами и вызывает к жизни общественные объединения, стремящиеся окружать себя тайной или подчеркивать свою инаковость по отношению к обычному миру одеждой и обликом» [там же, с.35].

Давайте рассмотрим каждую часть данного сложного определения отдельно. Хёйзинга, по его собственному признанию, очень существенно основывается на точке зрения древнегреческого философа Платона, который полагал человека лишь «игрушкой богов», а потому считал, что «игры» во славу богов – вот то наивысшее, во имя чего люди должны ревностно отдавать свою жизнь» [там же, с.53]. Причем, делать это, человечество обязано даже не имея подлинной веры и ограничиваясь некой «полуверой», не живя, а лишь играя в культовом действии. Культ, по Платону, есть показ, драматическое представление, образное воплощение, замещающее действительное осуществление. Позвольте, о какой свободной деятельности тогда рассуждает Хёйзинга? Очевидно, о такой же, какую имел раб-гладиатор в пределах цирковой арены в Древнем Риме.

Хёйзинга, в доказательство своего утверждения, будто древние адепты религиозных (священных) обрядов, мистерий играли в них, осознавая при этом свою ритуальную практику как «ненастоящую», «ну просто так делающуюся», во-первых, указывает на, по его мнению, ярко выраженную и «далеко идущую однородность ритуальных и игровых форм», выводя сам религиозный ритуал из игры. «В игру мало-помалу добавляется значение священного акта», - говорит он и добавляет – «однако, изначальным фактом была именно игра как она есть» [там же].

Во-вторых, Хёйзинга приводит в доказательство своей концепции исследования ряда этнологов, как будто подтверждающих, что «вера этих людей в священные представления и обычаи – это некая полувера,

сочетающаяся с насмешничаньем и проявлением равнодушия», что «и колдун, и околдовываемый – оба в одно и тоже время и знают и обманываются. Но они хотят быть обманутыми» [там же, с.48].

При этом Хёйзинга явно опасается, как бы его не сочли атеистом. Поэтому он обращает внимание, с одной стороны, на набожность всех и каждого, совершающего сакральное действие, с другой – на обманное поддержание набожности с целью укрепления групповой власти. Автор концепции «*Homo ludens*» постоянно придерживается тактики «шаг вперед, два шага назад», видимо, подспудно чувствует натянутость своих аргументов, рассматривает контраргументы, путается в них и, в конце концов, проговаривает пусть и чужую, но явно разделяемую им самим, истину: обманное поддержание набожности «может быть лишь конечным продуктом исторического развития». Вот теперь попадание «в десяточку». Игровой характер, характер народного праздника комплексы сакральных действий приобретают лишь в процессе многовековой секуляризации, развития научного познания, ограничивающего абсолютную монополию религиозного мировоззрения на умы людей. Вот и ответ на вопрос о подобии религиозного ритуала и игры – это их историческая преемственность. Здесь же заключена и оценка реальной доказательной ценности формальных признаков игры в концепции Хёйзинги. Наличие обособленного пространства, ограниченной длительности, упорядоченности правилами, локальности и таинственности общественных объединений – все это выступает свидетельством исторической вторичности игры как секуляризованного культа.

Когда концепция Хёйзинги «ставится с головы на ноги», становятся совершенно понятными и экзистенциальная позиция дикаря, который реально «живет» в мистическом культовом действии, и субъективная необоснованность попытки ученого нидерландца заменить глагол «быть» на глагол «играть» на том иллюзорном основании, что дикарь якобы «не ведает о различии» этих понятий. Нам же просто не понятно, каким образом

известный историк мог обойти своим вниманием такую не менее известную каждому этнографу характеристику примитивного сознания, как конкретность и такую (имеющую всеобщую распространенность в первобытном обществе) мировоззренческую особенность, как анимизм или всеобщая одушевленность. Очевидно, Хёйзинга знал об этих вещах, но сознательно их не касался. Иначе бы он не потратил столько аргументов на опровержение «несерьезного» отношения к игре, снова прибегая к своей излюбленной тактике «шаг вперед, два шага назад» и утверждая, будто бы когда играющий, всем своим существом отдается игре, «сознание того, что он «просто играет», может быть полностью вытеснено на задний план» [там же, с.48].

Мир дикаря, наполненный конкретными духами – это его единственная реальность. Так свидетельствует этнография. Говорить об иллюзорности, неистинности мистического мира в древнем обществе мог только такой искушенный философ, как Платон, учение которого стало одним из столпов христианства, т. е. религии абстрактного единобожия. В наши дни так рассуждать может лишь близкий к атеизму, да и к тому же исторически необразованный человек. Отлично понимал это и сам Хёйзинга, пытавшийся перевести проблему псевдорелигиозного цинизма (снисходительности цивилизованного человека к примитивной вере дикарей) из моральной плоскости в сферу эстетики. Эстетизация священных ритуальных игр, по мнению ученого, необходима, поскольку «мы признаем или предполагаем в них наличие мудрости и истины, и это позволяет нам взирать на них с превосходством, которое в сущности, уже неуместно и по отношению к так называемым примитивным культам» [там же, с.53].

Что касается мнения Хёйзинги будто игра – священный ритуал, не связанный с обыденной жизнью, то это вообще полный бред. Попробуйте отыскать хотя бы несколько действительно религиозных мистических ритуалов, не связанных с жизнью первобытного человека, с его запросами, надеждами на добрую охоту, хороший урожай, удачу в военных действиях. И

магия, и тотемизм, и фетишизм выступают как первобытные верования в то, что при определенных ритуальных действиях можно заручиться реальной поддержкой сверхъестественных сил в делах обыденных, естественных.

Не понятно и то, каким образом у Хёйзинги (вслед за Платоном) из ритуальной практики выпала, улетучилась война, ставшая в древнем мире чуть ли не основным промыслом. Нидерландец очень любит привлекать наглядные примеры из поведения современных детей. Как же он не заметил, что огромное большинство мальчишеских игр – это игры в войну? Именно в войну многие мужчины продолжают играть, уже выйдя из детского возраста. А где война – там реальный грабеж, добыча, материальная выгода. Люди вообще обращались к богам и духам, пытаясь добиться от них помощи в своих делах, т. е. по сути, желая получить «ближайшую помощь», удовлетворить «материальные интересы».

Но самое интересное мы приберегли «на финал». Несмотря на видимую лишь для неискушенного читателя фактическую обоснованность аргументов нидерландца, эти аргументы никак не обосновывают сам тезис о первичности игры по отношению к культовой, ритуальной практике в культуре человечества. Тезис «не вытекает» из этих аргументов, висит в воздухе и остается всего лишь простым допущением, причем, допущением очень грубым. Первичность игры по отношению к религиозному культу, как в итоге оказывается, следует признать без «малейших сомнений» лишь на том основании, что «освященное действие некоторыми своими сторонами во все времена остается включенным в категорию игры». Да, еще ко всему этому, по словам Хёйзинги, добавок «нельзя подойти чисто логически».

Поистине, понять и признать концепцию игровой основы культуры (к которой, кстати, не свести всю культуру человечества как процесса производства и воспроизводства социальности) можно лишь иррационалистически, повторяя за Квинтом Тертуллианом: «Верую, ибо абсурдно!». То есть, базируясь на той самой вере, которая у Хёйзинги вырастает из игры. Снова нет логики, но к этому нам уже, как говорится, не

привыкать.

Итак, мы последовательно приходим к опровержению игровой концепции Хёйзинги, основываясь на его же логических и исторических аргументах, хотя это и требует иногда более корректной, с точки зрения современной этнографии, интерпретации фактов ритуальной практики и жизнедеятельности примитивного общества.

Тогда как объяснить научную продуктивность Хёйзинги в конкретном приложении игровой концепции культуры, например, к современному спорту? Да очень просто! Можно долго блуждать в лесу и, наконец, выбраться на дорогу, руководствуясь, скажем, просветом между деревьями, или запахом дыма, или голосами людей. Набрести на верное следствие, сделать правильное заключение можно и на базе ложных оснований, посылок, при неверном выводе, но руководствуясь здравым смыслом. По всей видимости, так случилось и с концепцией Хёйзинги.

Изложений критической (по отношению к воззрениям Хёйзинги) позиции позволяет предположить, что мы в состоянии противопоставить им иную теорию антропосоциогенеза. В этом смысле нам представляется гораздо более предпочтительной, научно-обоснованной трудовая теория антропосоциогенеза, хотя и не без некоторых изменений и дополнений, например, в плане позиционирования ранних религиозных верований и культов в качестве одного из вторичных факторов развития первобытной человеческой культуры. Поэтому от игровой теории культуры плавно перейдем к трудовой теории антропосоциогенеза.

Трудовая теория возникновения человека и человечества была бы далеко не полной, если бы не признание существования и роли так называемых «вторичных факторов социализации», оказавших со своей стороны активное влияние на труд (на орудийную деятельность), способствовавших превращению его в материальную предметно-преобразовательную деятельность, то есть в человеческую социально-производственную практику.



Такими факторами, развивающимися одновременно с трудовой, производственной деятельностью и под ее определяющим воздействием в качестве своеобразного «заказчика» и «генерального подрядчика» процесса антропосоциогенеза, явились:

- язык (членораздельная речь),
- первобытно-общинная система брачных отношений (экзогамия),
- примитивная мораль в форме основных запретов (табу),
- первобытный коллективизм или общинная трудовая кооперация.

Указанные факторы социализации, включая и саму трудовую, орудийную деятельность были оформлены и передавались из поколения в поколение посредством ритуального механизма, выросшего на основе магическо-тотемистических культов. Эти ритуалы по сути и служили комплексной формой, средством и механизмом обеспечения преемственности нарождающейся и еще нерасчлененной по сферам-направлениям первобытной протопрактики. Нерасчлененность следует понимать как первоначальную стихийную переплетенность, объединенность, слабую выделенность различных областей практической деятельности, что соответствовало еще малой, нечеткой социально-производственной дифференцированности общинного бытия.

Промысловую, хозяйственно-бытовую, проторелигиозную, протополитическую и другие грани первобытнообщинной практики можно рассматривать как некие аспекты производства человеческой культуры и самопроизводства человека культуры. Человек изначально выступал общественным существом, воплощавшим в себе, в своей деятельности совокупность освоенных им и воспитавших его общественных отношений. В этом первобытном ритуализированном конгломерате существовал и развивался уникальный механизм регулирования межличностных и межобщинных отношений, вошедший в историю под именем «единоборства». Единоборства как и остальные, гораздо более изученные вторичные факторы социализации наших животных предков в процессе

антропосоциогенеза решали задачу установления «внутреннего мира», снятия остроты внутрисадного соперничества. Если в результате установления экзогамии объектом противоборства общинных мужчин уже не являлись свои общинные женщины, то данное обстоятельство еще не означало, что таким объектом не могли служить чужие представительницы прекрасного пола, принадлежавшие к другим человеческим первобытным сообществам. Кроме того, и помимо «полового вопроса» существовали причины и поводы для кровавых разборок: дележ добычи, ссоры, приступы немотивированной агрессии, необузданность чувств и желаний, жестокость – характерные даже для представителей родоплеменной организации, гораздо дальше продвинувшихся по пути социализации, чем их первобытнообщинные предки.

Указанные особенности характера и поведения людей примитивной общественной организации были столь рельефно представлены, что неоднократно привлекали к себе внимание греческих и римских историков, описывавших быт и нравы варварских племен и народов.

Если принять за истину, будто первоначально стихийное использование орудий труда (частично применявшихся в качестве оружия) существенно уменьшило или даже устранило детерминацию поведения нашего животного предка со стороны его природных, биологических инстинктов, то придется признать и следующее положение. Вместе с исчезновением жесткой биологической программы неизбежно должны были разрушиться, лишиться своего поведенческого автоматизма и биологические механизмы регулирования численности примитивных сообществ-популяций. К таким механизмам, например, следует относить механизм снятия агрессии у диких животных, позволяющий остановить и прекратить вспыхнувший на почве соперничества индивидуальный или групповой конфликт. Но это у животных.

В первобытнообщинном сообществе такой конфликт мог быть снят лишь одним способом – с помощью прямого социального запрета (табу). Или

все-таки как-то еще?!

Благодаря достижениям антропологии и этнографии мы сегодня знаем, что в основе первобытных запретов лежали три основных требования:

- запрет на убийство собственных родичей;
- запрет на кровосмесительные связи внутри общины;
- требование кормления, пищевого содержания всех сородичей,

независимо от степени их значимости для сообщества [см. 15].

Таким образом, «табу» касались, во-первых, только «своих». Во-вторых, остается еще большой вопрос о безусловности этого регламента, если случаи нарушения священных традиций и ритуальных запретов все же имели место? А о том, что нарушения табу периодически происходили, косвенно свидетельствует введение института остракизма – ритуальной процедуры изгнания провинившегося из общины, временного или окончательного и бесповоротного отлучения человека от рода, племени.

Совершенно очевидно, что помимо категорического запрета должны были существовать нормативные отношения, правила, если и не устраняющие соперничества совсем, то лишь частично, но в достаточно приемлемой степени ограничивающие, регламентирующие проявления этого соперничества. У нас есть веские основания предполагать, что такими нормативными ритуализированными отношениями, формами организации соперничества служил древнейший прототип единоборств – протоединоборства.

Протоединоборства мощно заявили о себе в истории древнейшего общества и древнего мира. Настолько мощно, что под именем «звериные стили» просуществовали вплоть до сегодняшних дней. В этом нет ничего удивительного, если принять тезис об их коренной включенности в антропосоциогенез, об их принадлежности к родовой сущности человека. Сразу же следует оговориться, что название «звериные стили», хотя и довольно меткое с точки зрения передачи формальной технической стороны протоединоборств, тем не менее, совершенно не адекватно с позиции

антропологии и особенно философской антропологии, интересующейся как минимум не формальной, а содержательной стороной вопроса.

Наука ищет устойчивые отношения, стремится отразить законы функционирования и развития. Философия же исследует бытие в процессе его становления и отражения сознанием. Протоединоборства важны для философии как один из факторов возникновения собственно человеческого бытия и сознания, как одна из сторон культурного развития. Поэтому вопрос стоит так: «В чем сущность протоединоборств, какой комплекс общественных отношений они в себя включают?». С высоты подобного вопроса древнейшие протоединоборства отличаются от звериных стилей подобно тому, как живой организм отличается от его точной, но искусственной копии, муляжа, манекена. Оторванные от своей комплексной ритуальной основы магически-тотемистических культов, они продолжают влачить свое все более убогое, выхолощенное существование как бледная тень былого величия. Выродившись в звериные стили, протоединоборства утратили главное: они перестали быть воплощением совокупности общественных производственных (в широком смысле слова) отношений, то есть перестали служить средством и механизмом социального воспроизводства, преемственности.

С уходом в прошлое первобытнообщинного, родоплеменного образа жизни протоединоборства покинули основное русло исторического процесса, оторвались от основного направления развития материально-духовной, предметно-преобразовательной, общественно-исторической практики.

Суммируя сказанное, представляется более целесообразным исследовать не современные звериные стили как физкультурную практику, например, китайского у-шу, а древнейшие протоединоборства. И строить анализ следует на основе естественнонаучных, антропологических и этнографических источников.

В соответствии с достоверными источниками можно сделать вывод, что протоединоборства представляли собой одну из сторон единой

магически-тотемистической ритуальной культовой практики. Магический аспект данной практики заключался в том, чтобы путем материальных действий, включающих языковые формулы, двигательную телесную активность и манипуляции с различными предметами оказать сверхъестественное воздействие на вполне материальные, естественные, живые и неживые объекты.

Тотемистический аспект указанной практики требовал обращения, апелляции к мифологическому, зооантропоморфному предку, общему для определенного вида животных и для человека родового сообщества. Обращение к мифологическому персонажу, базировавшееся на искренней вере в его реальное существование, имело целью через него оказать воздействие на животных-родственников.

Рассмотрим эти аспекты более подробно!

Магическая основа протоединоборств буквально насыщала их некой мистической энергией, эффективность действия которой в большой степени объясняется психической предрасположенностью и ориентированностью на магию всего образа жизни древнейших, да и древних людей. Хотя совершенно не следует исключать возможности реального существования ныне практически забытого искусства биоэнергетического воздействия. Из различных видов, направлений магических действий наибольшее влияние на развитие протоединоборств оказали промысловая (охотничья) и военная магия. Отмечаются так же случаи задеирования элементов любовной и лечебной магии. Магический арсенал протоединоборческого комплекса был необычайно велик. К нему относились боевые заклятия, воинские обереги, защитные руны на оружии, вызовы сверхъестественных сил и многое другое.

Тотемистические воззрения применительно к протоединоборствам строились на убеждении в том, что точное подражание повадкам избранного животного (тигр, кабан, волк, бык, медведь), птицы (орел, цапля), пресмыкающегося (змея, дракон), насекомого (богомол, скорпион) обеспечит бойцу-имитатору сверхъестественную мощь и поддержку мифического

покровителя.

Впоследствии, на более позднем этапе антропосоциогенеза считалось, что в самой природе человека скрыто его изначальное родство с тем или иным животным. Поэтому задачей жрецов-наставников было выявление этого изначальное заложенного в человеке потенциала, его индивидуального тотема. Существовали на этот счет и тайные ритуальные процедуры «открытия или названия истинного имени» и посвящения в мужчины рода (обряды «инициации»). После этих обрядов вся жизнь человека проходила в русле подражания своему духу покровителю, в русле тайного общения с ним. Так рождались боевые тотемы, положенные в основу древней и средневековой геральдики.

На протоединоборства оказали влияние и другие примитивные религиозные воззрения, такие как анимизм и фетишизм. Например, анимизм – вера во всеобщую одушевленность – помог протоединоборствам обрести мотивацию, избавляющую бойцов от страха смерти. А фетишизм способствовал освящению оружия, превращению его в высшую ценность, что резко повышало автоматизм и профессионализм его носителя, пользователя. И то и другое увеличивало шансы человека на выживание и победу, а потому оказалось очень востребованным в дальнейшем ходе исторического процесса.

Распад первобытно-общинного строя, родовой организации и становление классового общества необходимо повлекли за собой забвение в свое время развернутой ритуальной системы протоединоборств, жестко связанной с магической и тотемистической культовой практикой родоплеменного социума. Но подобно магии и тотемизму, в превращенном виде воплотившимся в позднейших религиозных системах, вплоть до мировых религий, протоединоборства также сохранились в более поздних формах общественно-исторического бытия в виде боевых искусств и спортивных единоборств. Они стали неотъемлемой чертой рабовладельческого общества древнего мира, достигли своего расцвета в

период феодального средневековья, органично влились в спорт капиталистической эпохи. По отношению к ним столь же справедливо и обоснованно можно применить высказывание известного этнографа Дж. Дж. Фрэзера о том, что в основе современных законов при добросовестном исследовании обнаруживаются древнейшие запреты – табу [Фрэзер Дж. Дж., 1989, с. 413-414]. Точно так же следует понимать, что в основе современного спорта лежат зародыши спорта древнейших времен.

## Очерк 2. Философия историй спорта

### 2.1. История агонально-спортивной практики от древности до наших дней

Пользуясь идеями и концепциями историков эпохи романтизма, а также их преемников неоромантического, сциентистского и антропологического направлений преодоления философско-исторического скептицизма, попытаемся взглянуть на историю возникновения и развития спорта, так сказать, без явного разделения рациональных и иррациональных факторов, то есть диалектически и конкретно-исторически. Сразу же оговоримся, что это невозможно было бы сделать на основе анализа только спортивной истории самой по себе, без ее показа как составной части единого и сложного процесса возникновения и эволюции всего комплекса телесно-двигательных практик и их философского оформления. В частности, без указания на процессы исторической диффузии, взаимопереплетения физического воспитания и спорта, сам спорт, его история выглядели бы некой оторванной от реальной социокультурной практики псевдоисторической абстракцией. Следовательно, конкретно-исторически и диалектически спорт необходимо представить в контексте его сложного, изменяющегося взаимодействия с физическим воспитанием, отражаемым также термином «физическая культура».

Словосочетание **физическая культура** в древнегреческой и древнеримской языковой традиции отсутствовало. Зато имели место его предтечи:

- греческие имена, от которых произошло слово **педагогика**;
- термин **гимназия**, также имеющий греческие корни;
- латинский термин **культура**.

«В Древней Греции педагогами назывались рабы, которым аристократы поручали присматривать за детьми, сопровождать их в школу и



из школы, а также совершать с ними прогулки. Греческое слово «пейдагогос» (пейда — ребенок, гогос — вести) обозначает «детоводитель». Впоследствии педагогами стали называть людей, которые занимались обучением и воспитанием детей» [см. Харламов И.Ф., 1990, с. 11-12].

Несмотря на разницу в обучении и воспитании, в различных греческих городах — государствах, семейное воспитание заканчивалось, а общественное (государственное или частное) начиналось в семилетнем возрасте. Причем, как бы не велика была указанная разница, например, в Спарте и Афинах, физическая подготовка греческих юношей имела четко выраженную ориентацию на военную деятельность, к которой они и приступали где-то к 18 годам, вступая в полисные подразделения эфебов. Эфебия подхватывала эстафету воинской подготовки, совершенствуя обучение и воспитание свободной греческой молодежи, переводя их в план практического воплощения.

Умственное, нравственное, эстетическое, короче говоря, любое нефизическое воспитание и обучение либо отходило полностью на второй план, либо подчинялось ритуально-обрядовой религиозной деятельности, либо осуществлялось в специальных, например, мусических школах. В качестве примечания отметим, что музами назывались божественные покровительницы искусства и творчества. Тем самым мы хотим показать, что греческая педагогика в лице наставников-педотрибов, деятельность которых развертывалась в плане физического формирования свободных граждан, была относительно самостоятельной, отдельной, осуществлялась в гимнастических («гимнос» - обнаженный) школах или палестрах («пале» - борьба) и, далее в гимнасиях и эфебиях, то есть была подчинена военному делу. Так продолжалось до тех пор, пока Греция не попала под власть сначала Македонии, потом Рима.

Гимнастика как общее, основанное на воинской подготовке физическое воспитание, практиковалась в гимнасиях (от греч. «gymnasion») — школах физического развития и, особо подчеркнем это обстоятельство, гимнастика

не была связана с состязательной практикой. Зато на этой практике была основана агонистика, то есть «специальная подготовка и участие в состязаниях» («агон» - состязание, игра, турнир, праздник) [см. Столбов В.В. и др., 2001, с.25].

Действительно глубокое изучение агонистики (как и римских форм состязательности), на наш взгляд, не может ограничиваться уровнем истории физической культуры и спорта. Оно должно отталкиваться от установленных фактов из области истории религии и религиозной мифологии Древней Греции и Рима, в которых, собственно, и нужно искать глубинные корни происхождения агонистики (спорта).

Известный советский исследователь истории религий мира С. А. Токарев совершенно обосновано (и в полном согласии с историко-этнографическими трудами Л. Г. Моргана, Ф. Энгельса, Дж. Дж. Фрэзера, Э. Б. Тайлора, Д. Ливингстона) заявляет о тесной связи указанных игр-агонов с религиозной обрядностью, восходящей к древним мужским союзам [см. Токарев С.А., 1986, с. 390].

Собственно говоря, с этим утверждением, по существу вопроса, не спорят и авторы учебника В. В. Столбова. Только вот что же нам это дает?

Признание религиозной подоплеки агонистики позволяет понять истинные исторические корни древнегреческой традиции состязательности, которая явилась отражением и преломлением, с одной стороны, соперничества между местными и общегреческими божествами и культами, с другой — выражением и средством политического лавирования культовых святилищ между интересами соперничавших греческих городов — государств. Имеется в виду мирное политическое лавирование, доказательством чего выступает тот факт, что агоны посвящались самым различным богам (Зевсу, Аполлону, Артемиде, Гере), но только не богу войны Аресу. За такой вывод свидетельствуют и исторические факты заключения перемирия и жесткого запрета на ведение военных действий в периоды проведения игр-состязаний в честь общегреческих богов-

покровителей и культурных героев.

Итак, агоны имели явно религиозное происхождение, никак не связанное с военной деятельностью, на которую работала вся греческая система физического воспитания и обучения. Но и как чисто религиозные придатки игры-зрелища квалифицировать трудно, поскольку они имели скорее некий переходный от религиозного к светскому антропологический характер. Связано это было с антропоморфностью, очеловечиванием божеств, с культом культурных героев и с практицизмом греческой религии и мифологии.

Боги в глазах и умах древних греков стали людьми, пусть и обладающими сверхъестественными и гипертрофированными качествами, воплощением мудрости (хитрости, ума, рассудительности, знания), красоты (физического совершенства, пропорциональности), справедливости (права, морали, обычая). Они в пределе, в абсолюте являли все то, к чему стремились и чем, как правило, не обладали обычные люди: умственное, нравственное, эстетическое и физическое совершенство. Тем самым, создавался образ всесторонне развитого человека, культивируемый ритуальной практикой агонистических святилищ. Святилища Аполлона в Дельфах (Пифийские игры), Зевса в Олимпии (Олимпийские агоны) и другие, подобные им культовые центры пропагандировали образ всесторонне развитого грека, как одну из основ культурно-национальной идеи эллинизма, эллинской общности.

В том же ключе религиозные агоны использовали и образы культурных героев. Героями у древних греков выступали духи-покровители особенно аристократических родов, их выдающиеся отцы (предки) — основатели, бывшие предметом почитания, подражания и культового обращения. Им же приписывалось божественное происхождение. Герои также почитались как основатели и первые победители религиозных игр, например, Геракл (сын Зевса) — олимпийских, а Тесей — панафинейских.

Помимо культурных героев указанного типа (основателей и

покровителей городов) развитие получила и другая образная категория – галерея великих художников, изобретателей, поэтов (Дедал, Пигмалион, Орфей, Гомер) [см. там же, с. 409-410], которые стали не только родоначальниками греческого искусства, но и основателями религиозных сект, братств (орфики, пифагорейцы).

По всей видимости, именно культ героев обеих категорий послужил отправной точкой для включения в программу греческих религиозно-культовых праздников как гимнастических, так и мусических агонов (состязаний, соревнований).

Что же касается исключительной практичности и демистифицированности древнегреческих религиозных агонистических культов, то они послужили благодатной основой для превращения жрецов из служителей храмов в устроителей и судей, управлявших агонами (религиозными состязаниями). Для данного утверждения есть несколько причин. Во-первых, греческое жречество не являлось замкнутой корпорацией, типа касты, класса, сословия [см. Винничук Л. В., 1988, с. 333]. Официальным культом могли руководить даже не жрецы, а гражданские должностные лица [см. там же, с. 413-414]. Во-вторых, несмотря на прецеденты наследственности и пожизненности, в большинстве случаев должность жреца была выборной. Наконец, в-третьих, жрецы храмов, располагавших огромными ценностями и пускавших деньги в оборот под проценты, совмещали в своей деятельности и функцию ростовщиков-банкиров.

Так формировался полурелигиозный — полусветский управленческо-судейский аппарат со всеми своими основными функциями и полномочиями, актуальными даже в современной практике, например, организации и проведения Олимпийских игр.

Обращает на себя внимание интересная закономерность: когда Греция лишилась независимости и распустила полисные ополчения, она одновременно лишилась и ориентированной на воинскую подготовку

системы физического воспитания и обучения. Заметно изменился в профессиональном, идейном, содержательном отношении и агонистический культ. На игры все больше допускаются профессионалы и инородцы. Уходит в прошлое, по крайней мере, открыто не пропагандируется идея всестороннего развития человека как идеал эллинизма. Награды переходят из области социального почета и признания в область материального поощрения. Мусические агоны начинают доминировать над гимнастическими.

Греческие, например, олимпийские агоны, частично лишенные религиозно-патриотических корней, все больше напоминают спортивные состязания — развлечения в латинском понимании спорта. Поэтому не удивительно, что императорский Рим предпринимал неоднократные попытки переноса и распространения Олимпийских игр в своей культуре, в чем так и не добился успеха. Опять же в основном по причине религиозного характера. Более детальное рассмотрение данного вопроса переводит нас к анализу культуры (воспитания) и спорта в Древнем Риме.

В Риме царского и особенно республиканского периода, как и во времена независимости греческих полисов, система физического воспитания молодежи строилась на основе суровой и целенаправленной воинской педагогики, была наполнена физическими играми и упражнениями, которые «никогда не венчались состязаниями», допускающими хотя бы приблизительную аналогию с греческими играми-агонами [см. Столбов В.В. и др., 2001, с. 33-34]. Мало того, перенос на почву римской культуры элементов греческой агонистики, как уже отмечалось, оказался невозможен. Почему?

Древнеримские божества в своем большинстве — это не антропоморфные существа (как у греков), а олицетворения сил, покровительствующих в различных сторонах человеческой деятельности (гении и юноны). Культ духов — покровителей у римлян переплетается с пантеоном божеств, представляющих собой «непосредственное

олицетворение отдельных отвлеченных понятий» [см. Токарев С.А., 1986, с. 430]. Такими понятиями-богами были Мир, Надежда, Доблесть, Справедливость, Счастье, многие из которых не имели даже определенного пола (Либер-Либера, Фавн – Фауна, Диан – Диана). О какой антропоморфности, о каком идеале всестороннего развития может идти речь при указанной религиозно-культовой специфике?

С другой стороны, у древнеримских племен, как и у многих других народов, чрезвычайным развитием отличался погребальный культ. Причем, у римлян особой популярностью пользовались кровавые тризны — бои, на которых рабы и пленные истребляли друг друга в вооруженных схватках. Имея смутное представление о загробной жизни и полагая, что умерший имеет связь с живыми, родственники вождя или аристократа, по-видимому, старались задобрить его тень, облегчить ему дорогу в подземное царство грозного Орка или в Элизиум — поля блаженных, в том числе путем кормления божеств-покровителей кровью и телом жертв.

Римский религиозный культ даже в еще большей степени, чем греческий, был свободным от магии, мистики, отличался практичностью и рациональностью, в силу строгой официальности отправлялся кооптированными и избираемыми жреческими коллегиями, по сути своей состоявшими из государственных должностных лиц, ни в коем случае не обособленных от общественной жизни.

И, наконец, в поздней древнеримской истории усилился и повсеместно распространился культ императоров, сопровождавшийся массовым зрелищным почитанием, выросший из культов богов-основателей и покровителей патрицианских родов и им же противопоставленный.

«Термин *спорт* происходит от древнелатинского слова *диспортаре* — развлекаться. В старофранцузском языке отсюда произошло слово *деспорт* — развлечение, от которого образовался термин *ле спор(т)*, перешедший в немецкий язык — *шпорт* и английский — *спорт*. В скандинавских странах ему соответствует слово *идрот*, а в странах, говорящих на испанском языке,

он звучит как *депорте*» [см. Столбов В.В. и др., 2001, с. 3].

Обратим внимание на перевод. Спорт как исторический феномен и отражающее этот феномен понятие переводится, как глагол *развлекаться* и существительное *развлечение*. И не более того.

Следуя исторической логике, спорт правильно будет связывать с императорским периодом в истории Древнего Рима, когда «римская знать, утратившая потребность в военно-физической подготовке в связи с наличием наемной армии, предавалась забавам и развлечениям» [там же, с. 34].

Древнеримские религиозные культы не только разводили физическое воспитание и спорт в разные стороны, но и в своей целенаправленной эволюции способствовали расцвету массовых плебейских зрелищ, физических забав и развлечений за счет жизни и здоровья рабов и наемников. Немало развитию и доминированию римского спорта содействовала перестройка армии на профессионально-наемном основании.

Физическое воспитание патрицианских семей, оставаясь домашним, теряет армейскую завершенность и превращается в праздное занятие скушающих любителей. Лицом римского спорта становится арена Колизея.

Последнее, на чем требует акцентировать внимание логика нашего исследования — это понятие культуры. «Начнем с того, что сам термин «культура» латинского происхождения и первоначально означал возделывание почвы, ее «культивирование», то есть изменение в природном объекте под воздействием человека, его деятельности в отличие от тех изменений, которые вызваны естественными причинами» [см. Фролов И.Т. и др., 1989, с. 524].

Конечно, в дальнейшем под культурой стали понимать практически все созданное человеком, все относящееся к миру «второй» искусственно созданной природы. Тогда получается, что с одинаковым основанием можно говорить и о культуре физического воспитания и о культуре спорта. Но учитывая первоначально узкий античный смысл термина «культура», его следует относить к системам физической подготовки как к области

физического возделывания, культивирования, формирования человеческой личности. Поэтому впервые употребленный в 90-х годах XIX века в англоязычных странах и попавший в российскую печать где-то в начале XX века термин «физическая культура» уже тогда имел туманную, не очень точную, но в принципе исторически верную трактовку. «Под физической культурой тогда понимали деятельность человека и общества, направленную на физическое воспитание, образование и укрепление здоровья» [см. Столбов В.В. и др., 2001, с. 3]. Единственное и главное, что в данном определении опущено, так это ориентация на военную деятельность.

Таким образом, физическая культура возникает как результат воинской, а спортивная культура как результат религиозной педагогики, постепенно приобретающей светский характер, но не теряющей и явных сущностных характеристик, свойственных религиозно-магической массовой ритуально-обрядовой практике. Религиозно-коммерческий, социально-политический характер греческих и римских состязаний и развлечений прекрасно согласуется с природой современного спорта и Олимпийских игр. Поэтому приходится лишь удивляться просветительскому идеализму Пьера де Кубертена, категорически возражавшего против проведения Игр во время прохождения буржуазных ярмарок, против их коммерциализации и лишения мусического начала.

В свете сказанного выше приходится по существу оспаривать точку зрения несомненно выдающегося исследователя современного спорта М. Я. Сарафа, считающего, что «современный спорт возникает несколько иначе, чем античный. Его возникновение связано с развитием буржуазной городской культуры, и его истоки лежат не в потребностях физического совершенствования и не в традиционных формах праздников, а преимущественно в новых возможностях досужного развлечения. Если атлетам древности покровительствовали боги, и сами атлеты приближались к богам своим совершенством, то спорт нового времени рожден, скорее, скукой и азартом» [см. Сараф М.Я., 1996, с. 25]. Чтобы не видеть явной



преемственности и подобия между античной агонистикой, спортом, с одной стороны, и современным олимпийским движением, спортом — с другой, нужно находиться в плену историко-спортивного мифотворчества, его паганизации и идеализации.

Известный историк, этнограф Дж. Дж. Фрэзер был исключительно научен, когда писал, что вообще «новые законы редко бывают сплошным новаторством, а почти всегда опираются на существующий обычай или на общественное мнение... В каждом законе имеется элемент прошлого. Если бы мы задались целью проследить этот элемент до его первоначального источника, то это привело бы нас к первобытной стадии человеческой эволюции» [см. Фрэзер Дж.Дж., 1989, с. 413-414].

Как мы уже убедились, несмотря на явные различия религиозных традиций в Древней Греции и Риме, их физическое воспитание имело весьма сходные естественные, реалистические черты и, прежде всего, военную ориентацию. С другой стороны, греческие агоны и римский спорт значительно приблизились друг к другу, будучи областью, связанной не с военной подготовкой, а с религиозно-культовой зрелищно-развлекательной практикой.

Имеем ли мы на сегодняшний день столь же четкую картину? Или смысловые акценты в современной физической культуре, олимпийском движении и спорте сместились? Если да, то насколько радикально? Когда и чем вызвано подобное смещение?

Первая историческая бифуркация (развилка, перекресток) и, соответственно, основная причина первоначального искажения указанных социокультурных традиций Античности — это, конечно же, распространение христианства, порвавшего со всеми языческими обычаями и традициями (если только христианская церковь со временем не считала нужным адаптировать их к себе, интерпретируя уже по-своему). По отношению к греко-римской агонистической традиции христианская нетерпимость проявилась в политике императоров Феодосия I и Феодосия II, которая

привела сперва к запрету олимпийских празднеств (394 год н. э.), а затем и к разрушению всех агонистических святилищ (и не только их).

Готами и другими христианами-варварами была разрушена, в том числе, греко-римская спортивная культура, лицом которой, как уже говорилось, выступал Колизей, другие арены гладиаторских боев и иных зрелищных представлений или массовых развлечений римлян-язычников.

Однако тьма суеверий и невежества, на многие века поглотившая Европу, не смогла полностью предать забвению традиции физического воспитания и спорта. И хотя контролирующая практически все сферы общественной жизни Католическая церковь «проповедовала аскетизм, греховность заботы о теле, называя тело «прибежищем дьявола», призывала заботиться только о спасении души и подготовке к загробной жизни» [см. Столбов В.В. и др., 2001, с. 37], но и она была не всесильна. Церковь вынуждена была считаться с потребностями рыцарства в воинской физической культуре, а также с потребностями народа в массовых развлечениях и забавах телесного характера. А какие еще могут быть забавы у народа, лишенного образования и просвещения? Само собой разумеется, что в народный праздник весьма интенсивно просачивались языческие физкультурно-спортивные традиции, усилившиеся в процессе развития средневековой городской культуры.

Что касается физического воспитания рыцарского сословия, то оно интенсивно христианизировалось, насыщалось христианскими религиозно-мировоззренческими принципами. По всей видимости, именно по причине клерикализации приобрело спортивную состязательность и новые формы. Рыцарский турнир (а позднее дуэль) явился чем-то средним между боевыми действиями и условным спортивным соревнованием, но прежде всего он рассматривался и служил формой божьего суда. Спортивная религиозность проникла в физическое воспитание.

Таким образом, разрушение рабовладельческого античного общества и переход европейского населения к феодализму стал первой бифуркационной

точкой, первым витком истории, ознаменовавшим собой действие диалектического закона отрицания отрицания в сфере физической культуры и спорта. Физическая культура (воспитание) приобрела сущностные элементы спорта, а спорт, соответственно, получил возможность проникнуть в основу физической культуры.

Второй бифуркационной точкой и, соответственно, вторым витком спирали исторического развития, стали буржуазные религиозные, научно-производственные и социальные революции. Именно они оформили второе историческое отрицание в сфере физической культуры и спорта.

По мере наступления эры капиталистических отношений у разных классов и социальных групп намечается разное отношение к физкультурно-спортивной сфере. Это дает возможность современным исследователям говорить уже не об одной, а о трех социально-классовых базах развития физической культуры и спорта: аристократической, буржуазной, пролетарской. Причем, под аристократией следует понимать не только землевладельческую, но и финансово-олигархическую аристократию и социальную группу (группы) военно-промышленного комплекса. А под буржуазией - не только мелких собственников, но и выражающих их интересы и ценностные ориентации представителей образовательно-просветительских, интеллектуальных, разночинно-интеллигентских кругов [см. Сараф М.Я., 1996, с. 25-48; Столбов В.В. и др., 2001, с. 49-53].

В лучшую сторону изменила свое отношение к физическому воспитанию и церковь, причем, не только Реформаторская (выражающая интересы буржуазного сословия), но и традиционная Католическая, нуждавшаяся в силовой подготовке своих защитников и приверженцев, сильных не только верой, но и способных противостоять религиозным противникам в религиозных войнах.

Казалось бы, каждый класс или мощная, устойчивая социальная группа имеет свой мотив для развития физкультурно-спортивной сферы:

- аристократия выступает партией войны и, соответственно,

нуждается в воинской подготовке;

- буржуазия представляется партией труда и ратует за подготовку народа к трудовой деятельности;
- пролетариат выступает партией самого себя и декларирует необходимость закаливания, укрепления здоровья, рекреации трудового человека (или человека вообще, Человека с большой буквы) для самого человека, находя в этом высший гуманизм;
- церковь также довольно откровенно заявляет о своих религиозных нуждах и целях, упирая на свою службу Богу, а, следовательно, и социальной справедливости;
- многочисленное крестьянство вообще ни о чем не заявляет, но продолжает стихийно и довольно дико, в основном по праздникам культивировать свои традиционные формы физической и спортивной направленности (имеются в виду разного рода массовые единоборства и игрища) [см. Мандзяк А.С., 2005].

Именно указанная, на первый взгляд, очевидная обособленность, своеобразность каждого социально-классового подхода всячески подчеркивается и в трудах известных педагогов-классиков, и в современных учебниках.

Вот так, за частностями мы упускаем главное: борьбу за власть и прежде всего за власть государственную. Даже признавая наличие в истории классовых и религиозных войн, при исследовании сферы физической культуры и спорта мы почему-то упорно исходим из представлений о социальной солидарности, базируемых на функционализме, как из аксиомы. Вслед за Йоханом Хейзингой мы желаем видеть в спорте некий сюрреалистичный мир, разновидность карнавальной культуры, тихую заводь, далекую от социальных потрясений и битв. Возникает закономерный вопрос о том, до какой степени социальные противоречия должны обостриться в самой физкультурно-спортивной сфере, чтобы мы, наконец, стали рассматривать ее не обособленно от остального общества, а именно как одну

из социальных сфер, тесно связанную с другими сферами и во многом зависимую от них?

Разные социально-классовые подходы, идеолого-теоретические доктрины и точки зрения на физическую культуру и спорт следует сравнивать не синхронно, а диахронно, на тот момент, когда выражающие эти позиции социальные силы приходят к власти или даже еще вступают в активную фазу борьбы за нее и сталкиваются с внешними и внутренними врагами. С любой получившей власть группы и группировки тут же слетает личина пассивного благодушия и абстрактного гуманизма.

Именно поэтому наиболее влиятельной политической тенденцией в физической культуре выступала ее милитаризация. Она усиливалась по мере расширения колониальной экспансии, военной агрессии капиталистических держав, неизбежно сопровождавшихся (по крайней мере, на первых порах) ростом национального энтузиазма и физкультурно-спортивного движения. На гребне указанной тенденции создавались и совершенствовались национальные гимнастические системы, ориентировавшиеся, прежде всего, на военную подготовку молодежи и включавшие многие виды упражнений, которые впоследствии приобрели статус видов спорта (атлетические, борцовские, конькобежные, лыжные гоночные, собственно гимнастические, фехтовальные, стрелковые, конные и другие). В этом отношении показательны следующие гимнастические системы:

- турнерская (немецкая гимнастика и одноименное социальное движение за объединение Германии, одним из основателей которых был Фридрих Ян, пропагандировавший деятельность турнерских организаций в книге «Немецкая народность» (1810));
- шведская, основанная Пером Лингом в 1813 году;
- французская, созданная Франциско Аморосом, открывшим в 1820 году государственную военно-гимнастическую школу по подготовке офицеров-преподавателей гимнастики;
- чешская «сокольская», основанная Мирославом Тыршем в 60-е

годы XIX века на гребне национально-освободительной борьбы чехов против австро-венгерского владычества.

Параллельно, создавались и совершенствовались спортивно-игровые системы. «Эти системы создавались наряду с гимнастическими во многих странах мира. Однако, они формировались на других организационных и методических принципах. Их основу составляли упражнения, содержащие элементы соревнования и направленные на достижение лучших результатов» [см. Столбов В.В. и др., 2001, с. 60]. При анализе тенденций развития физической культуры становится ясно, что в ней также присутствовали подобные характерные черты, хотя и не в такой большой степени. Иначе говоря, столь жесткого противопоставления гимнастических и спортивно-игровых систем фактически не наблюдалось. Разница между ними все больше нивелировалась и к концу XIX века носила, скорее, количественный, нежели качественный характер. Данное заключение подтверждается и анализом практики эволюции самих спортивно-игровых систем, все больше рассматривавшихся в качестве важного механизма, метода военной физической подготовки. Приведем несколько аргументов, проясняющих суть вопроса.

Можно ли считать случайностью более раннее, чем в других странах, возникновение спорта именно в Англии, в государстве - лидере научно-технического прогресса и интенсивного развития капиталистического промышленного производства, в государстве, в силу этого активно проводившем политику колониальной экспансии с целью получения рынков дешевого сырья и рабочей силы? Конечно, деятельность одного из родоначальников европейского спорта Томаса Арнольда по созданию игровой системы в городе Регби можно рассматривать как педагогический эксперимент. Но нельзя не заметить функционального своеобразия и целевой ориентации этой системы, совершенно явно отвечавших правительственному военно-промышленному заказу того времени. За данное предположение свидетельствуют:

- состав отобранных Арнольдом видов спортивной деятельности (регби, футбол, бокс, гребля, плавание), развивающих индивидуальную инициативу и командную слаженность;
- быстрое и широкое распространение системы Арнольда в других английских колледжах, университетах, учебных заведениях военного профиля, невозможное без активной поддержки правительства.

Обратимся к другому факту. Конечно, можно убедить себя в том, что введение физического воспитания в учебных заведениях США и интенсивное создание там же спортивно-игровых клубов явились результатом развития педагогической мысли, например, результатом знакомства с концепцией Песталоцци. Но разве не более научным было бы утверждение о правительственном военном заказе на подготовку солдат для войны промышленного Севера и рабовладельческого Юга, для борьбы с коренным населением Америки и для службы в мобильных экспедиционных корпусах? Иначе получается, что физическое воспитание и спорт в США (как и в других странах) развивались как бы сами по себе, вне политики и экономики, лишь под влиянием эволюции педагогических идей и общественных настроений.

Третьим аргументом, уже не вызывающим, на наш взгляд, никаких сомнений в военной направленности физкультурно-спортивного движения в Англии и других странах на рубеже XIX-XX веков являются основанные генералом Бадэном Пауэллом отряды скаутов, то есть активно занимавшиеся физической культурой и спортом молодежные группы, организованные по типу военных подразделений. Скаутское движение настолько полно соответствовало производственно-экономическому запросу эпохи, что быстро нашло активных приверженцев и солидную поддержку в ряде стран Запада и Востока, а также в России.

И, наконец, нельзя не обратить внимание на одну крайне интересную закономерность: проникновение в область физического воспитания спортивной деятельности с ее систематизирующими принципами

(соревновательности, борьбы за условную победу и условный лучший результат – рекорд, установления жестких правил, судейского Регламента, призового фонда) – обязательно сопровождается значительным усилением религиозного элемента. Данное явление вполне объяснимо, если связать в единое целое капиталистический дух конкуренции и предпринимательства, соревновательность спорта и европейскую религиозную Реформацию, о чем писал известный немецкий философ, социолог, историк Макс Вебер в своем труде «Протестантская этика и дух капитализма» (1904-1905). Исходя из «типологии социального действия» Вебера, можно предположить, что в спорте сочетаются и целерациональные, и ценностно-рациональные, и аффективные, и традиционные действия. В альянсе капитализма и протестантизма спорт играл и продолжает играть роль одного из цементирующих начал, соответствуя природе и того, и другого.

Вот разумное, но, по всей видимости, еще не окончательное и не до конца исчерпывающее объяснение феномену опережающего развития спорта в передовых странах капиталистического способа производства и религиозной Реформации: Великобритании и США.

Спортизированное физическое воспитание XIX-XX веков пошло «рука об руку» с религиозным воспитанием. Моральные качества, на которых делал упор Томас Арнольд, на поверку оказываются примером религиозной морали частнособственнического общества. Бадэн Пауэлл при организации военных скаутских лагерей значительную роль отводил религиозному воспитанию. О христианских молодежно-спортивных организациях США второй половины XIX века и говорить нечего: в их христианской воспитательной триаде «дух, ум, тело» за «дух» религиозная мораль отвечала полностью, а за «ум» и «тело» - частично, но существенно.

Итак, подведем некоторые итоги!

Первое. То существенное различие между реально ориентированным на воинскую подготовку физическим воспитанием и религиозной агонально-спортивной культурой, которое имелось в Античном мире к настоящему



моменту практически полностью утрачено. Рубеж (точка) невозврата в данном процессе был необратимо пройден благодаря сперва средневековым, феодализирующим античное общество изменениям, а затем благодаря возникновению буржуазного общества и установлению господства капиталистического способа производства.

Второе. Христианизация и капитализация европейского мира способствовали не только новой волне подъема системного физического воспитания и спортивного движения, но и значительному смещению этих видов социальной практической деятельности. Спорт, перестав быть только массовым религиозным и политическим празднеством, приобрел образовательные черты, взял на себя функцию воспитания и социализации молодежи. В том числе, именно спорт стал рассматриваться в качестве основы воинской физической подготовки, чего принципиально не практиковалось ни в Древней Греции, ни в Древнем Риме.

Со своей стороны, физическая культура все больше и больше насыщается спортивными элементами, приобретает дух соревновательности, соответственно, соревновательную и внешнюю мотивацию (ориентацию на призовой результат и связанные с его достижением общественное признание, поклонение, славу). Эти виды мотивации несколько отодвигают с первого плана внутреннюю мотивацию (ориентацию на подготовку и воспитание хорошего воина, защитника рода).

Вместе со спортом в области физической культуры усиливается религиозность, создавая условия для противопоставления научному мировоззрению со стороны мировоззрения мистического, веры в сверхъестественное. Иллюзорно-компенсаторная функция, свойственная религии распространяется и в спортизированной физической культуре, создавая (как и в спорте) иллюзорный, псевдореальный мир, где реальные оценки, задачи, достижения заменяются условными, определяемыми условно-игровой или, другими словами, спортивно-игровой ситуацией.

## **2.2. От Олимпизма к Колизею. Феномен историко-идеологической подмены**

Актуальность философско-религиозного анализа прошлого и настоящего спорта и Олимпийских игр, на первый и поверхностный взгляд, серьезной обоснованности не имеет. Между современным спортом и Олимпизмом, с одной стороны, традиционной церковью и современной религиозной сферой, с другой стороны, вроде бы нет острых противоречий или какого-либо широкомасштабного проблемного поля, где бы их интересы враждебно пересекались. Более того, по целому ряду вопросов, носящих общекультурный характер, позиции спорта, олимпизма, церкви, религии представляются практически едиными, по крайней мере, отличаются лишь в профильных, то есть частных моментах. Имеются в виду вопросы войны и мира, культуры и антикультуры, агрессивности и толерантности, насилия и доброй воли, свободы и принуждения, здорового образа жизни и вредных привычек, моральности и аморальности поведения и деятельности. Наконец, современные агоны и спорт настолько политизированы, что в большинстве случаев не возникает даже тени сомнения в их светском характере, казалось бы, никакого отношения не имеющем к зоне удовлетворения религиозных потребностей верующих. Однако все это не совсем так.

Актуальность философско-религиозного анализа спорта и олимпизма заключается в том, что подобный подход позволяет вскрыть сущностные закономерности возникновения и эволюции этого сложного социокультурного онтологического объекта. Знание последних, в свою очередь, дает возможность однозначно и теоретически системно ответить на вышеизложенные и многие другие вопросы, по которым сегодня позиционируются неоднозначные подходы, до противоречивости противоположные точки зрения.

В современной литературе спорту дается множество определений. В большинстве своем эти определения, логически, носят атрибутивный

характер. В них стараются вычлениить наиболее специфические черты, признаки, отличающие спорт от всего того, что в объем этого понятия не входит. Вычленение системообразующих признаков спорта происходит либо на абстрактно-теоретической, либо на конкретно-эмпирической основе.

К сожалению, абстрактно-теоретическое созерцательное видение допускает абсолютно любой воображаемый образ спорта. Принципиальная разница здесь состоит только в той базовой аксиоме, которая принимается в качестве исходной. Если берется соревнование, то спорт определяется как соревновательная деятельность; если выбирается условное соперничество, то спорт, соответственно, дефинируется через этот признак; если подчеркивается стремление к победе и рекорду, то у спорта появляется еще одно очередное определение; и так далее. Еще говорят об игровой деятельности, о высочайшем напряжении сил и способностей, о регламенте, судействе, борьбе, просто участии, миротворчестве, свободе и прочее.

Атрибутивно, таким образом, спорт можно определить как угодно и через что угодно, не приближаясь к его действительной системной сути. При этом мы отнюдь не хотим заклеить атрибутивные дефиниции спорта как неверные. Мы всего лишь обращаем внимание на их принципиальную научную недостаточность. Мы утверждаем, что нужность и полезность атрибутивных определений спорта зависит от их адекватности, а последняя является производной от истинности родовидовых и генетических дефиниций.

Конечно, нельзя не заметить, что атрибутивные определения спорта часто носят и конкретно-эмпирический характер. Причем это те же самые подходы, которые мы только что рассматривали в качестве абстрактно-теоретических. Но на эмпирическом уровне у атрибутивности еще меньше шансов на научность. Ведь атрибуты есть всеобщие и необходимые, неизменно присущие, неотделимые признаки онтологического объекта. На них не пристало просто так «показывать пальцем», конкретно вычлениая и

индуктивно обобщая, как это присутствует в практике остенсивных (показных) определений.

Итак, если мы хотим действительно научно решить проблему сущностного определения спорта, нам надлежит сделать две вещи. Во-первых, понять к какой родовой сфере, области общественной жизни, социальной практики следует относить видовую спортивную деятельность. Во-вторых, исследовать конкретно-исторические особенности происхождения, эволюции, современного состояния спорта, исходя из его родо-видового соотнесения.

Начнем с того, что греческие агоны и римский спорт представляют собой довольно оригинальные, но отнюдь не уникальные и, тем более, не единственные разновидности племенных и национальных религий. По своему светско-бюрократическому характеру они близки, например, к конфуцианской религии, которую сегодня также предпочитают считать не более, чем идеологией бюрократии, в крайнем случае, социально-философской доктриной, но только не господствующей религией Китая.

Однако, если можно говорить, что в древности конфуцианство сумело оформиться в виде некой протофилософской или, подобно даосизму, религиозно-философской системы, то в отношении олимпийской (или иной) агональной религии, а также спортивного религиозного культа ни о какой теоретической, даже протофилософской системности речи идти не может. И олимпизм и спорт в древности – это первоначально локальные, но все более расширяющие свое территориальное влияние и, соответственно с этим, изменяющиеся, эволюционирующие племенные религиозные культы, сумевшие дорасти до общенациональных масштабов. Первоначальная разница между ними, на первый взгляд, колоссальна! Агоны – это религиозно-культовые игры свободных граждан в честь ведущих антропоморфных богов греческого религиозного пантеона. Спортивные состязания – это культовая ритуально-обрядовая процедура проводов умерших римских аристократов, сопровождающаяся массовой резней рабов

и военнопленных. Несмотря на разницу между антропоморфной греческой религией и неантропоморфной римской религиозной традицией поклонения абстрактным силам и духам, несмотря на видимое отличие культового назначения агонов, отдающих дань жизни, и спорта, отдающего дань смерти, - в своей сакральной сути указанные культы чрезвычайно похожи.

Эта схожесть, позволившая в последствие соединить греческий и римский божественные пантеоны в единую мировоззренческую версию, создала базовые условия не только для появления Античности или греко-римского мира, но и для будущего объединения спорта и олимпизма в современной ситуации.

Рассмотрим основные признаки указанного подобия.

1. Явившись уже вполне зрелыми религиозными формами социально расслоившегося родоплеменного общества, агональная и спортивная религии, с одной стороны, победили в конкурентной религиозно-политической борьбе и если не устранили, то ограничили более ранние религиозные формы и культы. С другой стороны, они в превращено-измененном виде воплотили в себе многие элементы побежденной религиозно-культовой практики тотемизма, магии, анимизма, фетишизма, аграрного культа, культа предков, огня и домашнего очага, времен года, стихий, культа героев, основателей городов, царей. Именно этим обстоятельством объясняется появление всех основных символов и принципов спортивно-агональной практики, например, символа олимпийского огня или принципа цикличности.

2. Именно от греко-римских массовых религиозно-зрелищных обрядов и ритуалов стал распространяться феномен спортивного соревнования, сегодня воплощающийся чуть ли не в любом виде производственно-бытовой и рекреационно-досуговой деятельности.

3. Происхождение ритуально-обрядовой практики агонов и спорта связывается с существованием тайных религиозно-политических мужских союзов, от чего проистекают моменты эзотерической обособленности,

условного соперничества, магической насыщенности состязаний, даже, в частности, запрет на участие в них женщин и традиция выступать в обнаженном виде.

4. С агонально-спортивной религиозной практикой связано и понятие искупительной или очищающей жертвы, превращенное сегодня в принцип честной (правильней было бы сказать, чистой) игры.

5. Наконец, принцип цикличности (годовой цикл сельскохозяйственных работ) и принцип искупительной, очищающей жертвы в сумме рожают образ умирающего и воскресающего божества еще задолго до появления христианства и других восточных религий в сфере греко-римской культуры. Конечно, нельзя забывать, что подобный образ существовал в некоторых восточных национальных религиях (например, у египтян) и был взят христианством именно оттуда. Но агонально-спортивная религия, культивируя подобный образ, тем самым, подспудно готовила античный мир к принятию христианства, создавая идеолого-мировоззренческую платформу их будущей взаимной толерантности.

Не будем говорить об указанной толерантности в Византии – это вопрос дискуссионный, но в эпоху Возрождения данная потенциальная толерантность получила дополнительную основу, в частности, в лице модернизированной религиозной доктрины католической церкви, названной гуманизмом. Сегодня гуманизм считают философско-просветительской доктриной и позиционируют в качестве главного философского основания современного спорта и олимпизма. Относительно ренессансного гуманизма такое утверждение неверно в корне. Но со временем, выхолащивая свою религиозность, все более абстрагируясь от конкретно-исторической действительности, гуманизм стал очень удобной идеологической платформой, в том числе и для спорта, существенно усилив связку спорта и традиционной церкви.

Интересно, что на протяжении нескольких последних веков не только христианские, а практически все известные гимнастические и спортивно-

игровые союзы и сообщества, возникающие в Европе и США, неизбежно носили подчеркнуто религиозный характер.

Исходя из вышеизложенного, хотелось бы понять, почему основатель современного олимпизма Пьер де Кубертен, призывал на место Бога поставить обожествляемого Человека, превратить Олимпийские игры в новую религию Человечества.

Возможно, Кубертен не очень понимал религиозную суть своих собственных призывов, или сходство / различие между христианской и агонально-спортивной религиозной практикой. Но скорее всего, исходя из анализа его выступлений, деятельности и поступков, можно предположить следующее: он видел, что традиционная, ставшая цивилизованной, церковь все больше отчуждается от верующих, становясь социальным институтом, занимающимся в основном собственными финансово-экономическими и политическими проблемами, а не решающим задачу удовлетворения религиозных потребностей масс.

Скорее всего он видел антигуманную сущность новоявленных культов государства и харизматических политических лидеров, денег, капитала, т.е. культов, составляющих основу цивилизации.

Вполне возможно также, что за свою долгую практику работы и общения в самом центре организации и проведения олимпийских мероприятий, Кубертен прекрасно осознавал скрытую религиозность спортивной деятельности. Деятельности, призванной по своему характеру и потенциально способной при определенных условиях удовлетворять религиозные потребности спортсменов не хуже, а гораздо лучше традиционной религии, «с головой» вовлеченной в процесс отчуждения власти. Хотя вряд ли он был знаком с теорией отчуждения. Или все-таки был? Этот принципиальный вопрос нуждается в тщательном исследовании.

Как бы то ни было, Кубертен явно ратовал за неотчужденную от масс именно олимпийскую религию, религию, воспевающую и культивирующую человеческое совершенство, понимаемую и разделяемую во всех странах, не

зависимо от их экономических, политических, конфессиональных, расовых особенностей. Если так, то, возможно, нам еще суждено оценить Пьера де Кубертена как первого пророка мировой религии на рубеже заката культуры и рассвета цивилизации, как пророка последней мировой религии еще не до конца отчужденного общества.

Тем не мене, какими бы субъективными побуждениями не руководствовался Кубертен, создавая «неоолимпизм», следует признать, что, в итоге, он породил не новую неотчужденную «религию атлетов», а мощный рычаг усиливающий спортивный институциональный механизм и область социального цивилизационного отчуждения. Недооценивая принципиальные различия греческой агонистики и римского спорта, мы вновь и вновь допускаем ту же самую ошибку их фактического отождествления, которую, по видимому, допустил и сам Кубертен. В чем суть этой ошибки?

Если Греция создала европейскую культуру, то Рим создал европейскую цивилизацию! Эта известная фраза как нельзя лучше характеризует и сходство (преемственность) и различие (взаимоотрицание) греческих и римских политико-религиозных образований. Как бы активно не позиционировалась видимая (реальная или подтасованная) преемственность греко-римской культуры, нельзя не отметить аспекта их взаимоотталкивания, противопоставления на сущностном уровне. Возможно, если бы не римские завоевания, отнявшие у Греции перспективу свободного, независимого исторического развития, то греки и сами бы построили своеобразную цивилизацию, скажем, на финикийских социокультурных заимствованиях, как убедительно предполагает и последовательно доказывает исследователь социокультурных взаимоотношений Финикии и Древней Греции П.В.Нестеров [см. Нестеров П.В., 2012]. Однако в историческом процессе, как и в человеческой жизни, нет сослагательного наклонения. То, что не использовало свой шанс на существование, - того «просто не было», по крайней мере, тем в определенной степени можно пренебречь в теоретическом анализе. Поэтому мы приняли решение базироваться на



историографии, которая может похвастаться реально свершившейся, действительно имевшей место фактологией и хронологией.

В свое время Православие, отрицая и уничтожая исконные формы славянской племенной и национальной религии, в столетней религиозно-политической войне за крещение Руси [см. Как была крещена Русь, 1989] фактически сдвоила религиозные праздники и ряд сущностных характеристик богов и святых. Под глаголом «сдвоить» мы понимаем фокусировку, сведение разного, разнополюсного, противоположных друг другу сущностей в одно-единое изображение (образ) и, соответственно, создание новой или третьей сущности, воплощающей в себе инновационный синтез двух предыдущих.

Точно такой же процесс на 1000 лет раньше Киевской Руси имел место в Риме республиканского, а отчасти и императорского периода. Поработив Древнюю Грецию, Рим уже в своих целях, по-своему, использовал ее культуру и религию, фактически приспособив олимпийский божественный пантеон под своих племенных и национальных богов. Интересно, что данному процессу не особо помешало даже то обстоятельство, что греческие боги были антропоморфными, человекоподобными, а римские боги были полностью лишены антропоморфных характеристик и представлялись абстрактными, идеальными сущностями – силами.

Из-за кастовой (патрицианской) замкнутости римских социальных группировок, стоящих у власти, семейно-родовые культы духов-покровителей патрицианских фамилий не только получили необыкновенную (невозможную, к примеру, для Греции) живучесть, но и возможность напрямую, минуя ряд стадий последовательного религиозного усложнения, воплотиться (перевоплотиться) в общегосударственный культ. Это стало возможным именно из-за специфики римской религиозности, «имевшей дело» с отвлеченными понятиями божеств. Поэтому, обладая в полной мере собственными ранне религиозными формами и верованиями (тотемизмом, погребальным культом, аграрным культом, культом духов-покровителей

домашнего очага и прочее) эволюционирующая римская религия не может идти ни в какое сравнение с греческой. С одной стороны, относительно быстро и безболезненно в Риме выстроился отчужденный от большинства конкретных привилегированных семей и родов культ полисных богов, который еще быстрее превратился в государственный культ обожествления императоров, доведя религиозное отчуждение до максимального (по тому времени) предела. Данный предел смогли перешагнуть лишь мировые религии, например, Христианство, становление которого в качестве официальной государственной религии стало возможным лишь благодаря геополитичности самого римского государства и политизированности римской религии. С другой стороны, обновленная, отчужденная вплоть до отчужденности даже своей собственной религиозной природы и почти светская официально-государственная политическая религия Рима до конца не уничтожила, а как бы погрузила в подобие летаргического сна все свои предтечи, источники, зародышевые формы. Она сохранила их внутри себя до поры до времени в не активированном состоянии, в режиме дремотного ожидания. Они не умерли, а как бы заснули, терпеливо дожидаясь удобного момента для нового возрождения, реванша, воскрешения.

Возможно образ умирающего и воскресающего бога, заимствованный христианством у ряда племенных и национальных религий древности, базируется еще и на указанной особенности политического варианта религиозной секуляризации, формализации, бюрократизации. Этот образ как будто символизирует смерть и потенциальную возможность периодического возрождения древних протокультур, способных при определенных обстоятельствах стряхнуть с себя наносные пласты цивилизации и вновь продемонстрировать свою дикую или варварскую сущность, но уже в виде субкультур.

Дополнительный импульс к нарастанию формализации и бюрократизации полурелигиозной-полусветской имперской государственной жизни «Вечного города» придавали постоянные военные кампании,

расширяющие подвластные Риму территории. Ситуация не изменилась даже тогда, когда римское рабовладельческое государство перешагнуло пик своего развития «вширь», перенасытилось рабами, устраивавшими все более серьезные восстания и развратило многих свободных граждан, переставших жить активной производственной национальной жизнью. Ситуация еще сильней усугубилась тогда, когда Рим стал отступать перед нашествиями многочисленных «варварских» народов (гуннов, готов, лангобардов, вандалов), теряя позиции и постепенно возвращаясь в пределы своих исконных территорий. Дело в том, что создав уникальную мультикультурную цивилизацию, римское общество не смогло бы удержать ее в рамках своей национальной, пусть даже предельно общей и абстрактной религиозности. Имперский уровень завоеваний требовал и имперской отчужденной от каких-либо конкретно-этнических особенностей религиозной культуры. Римская власть не сразу, с трудом, поэтапно, но «пошла» на эту меру и подобную отчужденную культурную, а лучше сказать, цивилизаторскую форму со временем обеспечила. Забегая несколько вперед, признаем, обеспечила настолько, что в Византийской империи олимпийский спорт стал просто экономически невозможен, а по религиозным и политическим соображениям уже не нужен.

Развиваясь на уровне общего и обще социального, описываемый выше процесс, естественно, распространялся и на частном уровне, например, в сфере политико-религиозного физического воспитания. Спорт – это отчужденная и предельно секуляризированная форма греческой агонистики, подогнанная под погребальные культы латинского, сабинского, этрусского и иных этносов государственно объединенного римского народа или социального сообщества. Вопрос даже не в том, что римские спортсмены в своем большинстве – это уже не свободные полноправные граждане, а чужеземцы, рабы и вольноотпущенники. Главное – то, что спорт как светско-религиозный ритуал творится уже не самими участниками-спортсменами, а устроителями спортивных зрелищ: патрициями, Сенатом, императорами,

выступающими как бы верховной властью даже для секуляризованного жречества спортивных судей, которые также попадают в разряд жертв религиозно-политического отчуждения. Греческий Олимпионик совершенно не походит на римского Чемпиона. Первый - активный отправитель и участник олимпийского культа. Вторым – участник пассивный. Добровольное жертвоприношение сменяется жертвоприношением принудительным. Принудительность была рождена ситуацией и оставалась независимо от того, по своей или не по своей воле римский спортсмен выходил на спортивную арену.

Такой принудительный характер арены Колизея резко отличал ее от олимпийской арены, превращая в формальность, в ничем не подкрепленную абстракцию все те принципы, которые составляли ядро олимпийской педагогической технологии.

Вывод в контексте вышеизложенного прост и предельно ясен. Доведя до абсолюта усиливающиеся уже в олимпийской религии тенденции политической секуляризации, бюрократизации механизма агонистического воспитания и образования, римский спорт стал одним из самых эффективных и востребованных социальных институтов прямого и косвенного политического манипулирования плебсом (толпой). Вместе с тем, превратив спортивный ритуал в действительно, по-настоящему массовый, «агонистика Колизея», во-первых, до крайности его формализовала и выхолостила, во-вторых, способствовала его отчуждению от всего социума, за исключением политико-религиозной элиты, находящейся на высших государственных должностях. Низведенное до положения просто зрителей и пассивных участников остальное, подавляющее по численности социальное большинство оказалось отстраненным от активного участия в культовой жизни государства, перестало видеть в спорте собственно культ, стало воспринимать его как разновидность досуга и кровавого зрелища. Зрелища, которое будило у толпы низменные, звериные наклонности и «сводило на

нет» ценностно-мотивационный эффект ранее самой сильной агонистической педагогической технологии.

Таким образом, эволюция «олимпизма» в «колизеизм», несмотря на несомненную закономерность указанного процесса превращения культуры в цивилизацию, объективно способствовала педагогическому краху олимпийской технологии массового воспитания и потенциальной реставрации всех (или многих) форм доолимпийской религиозности. Последнее стало одной из причин нескончаемой череды появления сект и субкультур.

### **2.3. Современные социальные модели (схемы) развития спорта. Зависимость или самодостаточность**

Итак, новейшая история спорта предлагает к рассмотрению и анализу различные варианты его социального существования, различные модели (схемы) его развития, как и различные версии понимания его сущности.

Почему существует такое обилие разнообразных точек зрения на спорт и на стимулирующее его развитие социальное обеспечение? Можно ли, отвечая на данный вопрос, ограничиться ссылкой на субъективизм и различные идеологические предпочтения исследователей? Очевидно, нет. Не все так просто и не все столь метафизично. По всей видимости, по крайней мере, с позиции диалектики, существуют разные зоны напряжения социального пространственно-временного континуума, предопределяющие не одну, а множество схем, моделей, диспозиций, стратегий стимулирования развития, эволюции физкультурно-спортивной сферы.

Философ (социолог), исследуя историю, современность и перспективы спорта, обязан понимать и выделять такие диспозиции как типичные, моделируя рекомендации по изменению или сохранению ситуации со спортом в той или иной стране в определенный момент ее социально-исторического бытия. В этом смысле очень интересна работа Кристианы

Айзенберг, рассматривающей социальную историю современного футбола. Айзенберг отмечает, что футбол «пускал корни на новой почве только тогда, когда социально абстрактную форму игры удавалось наполнить конкретным соответствующим специфике данного общества смысловым содержанием» [см. Айзенберг К., 2006]. Конечно, здесь нельзя ограничиться диалектикой абстрактного и конкретного, потому что спорт также имеет социальное происхождение, вырастает из определенных социальных традиций. Спорт не является чистой формой или пустымместищем, идеальной игрой, которую как инструмент или механизм можно употребить как угодно и кому угодно. У спорта есть свои социальные предпочтения, свои заложенные в него социальной природой возможности и перспективы. Но при этом контуры спорта, по всей видимости, переменны. Они очень пластичны, их можно порой растянуть подобно резине, что и продемонстрировал современный спорт за два века своей эволюции.

Пластичность спорта не беспредельна. В зависимости от «социального напряжения» его использования изменяется не только форма, но и сама сущность спорта. Остается лишь слово, которым продолжают называть уже совершенно другие явления и процессы. Именно поэтому современный спорт противопоставляется спорту древнему как два разных социокультурных феномена, подобие, сходство между которыми, по мнению многих специалистов, существует в большей степени в умах гуманистов, чем на самом деле. Таково свойство человеческого разума – обобщать, интерпретировать под себя, антропосоциоморфно рассматривать другие (иногда чуждые или чужие) культуры через призму собственных установок и ценностей. Как это, например, происходит с псевдопроблемой агрессии (насилия) в древнем античном обществе – обществе, основанном на насилии и агрессии, обществе, в принципе не знавшем гуманизма, а потому и того, что оно агрессивно. Или, к примеру, характерны стремления с точки зрения европейских понятий свободы и демократии оценить китайскую древнюю и средневековую цивилизацию, культура и менталитет которой эти понятия

вообще не использовали и не вмещали в системе своего языка, ассоциативных связей и образов.

Поэтому сложно говорить предпочтительно о вырождении или прогрессе спорта, о его эволюционном или революционном развитии, о его изменении или сохранении, если не давать совершенно четкого определения этому явлению.

В противном случае мы просто не поймем про кого мы говорим: про Фому или про Ерему. Именно такой ошибкой расширительного подхода к спорту грешит современная социология. Философы и социологи путают и подменяют друг другом греческую агонистику и римский спорт; спорт и фитнес; массовый спорт и спорт высших достижений; спорт, физическую (телесную) культуру и физическое воспитание; игру и спортивное состязание [см. Логос, 2006, № 3]. Читая работы западных и отечественных философов и социологов спорта, иногда вообще перестаешь понимать, о чем идет речь: настолько туманный, расплывчатый образ спорта нам рисуют.

И, тем не менее, большинство современных авторов нельзя обвинить в недобросовестности. Они действительно отражают реальные социальные противоречия, разнообразие социального контекста и интерпретации спортивной деятельности. За последние двести лет социальные условия, цели и задачи, формы и последствия, иначе говоря, социальные практики использования и культивирования спорта (или того, что считалось спортом) исключительно разнообразны. Можно и нужно говорить о целом ряде социальных моделей или стратегических схем развития спорта, наложивших существенный отпечаток на его понимание и оценку. Попробуем в определенной степени абстрактности, типичности представить некоторые из них, имеющие исторический аналог и реальное практическое социальное обоснование.

Понимание термина «социальное» в широком смысле (как обнимающего любые социальные процессы и явления) позволяет выделять экономические, политические, собственно социальные модели развития

современного спорта.

Среди возможных экономических моделей особое внимание к себе привлекают две. Назовем их производственной и потребительской. Естественно, эти названия условны, так как производственный и потребительский момент присутствует в каждой из рассматриваемых моделей, но в разной степени и по-разному. Цель производственной модели - производство sportсооружений и их инфраструктуры. Спорт становится градообразующим фактором, привлекающим государственный и частный капитал, как это, например, происходит в некоторых российских регионах. Спорт превращается в одну из ведущих сфер экономического производства, стратегически важную для развития экономики некоторых стран Африки, Азии, Латинской Америки. Примером могут служить «футбольные» Бразилия, Уругвай, Аргентина или экспортирующие национальные виды единоборств по всему миру Южная Корея, Япония. Ряд африканских стран в процессе деколонизации перестраивали свою экономику с учетом вступления в международную футбольную ассоциацию FIFA, чему в немалой степени способствовала и способствует экономическая политика Жоао Авеланжа и Йозефа С. Баттера (старого и нового президентов FIFA). И все-таки производственная экономическая модель развития спорта главным образом характерна для, так называемых, стран третьего мира, к которым все чаще причисляют Россию и другие страны постсоветского пространства.

Для развитых индустриальных держав (прежде всего для США) характерна другая экономическая спортивная модель. А именно потребительская. Здесь идея спорта эксплуатируется не в производственных, а в досуговых целях. Как сфера досуга спорт превращается в массовую сферу общественной жизни, включается в гонку потребления, становится неотъемлемой частью коммерческой потребительской культуры.

Между производственной и потребительской моделями спорта есть большая разница, выходящая далеко за рамки собственно экономической стратегии. Первая (производственная) модель способствует развитию



традиционного спорта высших достижений, причем, в видах, уже завоевавших мировое признание и имеющих зрелые международные Федерации и Ассоциации. Вторая (потребительская) модель базируется на массовом и на инновационном (например, на экстремальном и прикладном) спорте. Эта модель отличается наибольшей гибкостью и приспособляемостью к изменяющемуся спросу. Она же, соответственно, отличается и максимальной научной и иной беспринципностью: ей все равно, что называть спортом, лишь бы это нечто приносило большие деньги. Такая максимально прагматичная модель характерна для США и ее сателлитов.

Политическому типу спортивного моделирования присуща еще большая разноплановость. Во-первых, четко выделяются военные и мирные политические модели. Основных военных моделей две: предвоенная и послевоенная. Первая связана с рассмотрением спорта в контексте национальной идеи, идеи избранности и здоровья нации, сплочения, солидарности правительства и народа перед лицом внешнего врага. Спортивное соперничество подается в качестве социальной закалки, подготовки, репетиции перед грядущим военным противостоянием. Данная, предвоенная политическая модель активно использовалась в Европе и Америке перед Первой и Второй мировыми войнами.

Во время войны спорт не только не развивается, но и, как продемонстрировали европейские державы в период с 1940 по 1945 гг., отбрасывается назад, теряет конкурентоспособность по сравнению со странами, не участвовавшими в военных действиях. Зато послевоенная политическая модель развития спорта чрезвычайно эффективна и специфична. Здесь спортивная деятельность во многом перенимает армейские дисциплинарные, командные, иерархические ценности и ритуалы. Действующие и демобилизованные военные становятся основным контингентом, из которого рекрутируются тренеры, спортивные руководители, спортсмены, болельщики. Сам спорт еще долго по инерции развивается с ориентацией на нужды и перспективы совершенствования

боевой и физической подготовки национальных армий. Причем, народы - побежденные в войне занимаются спортом чуть ли с большим пылом, чем победители, поскольку для побежденных, ограниченных в правах и обложенных контрибуциями, спорт превращается в одну из наиболее реальных сфер поддержания или восстановления национального духа и ассоциируется с последней надеждой на реванш.

Мирные политические модели развития спорта удобнее всего делить по признаку осуществляемого политического режима, то есть в качестве основания деления учитываются реальные способы, механизмы, методы и средства осуществления государственной власти. По указанному основанию можно выделить аристократическую, авторитарную, демократическую спортивные политические модели.

Аристократическая модель развития спорта имела место прежде всего в стране, многими признаваемой родиной современного спорта, то есть в Великобритании, а также в некоторых латиноамериканских (например, Бразилия) и африканских странах с сильными расистскими (бывшая ЮАР) или иными социально-корпоративными настроениями. Для аристократической модели характерен любительский или «джентльменский» спорт (скачки, теннис, гольф, бокс, фехтование) с его национальным (часто оставшимся в наследство бывшим колониям от бывших метрополий) традиционализмом и видовой стабильностью.

Авторитарная (она же диктаторская) спортивная модель, как правило, предваряет предвоенную модель, но необязательно. Ее социально-политическая задача несколько иная, нежели сплочение наций для военного противостояния во внешней политике. Спорт авторитарному режиму нужен для сплочения одной части населения (которая поддерживает режим) против другой, оппозиционной части населения во внутренней политике. Кроме известных в истории примеров существования подобной модели при сталинском или гитлеровском режимах, по всей видимости, эта же модель активно культивируется в Северной Корее, в современной республике

Белорусь. Особенностью данной модели выступает приверженность традиционным международным видам спорта (типа футбола, гандбола) национальным спортивным традициям (некоторые разновидности бега, коррида, национальные единоборства), видам спорта, имеющим большое прикладное значение (велоспорт, авто- и мотоспорт, стрельба, бокс, борьба, спортивное ориентирование, плавание, прочее). Это одна из наиболее явно опекаемых государством, пропагандируемых государственной идеологией, финансируемых из государственного бюджета моделей массового спорта и спорта высших достижений в их классической смычке.

И, наконец, демократическая (возможно, что она же – плутократическая) политическая модель спортивного развития. Как показывает опыт социальной эволюции Европы и Америки после Второй мировой войны, демократическая спортивная модель является наиболее инновационной и самой дискуссионной. Инновационность в данном случае трактуется и с экономических (государственно регулируемых рыночных) и с гуманистически-просветительских позиций, свойственных школьному и вузовскому образовательному процессу. Социальным контингентом демократической модели считаются белые воротнички, мелкобуржуазные, средние, университетские слои, творческая интеллигенция, короче говоря, представители коренного населения индустриальных и урбанизированных стран со средним достатком. Для данной модели характерно различного рода экспериментирование в области спорта, приводящее к размыванию его границ, расширению спектра видов от самых экстремальных и прикладных (жестких) до самых досуговых, несостязательных, неформальных, ненапряженных (мягких). Главным признаком, по которому отдается предпочтение тому или иному виду двигательного действия, телесным, (физическим) упражнениям, дисциплинам, – выступают деньги (потенциальная прибыль от вложений в сферу досуга).

Отдельного внимания и изучения требуют собственно социальные (в узком смысле слова) модели развития спорта. Среди собственно социальных

моделей особенно яркими, типичными выступают этническая, классовая, национальная, интернациональная (глобалистическая) модели.

Этническая модель распространена у эмигрировавших в чужую страну социальных групп, сохранивших в силу ряда особенностей экономического, культурного, политического характера этническую обособленность, замкнутость, идентифицированность. Как правило, речь идет о представителях первого и второго поколения эмигрантов, которые плохо обустроились в чужой стране, составляют деклассированные слои бедного и беднейшего населения, проживающие в относительно изолированных районах, гетто, резервациях, лагерях беженцев. Из этих эмигрантских деклассированных этносов и связанных с ними субкультур рекрутируются профессиональные спортсмены и любители уровня районных и городских спортклубов, развивающих такие традиционные виды спорта, как бокс (чернокожее население севера американских городов [см. Вакан Л., 2006], борьба (выходцы из кавказских и азиатских регионов бывшего СССР [см. Передельский А. А., 2008]. Для спортсменов, составляющих социальное ядро данной модели занятия спортом и связанная с ними социализация являются одной из немногих возможностей сделать карьеру и стать основателем какой-либо профессионально-классовой (пролетарской или мелкобуржуазной) семейной династии. Выбиться «в люди» через спорт для них означает разрыв с наркотиками, уличными бандами, проституцией. Они тщательно хранят свои спортивные традиции и мифы, создавая очаг стабильности в нестабильном мире уличной преступности.

Классовая модель или модели развития спорта особенно характерными были в XIX- первой половине XX вв. М. Я. Сараф и другие философы, социологи, историки описывают дворянскую, буржуазную, пролетарскую ветви спорта, каждая из которых практиковала свои виды и направления спортивной деятельности [см. Сараф М. Я. 1996]. Классовая солидарность и противостояние делали указанную модель спортивного развития массовой и идеологически насыщенной. Считается, что именно из этих моделей

зародились любительское, профессиональное и олимпийское течения в спорте. Однако, по-видимому, все не настолько просто и требует более детального изучения по каждой стране отдельно.

Здесь мы выходим на необходимость анализа национальных моделей развития спорта, требующий знания культурных традиций, менталитета, психофизических и национальных особенностей, производственно-экономических и социально-политических детерминант, создающих неповторимый облик одного и того же вида спорта в разных странах, как это убедительно доказывает Кристиана Айзенберг на примере истории современного футбола [см. Айзенберг К., 2006].

Кстати, именно футбол выступает с большим отрывом мировым лидером социальной интернациональной или глобальной глобалистической модели спорта [см. там же]. На принадлежность к данной модели претендуют современные спортивные единоборства, практика которых имеет больше социальных отличий в городах и сельской местности, нежели в разных странах [см. Передельский А. А., 2008].

Главной отличительной чертой глобальной спортивной модели выступает создание собственной социокультурной основы. Кристиана Айзенберг описывает этот феномен современного футбола следующим образом: «Широкая коммертизация этого спорта сопровождается сегодня исключительной легкостью в выборе и смене идеалов. Связи новой публики с клубами стали слабее, она больше ориентирована на успех и склонна менять свои предпочтения в отношении определенных команд «как рубашки». Вследствие этого, футбол больше не может рассчитывать на укорененную в конкретной социальной системе социальную базу, а должен абстрактно «питаться от истории»... поэтому футбол во многом заимствовал свои общественные идеологии у уже существующих сообществ, в первую очередь, у нации. Во-вторых, современный футбол в течение своей более чем столетней истории уже давно превратился в культурное достояние *sui generis*. Ему больше не нужна поддержка неспортивных смысловых связей, потому

что для своих приверженцев он сам по себе представляет смысловую связь с этой точки зрения, будущее футбола, по сути, зависит от того, будет ли и каким образом в дальнейшем увеличиваться развлекательная ценность игры» [см. Айзенберг К., 2006].

### **Очерк 3. Спорт с позиций философии религии и философии политики**

#### **3.1. Гуманистические религиозно-политические основания спорта и спортивной науки**

Рассматривая реальные перспективы и возможности участия социально-гуманитарных наук в экспертизах социальных проектов России. В. Г. Федотова, которую Михайлов называет ученым № 1 в российской социальной философии, раскрывает четыре основных механизма конструирования социальной реальности.

Хабитуализация — рутинизация, превращение в очевидную вещь, в привычку какой-либо идеи, нормы, формы поведения, функционирования. «Новое постепенно становится повседневным, рутинным и привычным, а далее почти автоматически воспроизводится через традицию, память, обучение» [Михайлов В. В., 2009, с.45].

«Типизация, то есть разделение окружающей среды на привычные объекты и классы, над содержанием которых человек больше не размышляет» [там же]. Не посредством ли типизации создается современная социальная, в частности спортивная мифология?

Институционализация — включение типизированных социальных ролей и статусов, форм деятельности и поведения в область функциональных задач того или иного социального института, закрепляющего их отправление с помощью санкций поощрения и наказания.

Легитимация (легитимизация) — узаконивание норм деятельности и существования социальных институтов, наказание за попытки их изменить.

Хабитуализация, типизация, институционализация, легитимизация суть сопряженные, последовательно развивающиеся механизмы, имеющие четкую преемственность и все вместе составляющие «полный цикл конструирования социальной реальности» [см. Михайлов В. В., 2009; Федотова В. Г., 2005].

Данный цикл выступает многоступенчатым объективированным механизмом манипуляции сознанием. А на социальном манипулировании, как полагает С. Г. Кара-Мурза, в первую очередь, основывается власть в современном западном (и в любом другом — автор) обществе [см. Кара-Мурза С. Г., 2000].

На основании вышесказанного, особый смысл приобретает призыв Михайлова к деятелям отечественной науки, касающийся задачи идеологического и теоретико-методологического отстраивания от западной научной традиции, а также задачи критики деструктивных социальных реформ и инноваций.

Пожалуй, мы готовы откликнуться на этот призыв и сквозь призму концепции «полного цикла конструирования социальной реальности» рассмотреть гуманистическую философию — одно из наиболее явных и выдающихся, по всеобщему признанию, мировоззренческо-методологических оснований современного спорта и современной спортивной науки.

Зарождение и концептуальное оформление течения гуманистической философии в виде философско-педагогической парадигмы европейской, а затем и мировой культуры произошло уже в Античности в рамках эволюции философских идей, протекавшей в следующем направлении: онтология-гносеология-антропология-социология-этико-эстетическая аксиология. Разумное первоначало («Логос» у Гераклита, «Число» у Пифагора, «Нус» у Анаксагора) у Демокрита становится разумной необходимостью-причинностью, порождающей мир культуры, мир человеческого «установления». Демокрит одним из первых связал разум с нравственными ценностями, выстраивая цепочку понятий: рациональная культура (просвещение) -осмысление (язык, имя) - социоприродная потребность - норма социальной справедливости (регуляции) - искусство.

Заложенную уже Демокритом вилку абстрактного и конкретного софисты (Протагор) гносеологически развивали в пользу конкретного,



утверждая, что чувственно познающий субъект есть мера всех вещей.

Сократ непоследователен, противоречив в данном вопросе, но, даже говоря о конкретном, он постепенно сбивается в пользу абстрактного, и также рассуждая в гносеологическом ключе, полагает, что знание уже само по себе и есть добро.

Продолжая линию Сократа, Платон уже полностью отдает приоритет над конкретным и индивидуальным всеобщему и абстрактному, переходит от идеи формирования совершенной личности к идее формирования совершенного общества, хотя и ограниченного по своим масштабам родовым, полисным устройством.

Социально-политическую, государственную всеобщность, которую Платон мыслит в качестве абсолютно справедливого и разумного начала, Аристотель оценивает как начало относительное, говоря о мере справедливого и разумного в абстрактном и всеобщем. У него нравственное воспитание человека может осуществляться лишь в справедливом государстве, основанном на благой жизни, например, правителей.

Когда в императорском Риме была доказана иллюзорность даже относительной справедливости государственной власти, а разложение нравственности стало очевидным, Сенека и другие стоики продолжали строить этику на знании. Они превратили моральный идеал в идеал эстетический и еще раз подтвердили, что все общественные связи и отношения людей зависят от субъективных желаний и рациональных соображений пользы и удовольствия конкретных, стоящих у власти лиц, индивидов. Высшая добродетель у стоиков превратилась в утонченное наслаждение своим покоем, бесстрашием, безразличием ко всему внешнему.

Но наряду со всем этим гносеологически оформленным эволюционным циклом конкретного и абстрактного, индивидуального и всеобщего, циклом, уводящим через релятивизм, понимание относительности к эстетствующей апатии, у философов Античности (прежде всего у Платона и Аристотеля) настойчиво пробивалась идея гармоничности, всесторонности человеческого

развития. Но об этом в отечественной литературе и до нас написано очень много и исчерпывающе подробно. Потому мы ограничиваемся лишь указанием на линию вырождения «гимна человека», отказа от апологии гармонии его тела, разума, духа в концепциях неоплатоников, считавших, что мыслящий и моральный человек должен учиться подчинять себе свое тело путем упражнений и аскезы. Однако в бездне падения зарождаются ростки подъема: не в этом ли тезисе содержится методологический зародыш перехода к конкретной педагогической методике, характерной и для спортивной деятельности?

Бесспорно, гуманистическая философия выступает одной из наиболее существенных мировоззренческих основ современного спорта. Возможно, гуманизм служит даже его мировоззренческой базой, охватывающей практически все значимые идеи, заложенные в концепции спорта и систематически развитые Пьером де Кубертенем и его соратниками в концепции Олимпийского движения.

Все или многие указанные идеи как в капле воды уже были отражены в учениях итальянских гуманистов XV-XVI веков. Поэтому последующее развитие, расширение и углубление гуманистических идей в эпоху Просвещения, послуживших идеологической базой современного спорта, по большому счету, можно рассматривать в качестве производного явления в мировой гуманистической традиции. Соответственно, логично будет предположить, что если итальянский гуманизм эпохи Возрождения сыграл столь основополагающую роль в возникновении современного спорта, то как комплексный конкретно-исторический феномен он должен был наряду с достоинствами привнести в мировоззренческую базу спорта также и свойственные его философскому содержанию ограниченность и недостатки. Пародируя известную, исполняемую Арменом Джигарханяном песенку, можно предположить: «Если вы до гуманизма спорта падки, в прелестях ищите недостатки». А если серьезно, то именно в двойственном, противоречивом исследовании заключается диалектический анализ

гуманизма спорта.

Попробуем изложить свои соображения на данный счет в нескольких развернутых тезисах о гуманистической природе современного спорта. В качестве отправного научно-философского материала используем фундаментальную монографию В. В. Соколова «Европейская философия XV-XVII веков» [Соколов В. В., 1984, с.8-41].

Тезис первый. Общая черта мировоззрения ранних гуманистов, выраженная в «паганизации» христианского вероучения, то есть в насыщении его античными, прежде всего платоно-аристотелевскими морально-философскими идеями, сравнимо представлена и в философии современного спорта. Независимо от светского или духовного характера государственной власти, функция паганизации осталась неизменной. Это внешняя модернизация вероучения с целью примирения прогрессивного оппозиционного движения с существующей верховной властью. По мнению В. В. Соколова, суть гуманистической паганизации наиболее адекватно выразил гуманист и римский папа Пий II (в миру Энео Сильвио Пикколомини): «Христианство – не что иное, как новое, более полное изложение учения о высшем благе древних» [см. там же, с.21].

Мы полагаем, что гуманистическая паганизация спорта – это идеологическая подготовка к его использованию в политических и экономических интересах государственной власти.

Тезис второй. Антиклерикализм как вторая существенная черта мировоззрения гуманистов, также как и антитоталитаризм спортивного гуманизма носит не конкретный, а абстрактный характер и, как правило, выступает клапаном сброса социального напряжения, мирным выражением протеста против наиболее реакционной части существующей власти. Это суть проявления абстрактно-инвариантного механизма, позволяющего стабилизировать, сохранить и упрочить действующую государственную власть в целом.

Тезис третий. Гуманистический антропоцентризм и в философии

Ренессанса и в философии спорта частично носит ущербно-фантастический характер и фактически является модернизацией принципа теоцентризма. Сначала в его основе лежала платоновская идея уподобления человека Богу. Даже когда гуманисты попытались отказаться от такого псевдо антропоцентризма, предметом их упования остались не столько бытие, благо, польза конкретного человека, сколько благо и польза всего человечества как множественности людей, как социальной тотальности. Ген-носитель такой тотальности – абстрактный человек, агент социальности представляется как единство души и тела. Единство, реабилитирующее человеческую телесность – творение Бога, доведенное до совершенства деянием Человечества.

Представляется, что в спорте указанная идея псевдо антропоцентризма доводится до наиболее полного и совершенного выражения.

Тезис четвертый. Огромная роль понятия человеческой деятельности (в части спорта - двигательной деятельности, активности, действия) обусловлена задачей обоснования социальной свободы как свободы человеческой воли и, в общем-то, не более того. Для гуманистов свободная воля соотносится с фортуной. «В отличии от фатума, выражающего власть над человеком неких абсолютных, внеземных сил, фортуна выражает понятие социальной необходимости, причудливо складывающейся в обществе развивающейся торговли и конкуренции, все более усложняющихся отношений между людьми в условиях возрастающего отчуждения от них результатов их деятельности» [там же, с. 25].

Свобода человека в спорте есть видимая свобода волеизъявления спортсмена в рамках социальной необходимости, то есть в ситуации его жесткого включения в спортивную соревновательную деятельность при условии отчуждения большей части результатов его победы. Иными словами, – это свобода подготовки, участия и, возможно, победы в спортивных соревнованиях, что лишь частично предполагает действительную творческую свободу, самосовершенствование и самореабилитацию личности.

Тезис пятый. Ориентация гуманизма на свободу воли как «дар

познавать и действовать» [см. Ревякина Н. В., 1975, с.70] даже сопровождалась прославлением ряда конкретных направлений творческой человеческой деятельности (художественной, государственной, военной, ремесленной). Однако это прославление, характеризующее «гуманистов как идеологов нарождающегося буржуазного общества, преодолевавшего общество феодально-застойное» [см. Соколов В. В. 1984, с.27] ограничивало свою конкретность лишь указанием на выбор направления жизнедеятельности и никак не касалось отдельных актов социальной деятельности конкретных людей. Абстрактный предприимчивый человек, в глазах гуманистов, должен был преодолеть созерцательный подход к жизни и встать на путь активной жизнедеятельности, дабы создать «царство Человека» вместо «царства Бога». Но одновременно деятельность абстрактного человека, ориентированная на творческое воплощение, развитие его не менее абстрактной природы должно расцениваться как типичное проявление идеализма. Идеализм гуманистов заставлял их сосредоточить внимание на морально-этическом проблемном поле, ограничиться в общем и целом абстрактным морализаторством.

Не этот ли идеализм и абстрактное морализаторство в современном спорте вступают в постоянный конфликт с реальными многочисленными проявлениями антигуманного отношения к здоровью и жизни конкретных спортсменов? Правда, указанный конфликт, как правило, пытаются «снять» ссылкой на свободу волеизъявления тех же спортсменов, которая, как мы уже говорили, выступает лишь суррогатом действительной социальной свободы. Можно ли называть свободой свободу выбора направления движения в тюремной камере? Посмотрите, насколько похожи на идеи Пьера де Кубертена высказывания, скажем, Петрарки, утверждавшего, что сам человек, его доблесть должны быть сильнее фортуны, что фортуна и доблесть борются за человека, что человек личными заслугами и деятельностью формирует свою личность.

Тезис шестой. Еще полнее в философии спорта представлены

гуманистические тезисы о принципиальной доброте человеческой природы и принципиальном равенстве всех людей, независимо от их рождения, социального статуса, профессиональной принадлежности. Поистине спорт есть гуманистический «мир человека». Вот только реален ли он или утопичен? Насколько равенство, обеспечиваемое правилами соревнований близко к действительному равенству конкретно отличающихся по подготовке людей? Насколько принцип «честной игры» реализуем как проявление доброты человеческой природы в конкретных соревнованиях?

В качестве моральных принципов этические требования воплощать в спортивной деятельности идеалы мира, дружбы, любви, человечности, толерантности, несомненно, декларируются. Но все они, как и у итальянских гуманистов, подчинены подчеркнутому стремлению к достижению общественного блага как высшей цели человеческих стремлений. Например, Бруни, вслед за Аристотелем, подчеркивал органическую необходимость общества, «социальности для гармоничного развития и существования человеческой личности» [см. там же].

Тезис седьмой. К счастью, гуманизм эпохи Возрождения строился не только на морально-этических основаниях. В конкретизации своих положений гуманизм итальянцев базируется прежде всего на гносеологических и методологических вопросах. Например, Лоренцо Валла аристотелевский принцип поиска высшего счастья в созерцательности критикует с позиций человеческой чувственности, противопоставляя абстрактному счастью конкретное удовольствие от физической и интеллектуально-духовной деятельности. Мы специально останавливаемся на указанном тезисе автора трактата «О наслаждении», поскольку эти мысли близки и понятны любому опытному спортивному тренеру. А какой спортсмен не испытывает радость и наслаждение от усталости и ломоты мышц после насыщенной и результативной тренировки? Кто не испытывал этих ощущений, тот вообще не занимался спортом.

Валла считал, что процесс познания, каковым выступает и созерцание

невозможен без чувственной деятельности, что в результате этой деятельности только и реализуется высший закон жизни – «сохранять свою жизнь и тело и уклоняться от того, что кажется вредным» [см. Шестаков В. П., 1981, с.94]. «Отсюда необходимость наслаждения для реализации этого высшего закона природы. Наслаждение как «удовольствие души и тела» есть высшее благо. В одной из глав первой книги того же произведения говорится, что «жить без наслаждения невозможно, а без добродетели можно»; в другом месте автор провозглашает: «Да здравствуют верные и постоянные наслаждения в любом возрасте и для любого пола!» [см. Соколов В. В., 1984, с.31]. И нам (вслед за великим гуманистом) хочется воскликнуть: «Спортсмены, наслаждайтесь молодостью, здоровьем, свершениями, удовлетворением, сладкой усталостью и даже легкой болью утомленных мышц на каждой тренировке, ибо главное для тела – это движение, двигательная работа».

Мы совершенно согласны с Соколовым, что в этих высказываниях нет поверхностного гедонизма или вульгарного эпикуреизма, что данная позиция означает иную социальность, отличную от социальности гражданственного гуманизма Бруни. Только, на наш взгляд, не совсем удачным является название «индивидуалистическая социальность». Это конкретная гуманистическая социальность, вступающая в конфликт с абстрактной гуманистической социальностью в актах реальной социальной деятельности.

Почему-то принято подчеркивать, что спорт – это напряженная борьба, тяготы и лишения, нервные затраты и огромный труд, сопровождающийся самоограничением, изматывающими тренировками и диетами. Чего стоил бы этот изматывающий труд без того огромного удовлетворения, удовольствия, наслаждения, которыми одаривается человек даже не в результате победы, а в процессе самой тренировочно-соревновательной деятельности? Именно наслаждение от занятий спортом на чаше жизненных весов спортсмена перевешивает и нервные затраты и многочисленные травмы. Конкретность гуманизма в спорте, точнее, в

спортивной деятельности заключена в том наслаждении, которое дарит и спортивная борьба и спортивная победа. В данном контексте кубертеновское противопоставление борьбы и победы просто не уместно.

Тезис восьмой. Другим проявлением конкретного гуманизма и в итальянском Ренессансе и в спортивной деятельности, выступают поиски пользы, полезности, выгоды. Например, по убеждению Валлы, добродетель есть не что иное, как полезность [см. там же, с.32].

Только, на наш взгляд, данное проявление связано не с глубоким буржуазным индивидуализмом, как полагает сам Соколов, а с умеренным индивидуализмом любого нормального человека, желающего получить воздаяние за свой труд.

Здесь опять приходится не согласиться с абстрактно-морализаторскими построениями реставраторов Олимпийских игр, поскольку их призывы не стремиться к выгоде (все равно любой или не любой ценой) на деле способствуют лишь одному – они помогают отчуждать результаты и сам процесс спортивной деятельности от их конкретных носителей – спортсменов в пользу власть предержащих.

Тезис девятый. Гуманизм эпохи Возрождения и гуманизм спорта характеризуются отнюдь не стремлением противопоставить Церковь и общество, а стремлением, наоборот, создать модернизированную концепцию «всеобщей религии», которую, скажем, Марсилио Фичино называл «естественной». Как мы помним, не отличался оригинальностью в данном вопросе и Пьер де Кубертен, по-видимому, сам того не желая, отразивший и отметивший реальную потребность неких сил превратить спорт в новую религию. В указанном контексте признанную всеми веротерпимость гуманизма и спорта пристало рассматривать скорее как более изощренное выражение религиозности, имеющей более общий светский политический характер, чем религиозность христианства. Да простят нам такое сравнение, но подобной светско-политической религиозностью отличались и большевизм и национал-социализм.



Таким образом, уже давно и объективно существует традиционный социальный заказ, желающий превратить спорт в новую всемирную религию. И гуманизм в своем абстрактном моральном выражении всячески способствует указанной цели.

Тезис десятый. С точки зрения данного социального заказа, спорт как никакая другая сфера общественной жизни лучше всего подходит для пропаганды идеи совершенствования человека до состояния богоподобия, до ангельского совершенства. Спорт грезится многим той самой областью, где чудо нового творения вызывается мощью человеческого духа, закаляемого в трудной жизненной борьбе на основе свободного волеизъявления. А этот стимул будет посильнее денег и славы. Это реальное могущество, ради которого в спорте идут на непроверенные и даже явно антигуманные эксперименты на живых людях. Жаль только, что на деле такое могущество выражается в нескольких сэкономленных секундах, добавленных сантиметрах, килограммах, мячах и шайбах. Но кто же будет считаться, когда речь идет о чуде и о могуществе?

Абстрактный гуманизм спорта предвосхищает приход нового мессии. А если верить Людвигу Фейербаху, чем могущественнее Бог, тем слабее и ничтожнее человек. И помешать такому ущербно-иллюзорному морально-этическому псевдо антропоцентризму может лишь деятельностный, гносеолого-методологический конкретный гуманизм. Иными словами, реальный гуманизм следует не искать, а создавать, разрабатывая конкретные гуманистические методики спортивной тренировочно-соревновательной деятельности.

Причем конкретный гуманизм в спорте иногда напрямую зависит от соблюдения спортивного Регламента и от компетентности при построении планов и программ тренировки, ориентированных на победу в соревнованиях в качестве итогового результата. Таким образом, реальный гуманизм, заложенный в каждом виде спорта, обеспечивается не декларациями, а жесткой дисциплиной, внутренне присущей самому спортивному процессу.

Итак, подведем некоторые итоги! Проведенный анализ истории и идеологии гуманизма итальянского Ренессанса показывает, что в целом движение гуманистов выступало результатом либеральной политики христианской церкви. Оно являлось эффективным средством политической борьбы и механизмом выпуска лишнего «пара», мирной переадресовки социального протеста, переключения внимания оппозиции с недовольства властью на нетерпимость лишь к наиболее консервативным, отдельным и не столь влиятельным ее представителям. Гуманистическая паганизация служила в качестве идеологической подготовки к использованию прогрессивных идей в политических и экономических интересах государственной власти. В таких условиях гуманизм (его антропоцентризм) неизбежно принимал абстрактный и связанный с этим ущербный, иллюзорно-фантастический характер, будучи на самом деле фактической модернизацией принципа теоцентризма.

Основными абстрактно-гуманистическими, а посему иллюзорными идеями стали:

- идея социальной свободы (как лишь свободы человеческого волеизъявления в рамках предписанного коридора социальной необходимости);
- идея социального равенства (маскирующего фактическое неравенство людей, имеющих якобы равные от рождения потенциальные возможности);
- идея добра как принципиальной основы природы человека (абстрактного добра, скрывающего его истинные, далеко не всегда альтруистические цели и мотивы);
- идея общественного блага (противопоставленного личному благу конкретного человека);
- идея счастья (служения обществу, власти, даже в ущерб собственной пользе и благополучию).

На основе перечисленных и подобных им идей гуманизм выродился в

типичное идеалистическое абстрактное морализаторство.

Все сказанное на удивление точно подходит и к спорту как к сфере человеческих отношений и деятельности, сфере, послужившей воплощением философско-исторической гуманистической программы. Именно в сфере спорта абстрактное морализаторство начинает наиболее ярко и отчетливо вступать в конфликт с реальными массовыми проявлениями антигуманного отношения к здоровью, жизни, судьбе конкретных людей – спортсменов. Данный конфликт лишь частично и весьма приблизительно можно пытаться объяснить, снять посредством апелляции к морально-идеалистическим абстракциям.

Зато в рамках того же самого гуманизма вызревали конкретно-гуманистические идеи, позволяющие гораздо более конструктивно взглянуть на указанный конфликт с точки зрения таких конкретных гуманистических ценностей, как:

- удовольствие и наслаждение души и тела (личностное счастье в понимании Лоренцо Валла);
- сохранение своей жизни и здоровья (высший закон жизни, согласно Валла, противостоящий вреду, вредоносному воздействию);
- полезность, выгода (по убеждению Валлы, выступающая в качестве добродетели).

Таким образом, либеральное крыло гуманистов итальянского Ренессанса создало идеологические предпосылки для возникновения спорта как абстрактно-иллюзорного, морально-религиозного, социально-компенсаторного поля воплощенного гуманизма. Одновременно радикальное крыло гуманистов идеологически подготовило и взрастило не только буржуазный индивидуализм, но и конкретно-гуманистическую методологию, призывающую сегодня не искать гуманизм в спорте, а творить, создавать гуманные методики спортивной деятельности. Эта методология призывает не превращать спорт в новую всемирную религию, а относиться к нему критически как к постоянно развивающейся общественно-исторической

практике.

### **3.2. Церковь как политическое институциональное оформление религиозного комплекса**

Верное отражение религиозно-политической сущности и перспектив развития гуманистического учения эпохи Возрождения в Новой и Новейшей истории, в том числе и в сфере телесно-двигательных практик, требует, на наш взгляд, исследовать различные подходы к определению понятий религии и церкви. Также требуется рассмотреть церковь как религиозно-политический институт, соотносимый со спортом как внецерковным религиозно-политическим институтом. Основой для сравнительного анализа выступает обширный теоретический и фактический материал. Этот материал свидетельствует о том, что современный спорт на всем протяжении исторической эволюции и в современных условиях демонстрирует признаки, характерные для религиозно-политического института. Развернем и проверим данное утверждение посредством логики анализа указанных выше понятий.

Религия. Сложность, комплексность этого общественного образования требует различных отправных точек в его изучении, различных ракурсов рассмотрения. Разные подходы не исключают, а предполагают, дополняют, обогащают друг друга. Не следует противопоставлять их, учитывая связь каждого со своим конкретным контекстом. Иначе мы обрекаем на выхолащивание и упрощение даже тот подход, на котором останавливаемся и который обосновываем, может быть, в ущерб всем остальным.

Традиционным в нашей литературе является гносеологический аспект анализа религии, который предполагает ее характеристику как специфической формы общественного сознания, как фантастического отражения и воспроизведения в сознании человека реальных общественных отношений. Необходимость такой трактовки религии вытекала из задач

полемики с мистиками, идеалистами, рассматривавшими религию как «слияние с абсолютном», «продукт божественного откровения» и т.д. Религия есть фантастическое, иллюзорное отражение в головах людей их реального бытия. Это положение не утратило своей актуальности и в современных условиях, условиях утонченного идеологического поединка. За примером далеко ходить не нужно. В книге кандидата богословия, протоиерея Александра Меня «Истоки религии» читаем следующее: «Да, религия есть преломление Бытия в сознании людей, но весь вопрос в том, как понимать само это Бытие. Материализм сводит его к неразумной природе, религия же видит в его основе сокровенную Божественную Сущность и осознает себя как ответ на проявление этой Сущности» [Мень А., 1981, с. 44].

Это не просто спор религиозного философа с материализмом. Вся сущность в том, что религиозный философ берет марксистский по-видимости тезис, интерпретирует его идеалистически и противопоставляет какому-то извращенному, механистическому материализму.

Между тем, несомненно, имея полное право на существование, подобное рассмотрение религии только лишь в качестве специфической формы сознания сильно обедняет, ограничивает понимание этого сложного, комплексного феномена общественной жизни.

Диалектическим снятием гносеологического является общесоциологический или структурно-функциональный подход к религии как к сложному идеологическому комплексу, включающему религиозное сознание, соответствующие отношения и деятельность, а также религиозные учреждения и организации с их штатом, материальным обеспечением, социальной базой. Подобный взгляд на религию не нов. В идеалистической интерпретации он содержится в философии религии Г. Гегеля, в логике антропологического атеизма истолкован Л. Фейербахом, материалистически развит К. Марксом. Широко была представлена эта точка зрения и в нашей отечественной литературе такими авторами, как С. А. Токарев, Д. М. Угринович и др.

Своеобразным объединением онтологического, аксиологического и иных подходов можно считать определение религии указанием на то, какая именно часть или область общественной жизни должна считаться религиозной. При таком подходе, учитывая глубокое проникновение религии в производство и быт, в политику и искусство, в личное и общественное, возможны самые расширенные толкования понятия религии. Эмиль Дюркгейм, например, определяет религию как систему верований и действий, относящихся к священным предметам, то есть таким вещам, которые символизируют единство и целостность моральной общины, называемой церковью.

По мнению Бертрана Рассела, религия – «это не только вера и церковь, но и личная жизнь верующих» [Рассел Б., 1987, с. 137].

На наш взгляд, подобный подход малопродуктивен для определения понятия религии, хотя и может играть подчиненную, вспомогательную роль. Во-первых, определить, что подлежит, а что не подлежит религиозному освящению, можно только конкретно, ибо все изменяется. Вчера еще священная, родовая традиция завтра может оказаться объектом нападков со стороны развившейся жреческой организации и со временем перестать быть священной. То, что чтит один народ, может осквернить другой.

Во-вторых, жизнь любого человека, как и существование общественного организма, несмотря на внутреннюю противоречивость и саморазорванность, а, может быть, именно благодаря им, протекает в виде некой целостности, системности. В таких условиях отделение религиозного от нерелигиозного представляется нам чисто условным, искусственным. Религиозный человек или общество могут быть более или менее религиозными, но они не могут быть религиозными частями. Не может быть такого общества, в котором при атеистической морали искусство или, скажем, политика религиозны. Вряд ли встретится такой человек, который религиозен в общении с одними и атеист – с другими. Другое дело, что есть официальная и неофициальная стороны жизни общества и отдельного

человека, есть искренность и лицемерие, формальное и фактическое, тайное и явное.

В нашем исследовании мы не можем ограничиться указанными тремя подходами к определению понятия «религия». Не можем хотя бы потому, что даже исходя из них всех вместе взятых, затруднительно выделить системную сущность религии и религиозного. Поэтому, используя эти три подхода в качестве производных, мы за основу примем системный подход, позволяющий выделять религию как специфический тип мировоззрения. Системный подход заставляет взглянуть на религию как на сферу деятельности и отношений, основанную на вере в сверхъестественное и на вере в могущество сверхъестественного воздействия уже в мире нашего естественного природно-социального бытия [см. Бахныкин Ю. А., Беленький М. С., Белов А. В. и др., 1987, с. 197].

Выделение системообразующего интегративного фактора религии на наш взгляд, позволяет говорить о единстве системного и сущностного анализа с выходом на генетическое определение религии.

Понятие «церковь» охватывает довольно широкий спектр различного рода религиозных образований. Церковью называют и общину верующих, и молитвенный дом, и определенное религиозное направление, и религиозную организацию. Причем в этом последнем смысле (который нас интересует) следует выделять как традиционные, так и нетрадиционные сектантские религиозные комплексы. Но при всём многообразии обыденных представлений и теоретических подходов к определению понятия «церковь» для них характерно некоторое единство, а именно: связь с политикой. Говоря о том или ином религиозном образовании как о церкви, явно или неявно, но, как правило, затрагивают его политическое содержание. Само слово «церковь», если хотите, несет в себе некоторое политическое звучание.

Очевидно, развиваясь, религиозное формирование или религия (если понимать под этим словом цельный религиозный комплекс, состоящий из вероучения, культа, специфических отношений между верующими и

определенной организации их сообщества) на каком-то этапе получает оформление в виде церкви, что в данном случае указывает на политическое оформление.

Какую же религиозную форму, структуру, можно назвать церковью? По всей видимости, будет правильно сказать, что церковь – это форма, фиксирующая относительно устойчивый уровень развития созревших религиозных отношений, а в более широком смысле – относительно устойчивый и зрелый уровень развития религии как цельного религиозного комплекса.

Мнения о критерии устойчивости и зрелости уровня развития религиозного комплекса расходятся. С одной стороны, такие авторы, как Д. Е. Мануйлова полагают, что церковь – «это не религиозное сообщество и не просто религиозная организация, а именно религиозный социальный институт» [Мануйлова Д. Е., 1978, с. 6]. Отличительной чертой любого социального института, по убеждению Д.Е. Мануйловой, является «относительная автономность» существования, появляющаяся на базе формирования четких и взаимозависимых общих социальных функций и иерархической организации с соответствующей системой контроля, управления, набором санкций и поощрений [см. там же, с. 8]. Пока Д. Е. Мануйлова остаётся на уровне общих рассуждений, эта «относительная автономность» не вызывает особых возражений, но как только дело доходит до конкретизации, к церковному статусу предъявляются такие завышенные требования, что возникает опасность слишком узкого прочтения понятия «церковь». Вскоре ситуация проясняется, и оказывается, что претендовать на звание социального института, а следовательно, церкви могут только мировые религии, которые «противопоставляют» свои особые интересы «всем другим социальным институтам, включая и государство» [см. там же, с. 21-31].

Мы не можем согласиться с изложенной позицией по двум причинам. Во-первых, здесь явно недооценивается степень организованности,



автономности, социальной и институциональной выделенности тех же племенных или национальных религий. Во-вторых, наоборот, сильно переоценивается самостоятельность, например, христианских церквей (по мнению Д.Е. Мануйловой, неких «государств в государстве»), их обособленность от государства и гражданского общества.

С другой стороны, подразумевая уровень зрелости религии, вряд ли такие, несомненно, важные, но всё-таки производные признаки, как деление верующих на клир и мирян, чёткая иерархия священнослужителей, развитая догматика и культ, централизация управления и другие, характерные для католицизма и православия черты, следует выдавать за существенные и основные моменты определения понятия церкви [см. БСЭ, 1987. – Т. 28. – с. 540]. Дело в том, что такой подход сразу даёт слишком много исключений. Например, в конфуцианстве отсутствует клир как таковой, культовые обряды отправляются соответствующими чиновниками; мифологическое учение синтоизма не писано в церковных канонических книгах, а собрано в летописно-мифологических сводках; в индуизме вообще «нет единого руководящего центра, единой догматики, обрядности, церковной иерархии» [История и теория атеизма, 1987, с. 81]; в буддизме и протестантизме отсутствует сложный культ, то есть совокупность обрядовых символических действий и их материальное символическое обеспечение сведены до минимума.

Между тем, в основе определения данного понятия должно лежать нечто общее, присущее всем религиям, находящимся на стадии церковного оформления. Это общее автор видит в том, что на указанной стадии развития религиозное образование становится политической силой. Последнее означает, что влияние, а в более сильной форме и власть такого религиозного образования распространяется на широкие социальные круги. Причем, здесь уже из эклектической социальной базы (как, например, у раннего христианства) выделяется достаточно однородная социальная масса, характеризующаяся по социально-классовому принципу, интересы которой

находят доминирующие выражение и закрепление в данной религии (то есть в вероучении этой религии). Иначе говоря, чем цельнее, отчётливее в том или ином религиозном комплексе выражен социально-классовый интерес определенных (как правило, господствующих) общественных сил, тем ярче его политическая окраска, направленность, тем завершеннее, следовательно, его оформление, скажем, в виде церкви.

В свете выше изложенного можно предположить, что становление современного спорта как религии, а затем политического статуса спортивной религии закономерно поставило бы вопрос о зрелости ее церковного оформления. Зрелость церковного оформления современного спорта (если рассматривать многочисленные, возникавшие на протяжении XX века, в том числе и политические модели последнего) можно, на наш взгляд, измерять по тем же самым делениям шкалы, которые характерны для традиционной религии. Но для этого, предположительно, спорт сначала должен окончательно вернуть себе свой изначально явный религиозный статус. Или не должен? Или для него в современных условиях достаточно косвенной, неявной, скрыто нарастающей религиозности? В любом случае данный вопрос подлежит тщательному исследованию, чтобы, если, вернее когда он окончательно созреет и обострится, мы понимали, с чем имеем дело и могли загодя выработать соответствующую научно-философскую позицию.

В контексте проводимого анализа было бы неверно ставить вопрос о политическом статусе церкви. Можно ставить вопрос о политическом статусе религии и отвечать на него, оценивая зрелость церковной формы (церковного оформления) данной религии. Если принять это положение, то закономерно возникает следующий вопрос: «По каким критериям, по какой шкале оценивать зрелость церковного оформления религии?» По мнению автора, делениями такой шкалы должны служить различные степени интенсивности политической деятельности рассматриваемой религиозной целостности. Нулевую отметку можно нанести лишь чисто условно, т. к. невозможно найти такую религию, которая совершенно не несла бы

политической нагрузки. В данном случае за относительный политический ноль условимся принимать только что возникшую религиозную общность, не имеющую многочисленной социальной базы и еще не располагающую каналами и механизмами политического влияния. Высшим делением шкалы является теократия, позволяющая церкви захватить верховную политическую, т. е. государственную власть.

Между нулевым и высшим показателями в порядке возрастания располагаются следующие деления:

- церковь, отделенная от государства;
- церковь, находящаяся в оппозиции к государству или к политическому режиму. В качестве примера возьмем «мятежную церковь» в ряде стран Латинской Америки;
- церковь, формально отделенная от государства, как в некоторых западно-европейских государствах и США;
- и, наконец, не отделенная от государства, а являющаяся одним из государственных политических органов, например, англиканская церковь в Великобритании.

Нетрудно заметить, что в основу данного деления положена совокупность двух критериев: во-первых, широта социальной базы, то есть количественный социальный показатель; во-вторых, наличие и многообразие механизмов политического влияния, иначе говоря, наличие качества или «организационного эффекта», позволяющего компенсировать количественную недостаточность. Мы осознаем, что логическая правильность деления церквей по предложенной политической шкале несколько нарушена, ибо объемы выделенных групп в действительности, в реальной политической практике пересекаются, переходят друг в друга при изменении исторических условий. Но в живой природе, в общественной жизни вообще нет резких граней, а данная шкала представляет собой лишь абстрактную операциональную модель, удобную, по мнению автора, для политического анализа.

Итак, церковь – это политическое качество, оформление развитой религии, свидетельствующее о том, что она объединяет и организует массы верующих и, вследствие этого, способна играть активную роль в политике, то есть влиять на существование и деятельность государственной власти. Под церковью часто понимают также такую развитую религиозную организацию, существование и функционирование которой одобрено и санкционировано государством. Примером может служить провозглашение в IV веке нашей эры императором Юстинианом Христианской церкви вначале как равноправной с другими религиями, позднее как государственной религии. В данном случае церковь из простой политической религиозной организации превращается в социально-политический институт.

Церковь – это не просто политическое оформление религии. Это становление организационной иерархии, свидетельствующее о том, что произошла локализация религиозной верхушки. Доступ к руководству религиозной жизнью стал невозможен для широких социальных слоев. Само это руководство сконцентрировалось в руках узкой касты, общности, социальной группы, которые использовали его в целях охраны своего личного (или группового) политического и экономического интереса. Церковь как иерархически организованная религия создаёт исключительно благоприятные условия для кастовой замкнутости руководства. Об этом свидетельствует история Египта, Древней Греции и Рима, это подтверждают состав и отрыв от простых священников католического епископата, русских и византийских митрополитов. Итак, можно заключить, что религия, религиозная община, становясь политической силой, идет по пути создания элитарного аристократического клира, чтобы успешнее защищать свои интересы и интересы своих покровителей.

Закономерна ли аристократизация руководства религиозного комплекса? Очевидно, да! Общая логика развития процесса такова: устное слово вытесняется писаным символом веры, самодеятельность масс сменяется профессионализмом иерархов. Формирование идеологической

базы, ее концептуальное завершенное оформление способствует тому, что, во-первых, массы рядовых верующих исключаются из этой группы лиц, которой открыт доступ к созданию символа веры. Сам символ веры становится достаточно сложным для непосредственного и неподготовленного понимания. Следовательно, церковное управление (и административное, и в вопросах веры и культа) все больше становится прерогативой профессионалов. Правда, в отличие от политического оформления организационная иерархия не является столь же универсальной характеристикой церкви. Например, она не так ярко выражена в ряде восточных интеллектуализированных религий типа даосизма или буддизма, патриархи которых часто, но далеко не всегда рекрутируются по клановому и национальному признаку. Поэтому мы склонны рассматривать аристократизацию, элитаризацию клира как предельную характеристику церкви.

Бюрократизация религии приводит к тому, что в традиционных (развитых) религиях активность участия в религиозной жизни, а, следовательно, и фанатизм приверженности масс верующих к вероучению ослабевает, становится формальным. Отсюда – кризис традиционной церкви.

Вполне возможно, что активно противоправные выступления и акции футбольных и иных спортивных фанатов во всем мире служат тревожным звонком, возвещающим о кризисе традиционной церкви, а может быть уже и религиозно-политического института спорта. Нужно признать, что большинство авторов из самых разных областей общественности и социальной практики подобным образом движение футбольных болельщиков не рассматривают. Однако это не говорит в пользу их знания о предмете, который они исследуют. Сегодня крайне важны достаточно полные и фундаментальные исследования, позиционирующие религиозно-политический подход к анализу проблемы растущего массового деструктивного фанатизма в современном спорте, в частности, в футболе. Применительно к спорту также необходимо сформировать и обосновать

понимание того факта, что на ранних этапах развития религии мистический элемент и самодеятельность, заменяя символ веры и профессионализм, способствуют высокой активности каждого верующего и утверждению массового фанатизма.

Вопрос о закономерности наступления и о механизме фазы кризиса в цикле развития конкретной религии, проходящей этап церковного оформления, так же как и вопрос о причинах и проявлениях кризиса религии вообще, отнюдь не бесспорен. Но проблема представляется нам интересной и заслуживающей дальнейшей разработки. Мы же предлагаем один из вероятных ответов на эти вопросы.

Экономический аспект не менее важен при рассмотрении расцвета и упадка конкретного религиозного комплекса. Накопление богатства является материальной базой и предпосылкой социальной переориентации религии на господствующий класс с последующей ее политизацией. Этот процесс прекрасно описан С. Г. Лозинским в его «Истории папства» на примере Христианства. Епископы как наиболее зажиточные представители религиозных общин и устроители совместных трапез сосредоточили в своих руках богатство общины, поэтому уже к середине II века нашей эры ранне-христианские общины расслаиваются [Лозинский С. Г., 1986, с. 9]. В этой связи нам представляется очень интересной точка зрения Е. Г. Балагушкина на закономерности и этапы эволюции нетрадиционной религии, его рассуждения о неформальном коллективизме, мистицизме и радикализме нетрадиционной религиозности [см. Балагушкин Е. Г., 1984, с. 39-82]. Хотим сослаться также на некоторые положения теоретической концепции П. С. Гуревича, отражающей его взгляд на существование и развитие мистической духовной традиции [см. Гуревич П. С., 1984, с. 9, 11-12, 17, 19, 298].

Итак, накопление богатства и власти оказывает на развитие религии двоякое влияние. На раннем этапе этого развития богатство и власть обуславливают церковное оформление религии, а на позднем этапе – интерес защиты экономической собственности и политических привилегий

опосредованно, в конечном счете, вызывает кризис данной религии, точнее, кризис официального статуса института церкви.

Правомерность включения церкви в политическую организацию общества признается даже теми авторами, которые не считают церковь собственно политическим учреждением, подчеркивая, что эта «организация возникает на основе определенной системы религиозных идей», а не «политических воззрений определенной эпохи». Однако и они отмечают, что «участие в политической борьбе превращается в одну из главнейших ее (церкви – А. П.) функций» [Арефьева Г. С., 1968, с. 39]. Поэтому, на наш взгляд, даже если считать церковь неполитическим учреждением (хотя в истории церковь не редко учреждалась политически, например, при учреждении православной церкви на Руси или в кампании по насильственной исламизации/христианизации покоренных стран и народов), то уж никак не назовешь церковь неполитической организацией. Отказать ей в статусе политической организации невозможно, учитывая ее вхождение в политическую организацию общества, ее активную политическую деятельность, наконец, доступ к осуществлению власти в государстве, участие в управлении государственными и общественными делами.

В итоге, мы приходим к тому, что рассматриваем церковь как социально-политический институт, имеющий двойственную природу (религиозную и политическую); как, несомненно, политическую организацию (а иногда и как политическое учреждение), специфика которой вытекает из ее религиозной природы.

Очевидно, последнее высказывание (как и многое из того, что выше было сказано о церкви) вполне уместно и по отношению к спорту как религиозно-политическому социальному институту.

### **3.3. Соотношение религиозной доктрины с институциональным развитием церкви как политической организации**

Как соотносятся между собой религиозная и политическая стороны сложного, но единого института церкви? Могут ли они существенно влиять друг на друга? Как протекает подобное взаимодействие и в какие моменты существования церкви оно достигает кульминационной степени? Прежде чем предпринять попытку конструктивного теоретического анализа поставленной проблемы, мы бы хотели обратить внимание на ее философскую актуальность. В неявной форме эта проблема неоднократно поднималась и в философии, и в политологии, и в религиоведении. Позволим себе процитировать маленький фрагмент работы Людвиг Фейербаха «Сущность христианства»: «...там, где чувство становится органом бесконечного, субъективной сущностью религии, объект последней теряет свою объективную ценность. С тех пор как чувство сделалось главной основой религии, люди стали равнодушны к внутреннему содержанию христианства. Если чувство и приписывает предмету некоторую ценность, то это делается только ради самого чувства, которое связывается с ним, быть может, только по случайным основаниям; если бы другой предмет возбуждал те же чувства, он был бы столь же желательным. Предмет чувства становится безразличным, потому что чувство, признаваемое субъективной сущностью религии, действительно становится также ее объективной сущностью, хотя это и не признается непосредственно. Непосредственно, говорю я, потому, что косвенное признание этого факта заключается в том, что чувство, как таковое, признается религиозным, чем уничтожается всякое различие между специфически религиозными и иррелигиозными или во всяком случае нерелигиозными чувствами... Что же делает это чувство религиозным? Определенный объект? - Нисколько, потому что каждый объект религиозен только в том случае, если он является объектом не холодного рассудка или памяти, а чувства. Значит, что же? – Самая природа чувства, присущая



каждому отдельному чувству, независимо от объекта последнего. Следовательно, чувство признается священным только потому, что оно чувство: причина его религиозности заключается в природе самого чувства, лежит в нем самом» [Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2-х т., 1955, Т. 2. – с. 39].

Итак, по Фейербаху, человек объективирует свою сущность в предметном мире. Хотя речь идет о чувстве, подчеркивается, что это только один пример общего механизма опредмечивания человеческой сущности.

Для Фейербаха человеческая сущность остается некой абстракцией, для Маркса же она – это «совокупность всех общественных отношений». Марксизм (как, впрочем, и большинство социально-философских и социологических учений) ведет речь только о человеке, включенном в определенные социальные отношения, в деятельность коллективов и общностей: семьи, класса, нации и т.п. Поэтому, естественно, человек во многом живет интересами и целями своего социального окружения, которое организационно, институционально оформлено. Иначе говоря, общественный человек – это организационное, институциональное существо. Эта идея помогает понять связь религии как продукта человеческого сознания и церкви как общественного института.

С учетом приведенных аргументов нам думается, что, рассуждая о человеке в определенном смысле можно подразумевать организацию, институт. Но, вместе с тем, организации и институты суть части социальной системы и как таковые функционируют по ее законам (которые тоже не абстрактны, а исторически конкретны, человечесны, как продукты и условия человеческой практики).

Итак, с одной стороны, любой институт развивается по законам социальной системы, в которую он включен, с другой – сами эти законы представимы как опредмеченная, объективированная сущность конкретно-исторического человека. Поэтому между общественным человеком и

социальной системой уместно установить определенную аналогию в отношении их воздействия на тот или иной социальный институт.

А теперь вернемся к рассуждениям Фейербаха, по аналогии с ним рассматривая влияние политической организации общества (полусистемного политического образования) на церковь как религиозно-политический институт (или политически оформленный религиозный институт). Получим следующее заключение.

По мере политизации религии политика все больше становится не только формой, но и содержанием деятельности религиозных организаций. Теперь уже политика (а не вероучение) превращается в основной объект церкви. А если самой системе религиозного сознания и приписывается определенное влияние, то это делается в соответствии с политическими задачами и целями.

Относительная безразличность церкви к догматам религиозной доктрины, разумеется, не признается непосредственно, но опосредованное признание этого факта заключается, во-первых, в том, что эти религиозные догматы приспособляются к реальной действительности, обмирщаются, теряют свой мистический, иррациональный смысл, таким образом, перестают существовать именно как религиозные. Косвенное признание религиозной индифферентности церкви проявляется, во-вторых, в том, что происходит глобальное расширение религиозного влияния на всю область политических отношений и деятельности, на всю политическую организацию общества, которая наполняется своеобразной выхоленной религиозностью. В результате уничтожается принципиальное различие между церковью и другими политическими институтами и организациями. Возможность религиозной наполняемости внецерковных политических институтов объясняется самой их природой как политической стороны (формы, способа) человеческого отчуждения.

Можно ли ставить утверждение о безразличии церкви к своему вероучению в такой сильной, абсолютной, категоричной формулировке или

следует смягчить его, показав моменты влияния на церковь со стороны специфической системы религиозного сознания, со стороны ее религиозной природы?

Попробуем найти ответ в классических учениях мировой политологии и политической социологии. Представители политической социологии Италии Гаэтано Моска и Вильфредо Парето, например, утверждали, что политическая власть осуществляется не всем классом, а определенной группой, которая представляет собой ничтожное аристократическое меньшинство по отношению к массе управляемых. Эту привилегированную группу, рекрутируемую из господствующих слоев общества, имеющую непосредственный доступ к механизмам политической власти, Моска называл «политическим классом», а Парето именовал «политической элитой».

В 1896 году в «Основах политической науки» Моска писал: «Во всех человеческих обществах, достигших известного уровня развития и культуры, политическое руководство в самом широком смысле слова, включающее... административное, военное, религиозное, экономическое и моральное руководство, осуществляется постоянно особым, т.е. организованным, меньшинством» [Современная буржуазная политическая наука: проблемы государства и демократии, 1982, с. 24]. В эту достаточно замкнутую группу политического управления наряду с другими аристократами включаются и церковные иерархи.

Итак, институтом церкви управляет особое аристократическое, организационно оформленное меньшинство, которое, как правило, стремится к кастовой замкнутости.

Но, с другой стороны, всегда есть новые силы, которые дерзают сменить старые у руля политического управления, поэтому имеет место и аристократическая и демократическая тенденции. «Признаком надвигающейся серьезной трансформации правящего класса» является «любое указание на то, что политическая формула устаревает, что вера в ее

принципы поколеблена». Но независимо от серьезности политического катаклизма «более или менее многочисленные элементы старого правящего класса будут входить в шеренги нового...» [там же, с. 31].

Теперь обратимся к французской школе политической науки, а именно, к теории политических институтов.

На основании анализа рассуждений таких ее представителей как М.Дюверже, М.Прело, Ж.Бюрдо, на наш взгляд, можно вывести следующую усредненную концепцию: раз возникнув, институт сохраняется и развивается уже по своей внутренней логике независимо от людей, которые его первоначально составляли. Возникает своеобразная воля института, направленная на усиление его социально-политической мощи и стабилизации. Эта воля выражается через волю органов института. Содержание этой воли уже не исчерпывается выполнением тех функций, которые породили институт. При переходе от индивидуальной к институционализированной власти политические лидеры уже не осуществляют власть как свою прерогативу, а становятся лишь агентами института. Определить реальное политическое лицо института можно не по его официальному правовому кодексу, а только посредством изучения его реальной политической деятельности, которая способна существенно игнорировать последний [см. там же, с. 202-208].

Наконец, в нужном нам аспекте вспомним рассуждения немецкого социолога и философа Макса Вебера о харизматическом политическом лидерстве, которое опирается на иррациональную веру масс в сверхъестественные качества вождя и которое рассматривается Вебером в качестве противовеса и ограничителя власти бюрократического аппарата [см. там же, с. 49-50]. Кстати, его убеждение в неизбежной рутинизации харизмы, в ее последующем бюрократическом вырождении интересно сопоставить, например, с процессом становления христианской церкви, изложенным С.Г.Лозинским в книге «История папства» [Лозинский С.Г., 1986]. Указанный момент концепции М.Вебера применим для теоретического

комментирования самого начального этапа возникновения христианской церкви. На этом этапе епископы, как наиболее зажиточные представители религиозных общин и устроители совместных трапез оттесняют в середине II века н.э. пророков-харизматиков от руководства общиной, сосредотачивают в своих руках власть не только над экономической, но и над чисто религиозной стороной жизни верующих. В том же контексте продуктивен анализ причин возникновения различного рода ересей и даже великих церковных расколов. Эта версия неплохо согласуется и с историей развития исламской или буддийской религий.

А теперь на основании приведенного исследования, с учетом политической истории ряда религий мира попробуем сформулировать некую обобщающую для нашего материала концепцию церкви как института, эволюция которого определяется борьбой и взаимовлиянием религиозной и политической сторон.

Обычно становление церкви рассматривается как многоэтапный процесс превращения аморфного религиозного движения в секту, секты – в объединение сект, далее – в деноминацию и, наконец, в церковь с последующим возможным ее вырождением через те же или иные формы. Нас (в данном случае) интересует не точная последовательность и количество переходных этапов, а социально-политическая подоплека процесса, которая, на наш взгляд, такова: из первоначально эклектического, неоформленного состояния, вызванного неоднородным социально-политическим составом ранних общин, религиозный комплекс постепенно переходит к состоянию большей социально-политической определенности. Здесь имеется в виду не усиление социальной однородности общин верующих, а, наоборот, локализация и концентрация власти в руках узкой группы лиц, как правило, выходцев из привилегированных слоев общества. Узкогрупповые интересы заставляют религиозное руководство организационно и доктринально сплотиться, чтобы успешно противостоять основной массе рядовых верующих, поскольку противоречия между рядовой массой и религиозной

элитой обостряются по мере дальнейшей социально-экономической дифференциации, расслоения религиозных общин. На месте родового самоуправления и вопреки ему возникает государство, а параллельно с этим процессом (или даже внутри его) на месте самоуправляемых религиозных родовых (позднее внеродовых, сектантских) общин, появляется церковь. Церковь оформляется как институт, узурпировавший политическую и религиозную власть в качестве дополнения и оформления захваченной узким кругом лиц власти экономической.

Всем политическим организациям, учреждениям, институтам должно быть присуще некое общее системообразующее, интегративное свойство. Этим общим свойством является борьба за власть. Функция, цели и задачи борьбы за политическую власть (без которой не будет полным обладание экономической, религиозной или иной властью) определяют общую логику существования и развития политического института, общую логику его политической деятельности.

Партия или какой-либо иной политический институт, организация, учреждение, именно в силу своей политической природы развиваются в соответствии с собственной политической логикой борьбы за власть. Эта логика уже отличается (и иногда довольно существенно) от тех утопий и идеалов, которые были присущи первичной социальной базе и идеологам, создавшим исходные формы, переросшие или позднее переродившиеся в данные политические образования.

Церковь как политическая форма религиозного комплекса, как политико-религиозный институт, на наш взгляд, отчасти также подпадает под рассмотренное правило. Ее политическая и религиозная деятельность во многом подчиняются собственно политической логике борьбы за власть, и только непредвзятый анализ этой реальной деятельности может установить степень несоответствия нынешней церкви ее официальной доктрине в современной интерпретации или, тем более, в старых толкованиях. Причем ссылки на реакционность или, наоборот, прогрессивность отдельных

иерархов не следует принимать как серьезный аргумент. Обвинять или одобрять следует сам институт церкви, исполнителями политической воли которого за редким исключением являются даже высшие иерархи.

Итак, церковь как политический институт частично, но существенно придерживается собственно политической логики. Но эта логика сложна и неоднозначна, она определяется сложностью и неоднородностью общей социально-экономической базы церкви. Как уже отмечалось, эта логика имеет три основные тенденции:

1. Ориентация на собственный политический интерес, направленный на захват и удержание политической власти для себя лично;
2. Адаптационно-адаптирующая деятельность по отношению к господствующим экономическим и политическим силам;
3. Адаптационно-адаптирующая деятельность по отношению к народным массам, демократическим политическим движениям и организациям, которые имеют реальную силу и размах.

Разницу между этими тенденциями не следует слишком абсолютизировать, ибо в первом случае, когда церковь отстаивает свои собственные политические интересы, она партийна «для-себя-через-себя», в других случаях, когда она отстаивает интересы господствующего или демократических классов (социальных групп), церковь партийна «для-себя-через-другого». Таким образом, церковь всегда «работает на себя», но когда прямо, а иногда опосредованно, что зависит от конкретной социально-политической ситуации.

В единстве этих трех основных тенденций происходит эволюция церкви по общим делениям политической шкалы.

По этой политической шкале и можно конкретнее проследить динамику соотношения религиозной, базирующейся на специфике вероучения, и собственно политической сторон института церкви.

1. На догосударственных (т.е. пока религия еще не превратилась в государственную религию) уровнях на развитие религиозного комплекса

определяющее влияние оказывает в основном специфика вероучения в мистико-харизматическом оформлении, ориентированная на мистический культ.

2. По мере политизации и институционализации религии эта тенденция постепенно уступает место детерминации со стороны политической логики развития института церкви. Особенно сильно эта тенденция проявляется на уровне теократий и государственных религий, где особенности «-изма» отодвигаются на второй план и даже вообще нивелируются. Господствующая церковь особенно равнодушна, индифферентна к системе религиозных догматов и исходит в своей деятельности не столько из них, сколько из требований политической ситуации и из политических задач по захвату и удержанию власти. Церковь как бы стремится абстрагироваться от своего идейного религиозного содержания, использовать его как повод для политических разногласий, как символ, как флаг, как средство освящения своих политических притязаний. Политическая форма требует соответствующих политических детерминант деятельности церкви. Религиозное же содержание весьма сильно выхолащивается, рационализируется и нейтрализуется перед лицом политических задач.

3. На этапах старения и кризиса отступление церкви от господствующих политических рубежей требует возврата к религиозной мировоззренческой специфике, но в обновленной форме и с новым содержанием.

По мере упадка своего бывшего политического могущества церковь постепенно смиряется с ролью оппозиционной силы по отношению к победившей светской власти (или с ролью социального партнера по отношению к ней). Выступая от лица оппозиции к тому или иному политическому режиму, церковь оживляет свое религиозное содержание теперь уже в терминах общекультурной, общечеловеческой программы, т.е. выступает с религиозно интерпретированной гуманизированной платформой.



Это обновленное религиозное содержание подается уже не в фанатично-мистической форме, а преподносится в рациональном виде как умеренное, веротерпимое, общекультурное наследие.

Итак, процесс эволюции религиозного комплекса проходит три основные этапа:

- родовой (или в более поздний период – сектантский), где церкви как таковой еще нет;
- классовый, где появляется и созревает собственно церковь как политический институт;
- общечеловеческий, где религия «снимает» церковное оформление и вновь переходит к неполитическому состоянию.

В современном мире религия, очевидно, вплотную подошла к третьему этапу своего развития, но говорить о переходе к нему в обозримом будущем, на наш взгляд, еще рано.

### **3.4. Политическая модернизация церкви и современный демократический процесс**

Политическая роль церкви в ряде стран (и в первую очередь в России), находящихся в полосе глубокого экономического, социально-политического и идеологического кризиса – вот тема, требующая очень серьезного и честного анализа.

Сегодня, когда средства массовой информации заняты возрождением религиозной культуры, когда церковь отождествляется с общечеловеческим гуманистическим институтом, а любая критика религии воспринимается как проявление махрового консерватизма, мы хотим поставить ряд вопросов. В какой степени современную церковь можно считать демократическим институтом? Насколько устойчивы ее демократические установки и ориентиры? Является ли обращение к церкви необходимым условием

демократического развития общества или, наоборот, демократизация церкви зависит от демократизации общественной жизни?

Ответить на поставленные вопросы можно разными способами, в том числе и философски. И хотя трудно найти целостное концептуальное решение интересующих нас вопросов в силу исторически своеобразного звучания последних в современных условиях, мы, тем не менее, хотим обратить внимание на очень ценные для прояснения теоретического ракурса нашего исследования взгляды Эриха Фромма, на его разработку социальных вопросов религии в книге «Психоанализ и религия».

Теоретическую позицию Эриха Фромма по отношению к религии нельзя трактовать однозначно. Здесь – причудливый синтез буржуазного просветительского и фейербаховского антропологического атеизма с довольно своеобразной религиозной философией. Сам Эрих Фромм это обстоятельство объясняет полисемантичностью термина «религия», наличием узкого и широкого смыслов этого понятия, между которыми Фромм постоянно маневрирует. С одной стороны, религия связывается с «системой, помещающей в центр Бога и сверхъестественные силы», что позволяет «считать монотеистическую религию мерилom для понимания и оценки всех других религий» [Фромм Э. Психоанализ и религия / Сумерки богов, 1989, с. 157]. С другой стороны, религия рассматривается как общекультурное явление. Эрих Фромм пишет, что под религией он понимает «любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [там же, с. 158]. И хотя трудно согласиться с теоретической посылкой Фромма, заставляющей любую идеологическую, политическую, научную систему взглядов считать религией, нельзя не заметить продуктивность его утверждений о религиозности многих ныне секуляризованных светских образований, например, спорта.

Выводя «присущую человеческому существованию» нужду в системе ориентации и служения из дихотомии человеческой природной ориентации

на близость к стаду и на разум, Фромм формулирует положение о различении авторитарных и гуманистических религий. В авторитарной религии человек есть отчужденное от своей самости, бесправное, бессильное существо, абсолютно послушное Богу, олицетворяющему власть и силу. Гуманистическая религия, напротив, требует возвышения человека, развития, реализации его потенциальных сил и способностей как разумного существа и, прежде всего, способности любить себя и других людей, ценить в них человеческое совершенство.

Бог авторитарной религии – символ насилия и господства, символ непогрешимой власти над грешным человеком.

«В гуманистической религии Бог – образ высшей человеческой самости, символ того, чем человек потенциально является или каким он должен стать...» [там же, с. 176].

По Фромму, существуют светские, государственные, партийные и иные системы, которые принципиально не отличаются от авторитарных религий, где жизнью и достоинством человека пренебрегают во имя «абстрактных и далеких идеалов», а по сути дела – во имя интересов государства или какой-то группы вождей. В обществах, где горстка могучих правителей держит массы в рабском подчинении и страхе, у людей с малолетства воспитывается негативный авторитарный (для нас в данном случае неважно, называть его религиозным или нерелигиозным) опыт ненависти и нетерпения к инакомыслию, опыт рабского повиновения Богу-вождю. Этот опыт способствует процветанию и так укоренившихся в обществе худших, примитивнейших форм религиозного идолопоклонства. И вот тут Фромм ставит чрезвычайно интересный для нас вопрос: «Если человек настолько легко возвращается к более примитивной форме религии, то не выполняют ли сегодня монотеистические религии функции спасения человека от такого возвращения? Не служит ли вера в Бога предохранением от культа предков, тотема или золотого тельца?» [там же, с. 165-166]. Ответ Эриха Фромма таков: «Это было бы так, если бы религии удавалось формировать характер

человека в соответствии с провозглашаемыми ею идеалами. Но религия капитулировала и продолжает вновь и вновь вступать в компромиссы со светской властью... Религия не смогла противостоять, с неустанностью и упорством, светской власти, когда та нарушала дух религиозного идеала: наоборот, религия вновь и вновь становилась соучастницей в таких нарушениях» [там же, с. 166].

Фромм отмечает, что гуманистический элемент ярко представлен в основном в ранних формах таких религий как буддизм, христианство. Да и в дальнейшем конфликт авторитарных и гуманистических принципов в них не прекращался, примером чему служат многочисленные ереси и секты. Но там, «где религия вступила в союз со светской властью, она с необходимостью должна была стать авторитарной» [там же, с. 178].

По сути дела мы исследовали этот процесс как процесс церковного, т.е. социально-политического оформления религии.

И хотя сам Фромм, как и пристало неофрейдисту, требует аналитического разоблачения современных форм идолопоклонства, иначе говоря, выступает с просветительских позиций, все же и он не может обойти то важнейшее условие победы гуманизма, на котором настаивает любой положительный, практический гуманизм. Условие это состоит в том, чтобы было создано (не только идейно, но социально и экономически построено) действительно гуманное общество. Ибо как бы мировые религии ни расширяли горизонты человеческой любви и свободы, как бы они не старались преодолеть узкогрупповые общественные связи, объединяя людей в человечество, они не способны преуспеть в этом основательно. Не способны, поскольку «они нарушают и извращают принципы свободы, как только становятся массовыми организациями, управляемыми религиозной бюрократией» [там же, с. 199].

Проведенный нами в других (более ранних) работах детальный анализ исторической эволюции христианской церкви за последние сто лет позволяет утверждать следующее.

1. Церковь, как весомая политическая сила, может сыграть свою позитивную роль в демократизации общества в том случае, если опережающими темпами и довольно устойчиво будет происходить демократизация и гуманизация экономической и социально-политической сфер, а не наоборот.

2. Церковь только до определенной степени может вмешиваться в дела государства в основном посредством политического лоббизма или через институт общественного мнения. С другой стороны, церковь не может быть серьезно вытеснена из сферы политики.

В последнее время мы скорее склонны констатировать неумеренное желание вовлечь церковь в политику.

3. Сегодня уповают на возврат к религии и церкви особенно в контексте всеобщих жалоб на утрату моральных ценностей и добродетелей. Возрождение религиозной морали как морали общечеловеческой (что, на наш взгляд, является весьма проблематичным утверждением) – это флаг современных богоискателей.

В этой связи не будет лишним заметить, что, как правило, на почве морализаторства усиливались как раз консервативные церковные группировки. Это дает повод для беспокойства о том, не окажется ли демократизация водой на мельницу последующей церковной моральной ортодоксии, а значит и политического консерватизма, идущего с ней рука об руку.

#### **Очерк 4. Спорт в фокусе классической философской проблематики**

Анализируя основные тенденции развития современной философии спорта в работах наиболее авторитетных западно-европейских и американских философов, социологов, историков, мы столкнулись с развернутой полемикой вокруг следующих активно-обсуждаемых проблем и вопросов:

- исследование влияния на спорт со стороны различных социальных контекстов, в первую очередь, свойственных капиталистическому обществу XX и XXI веков, характеризующемуся как индустриальное, техногенное, постиндустриальное, информационное, цивилизационное;
- рассмотрение современного западного общества как социально и классово разделенного социума с многочисленными фактами проявления социально-экономического и иного отчуждения в различных областях, сферах жизнедеятельности, в том числе и в спорте;
- анализ христианской религии и современной церкви в качестве одного из самых эффективных механизмов обеспечения социальной солидарности, гражданского единства;
- активное богостроительство и религиозно-мифологическое конструирование в области современного спорта высших достижений и олимпийского движения;
- гуманизация современного спорта за счет его активного насыщения религиозно-мифологическими конструкциями (как либеральными, связанными с этизацией и эстетизацией, так и демократическими, развивающими в спортивной жизни вектор свободы и независимости спортсменов, вопреки существующим фактам бюрократизации, коррупции, социального манипулирования).

#### **4.1. Церковь, спорт и философская теория отчуждения**

Рассмотрение института церкви (а по аналогии с ним отчасти и института спорта) как организационно-политического оформления религиозного комплекса предполагает анализ его двойственной природы: религиозной и политической. Разумеется, нельзя абсолютным образом противопоставлять религиозную и политическую стороны – характеристики церкви (и спорта) друг другу, ибо они не только предполагают, не только находятся в отношении взаимовлияния, но при определенных обстоятельствах и переходят друг в друга. Вот почему всесторонний и обстоятельный анализ церкви и спорта требует осмысления диалектического, внутренне противоречивого характера протекающих в этих социальных институтах процессов.

При этом, естественно, следует поставить вопрос о том, как, при каких условиях эти характеристики церкви (спорта) – религиозная и политическая – выступают в качестве противоположностей, и когда, под воздействием каких процессов они могут взаимообуславливать, взаимодополнять и переходить друг в друга.

Нам представляется интересным рассмотреть логику исторического развития религии на примере антропологической философии Людвиг Фейербаха, а процесс политического оформления религиозного комплекса – через призму проблемы отчуждения, исследованную Карлом Марксом в работе «Экономическо-философские рукописи 1844 года».

Выбор именно этих двух философов далеко не случаен: подход Маркса к проблеме отчуждения даёт общую методологию исследования нашей темы, а философия религии Фейербаха позволяет лучше, адекватнее понять теоретическую конструкцию Маркса, учитывая внутреннюю близость, можно даже сказать, внутреннее родство их философских доктрин.

Итак, суммируя выше указанную проблематику, мы приходим к заключению, что научно-философское рассмотрение диалектического

противопоставления либеральной и демократической традиции гуманизма, как и диалектики существования его абстрактных и конкретных форм вряд ли может обойтись без упоминания о теории отчуждения, разработанной в концепциях Фейербаха и Маркса. Тем более, что Маркс в работах современных западных социологов, экономистов, философов выступает в качестве одного из самых цитируемых классиков. Хотя следует учитывать как негативный, так и позитивный вектор подобного цитирования.

Обратимся к Фейербаху! Он говорит об истории, как о «процессе очеловечивания человечества». Человек выражает свою сущность посредством опредмечивания. «Он сначала рассматривает её как отличную от себя и над собой пребывающую сущность», позже он «начинает рассматривать её как свою сущность» [Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2-х т., 1955. – Т. 1. – с. 644].

Речь идёт не о личной, конечной сущности, а о бесконечной сущности человеческого рода.

Что касается трактовки понятия религии, то у Фейербаха она довольно широкая. Но, несмотря на это, квинтэссенция его понимания сути религии, очевидна, такова: религия есть самосознание человека через Бога, это опосредованное сознание и познание человеком своей родовой сущности как чужой, божественной.

Теперь становится понятным, почему Фейербах рассматривает человеческую историю как историю развития религии. История – это движение от косвенного (религиозного) сознания рода к его истинному, непосредственному сознанию. Если говорить только о религиозном этапе человеческой истории, то его движение прослеживается в изменении лежащего в основе религии чувства зависимости. Первоначально это чувство зависимости человеческого существа (как существа в большей мере физического) от природы. Но с развитием общества определяющим становится чувство зависимости человека как политического существа от власти общественного закона, общественного мнения, морали и тому



подобного, то есть чувство зависимости от достаточно непредсказуемых, а потому опасных морально-политических сил общины, где «физическое бытие человека подчинено его человеческому, гражданскому или моральному существованию», поскольку «в общине естественная сила, власть над смертью и жизнью низводится до атрибута и орудия политической и моральной власти» [там же, Т. 2. – с. 457].

Именно такую общественную или политическую религию Фейербах и характеризует как дуалистическую, соответствующую политическому дуализму монархии, противоположности народа государству как противостоящей человеку человеческой сущности. Этот дуализм, противоположность Бога и мира есть основа теологии. Фейербах, сравнивая теологию как религиозный дуализм с монархией как дуализмом политическим, пишет следующее: «Там, как и здесь, собственная сущность противостоит человеку как другая сущность» [там же, Т. 1. – с. 645].

В этом отрывке явственно звучит мысль о родстве, взаимосвязи религиозного и политического способов (форм) отчуждения.

Дальнейшее развитие религии по пути превращения теологии в антропологию (по мысли Фейербаха, в религию, всё более наполняющуюся человеческим содержанием) является другой стороной превращения монархии в республику, соответствует последнему. Власть государя как божественная, отчужденная от общества власть превращается в гуманную человеческую власть республиканской общины.

Итак, в концепции Фейербаха содержится указание на политический этап развития религии, соответствующий политическому отчуждению. Ниже, мы проанализируем подобное указание, данное Марксом. Разница в том, что если для Фейербаха политическое отчуждение заключается только в монархии, а религиозное – только в теологии, то Маркс прослеживает ту и другую форму отчуждения при любой государственности, оформляющей не до конца развитую форму частной собственности.

Разница заключается также в следующем: говоря о теологии, Фейербах с точки зрения содержания религиозного сознания рассматривает то, что Маркс фиксирует с точки зрения политической формы как церковь.

Перейдем к анализу «Экономическо-философских рукописей 1844 года» и подробно остановимся на проблеме отчуждения, которую в этой работе освещает Маркс.

Руководствуясь логикой рассуждения Маркса, попробуем вывести определенные, достаточно очевидные заключения не только относительно экономической, но также относительно политической и религиозной форм, сторон отчуждения. Прежде всего, чтобы избежать двусмысленности, следует определить, как Маркс понимает сам термин «отчуждение», который в истории философии употребляется в самых различных смыслах. Мы солидарны в этом вопросе с точкой зрения М. Марковича, считающего, что «Маркс отличал отчуждение от объективации, неявно присутствующей во всей практической деятельности» [Маркович М., 1989, с. 44]. М. Маркович полагает, что для Маркса «только та практика производит отчужденную реальность, которая бесчеловечна и расточает человеческий потенциал» [там же].

Обратимся к первой рукописи, где Маркс, в частности, рассматривает экономическо-философское содержание форм частной собственности и отчужденного труда. Следуем за рассуждением Маркса. Между капиталом и землевладением – двумя формами частной собственности или двумя видами общественной власти – существует жестокая конкуренция, которая в конце концов приводит к победе капитала. Между тем эти конкурирующие виды власти выступают в монолитном единстве как единая сила, целостная отчуждённая власть, противостоящая труженику. Господство частной собственности начинается с землевладения. В земельной частной собственности еще воплощено некое единство отечества, рода. Здесь есть какая-то согласованность, эмоциональная, интимная общность между земельным собственником, с одной стороны, арендатором и крепостным – с

другой, что основана на неравной, но взаимной выгоде. Эта, по выражению Маркса, «политическая» окраска земельной частной собственности не позволяет ей быть до конца отчужденной властью. Землевладение – это первичный этап на пути к полному отчуждению, имеющему место в капитале, который в силу своей космополитичности постепенно разрывает все политические узы, характерные для неразвитой земельной формы частной собственности [см. Маркс К., Энгельс Ф., Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – с. 72-85].

Получается, что частная собственность на развитой капиталистической стадии ликвидирует себя как частную и превращается в собственность всего общества в целом, безразличную к конкретному носителю.

Как в свете сегодняшней реальности можно интерпретировать и оценивать указанное утверждение Маркса? Как перспективное предвидение развития процесса, который еще не закончен и вряд ли будет закончен в обозримом будущем? Или как попытку создания необходимого для зрелой теории идеального объекта, для которого в реальности нет, и никогда не будет места? Сегодня на данный вопрос еще нет ответа. Ясно, однако, что верный ответ складывается, исходя из вилки понятий абсолютной и относительной истины. Это, во-первых. Во-вторых, такой ответ (что для нас уже совершенно очевидно) обязательно окажется гораздо сложнее идеализаций Маркса.

Однако при отсутствии чего-либо более адекватного примем за рабочую гипотезу подход, обоснованный Марксом.

Экстраполируем теоретическое видение Маркса на религию и политику. Получим следующее. Процесс отчуждения первоначального религиозного единства родового общества начинается с возникновением частной собственности. Стадии отчуждения этой коллективной религиозной жизни от большинства членов рода соответствуют стадиям (или этапам) развития частной собственности. Постепенно отчуждаемая от примитивно коммунистического человеческого общества культовая деятельность

закрепляется за отдельными привилегированными семьями, что в конечном счете организуется в виде церкви. Историческое становление церковного института является религиозно-политическим отражением и оформлением процесса возникновения и развития экономического института, в котором отчуждается общественная производственная деятельность, то есть института частной собственности.

Причем если более конкретно наблюдать соответствие между стадиями отчуждения в экономической и религиозной жизни, то легко заметить, что специфика земельной частной собственности при господстве последней накладывает отпечаток и на церковь, где в политической, эмоциональной, интимной форме отражена та относительная хозяйственная общность интересов, о которой говорит Маркс. Когда же процесс экономического отчуждения на пике своего совершенства завершается господством капиталистической собственности (порывающей с каким бы то ни было отечеством, нацией, родом) и приобретает космополитический характер, то этому соответствует и высшая церковная форма – форма мировой религиозности. На этом уровне практически утрачены остатки прежней локальной кровно-родственной или территориальной общности. Но им взамен (так же, как и в капитале, индифферентном к конкретным общественным узам, но заключающем в себе абстрактный общественный труд) в мировой религии усиливается ориентация на выражение глобального, общечеловеческого, общего цивилизационного единства. На место святилища и храма как институтов, по-своему объединяющих и регулирующих локальные родовые или национальные ценности, приходит церковь как тотальный объединитель и регулятор цивилизации. В дальнейшей эволюции церкви завершается процесс религиозного отчуждения. А возможно, завершается лишь один из циклов отчуждения и начинается следующий со спортом в главной роли.

Если же теперь рассматривать любую форму экономической собственности как общественную власть, то по отношению к динамике ее

развития (а равно и к динамике развития ее церковного оформления) можно сказать следующее. Экономическая собственность, развиваясь в качестве примитивной коммунистической общественной собственности, воплощает в себе власть, основанную на авторитете рода, то есть непосредственно общественную власть. В дальнейшем, принимая различные формы частной собственности, она становится экономической базой, все более отчуждаемой в институте государства (и других политических институтах и организациях) политической власти, то есть власти, основанной на классовом господстве и подчинении.

Но в процессе своего движения к зрелости частная собственность порождает капитал. Власть денег, доведенная до космических масштабов, превращается из базы политической власти в основание общецивилизационной, абстрактно-общественной власти. Она взрывает узкополитические рамки отдельных государств, уничтожает последние, а с ними власть (как политическую власть) вообще.

Что касается процесса религиозного отчуждения, то по аналогии с отчуждением экономическим, он также имеет три общие стадии. Вначале непосредственно и конкретно общественная, то есть родовая религиозная деятельность постепенно переходит к церкви как политическому (связанному с государственностью) выражению политической организации религиозной деятельности. Но в дальнейшем движении на уровне мировой религии осуществляется постепенный отход от церковной организованности (как политической формы) и восстановление в снятом виде непосредственно общественной религиозной деятельности уже в виде абстрактной общественной деятельности.

Мы рассмотрели процесс религиозного отчуждения в предельно общем плане. Такая степень абстракции по мере конкретизации может привести к искажению марксистской концепции отчуждения. Могут возникнуть вопросы, на которые нельзя определенно ответить, основываясь только на разобранной абстрактной теоретической модели. Например, остается

открытым вопрос о дальнейшем существовании религии после возможной ликвидации ее церковной формы.

Похоже на то, что Маркс рассматривает отчуждение в качестве чистого, одноразового процесса, имеющего свое начало и свой конец. А что, если у отчуждения начало (по крайней мере, длящееся во времени) есть, а конца (даже условного) нет? Представим, что на место отчужденных социальных институтов заступают другие, новые, еще не до конца отчужденные, а потому и более жизнестойкие, функциональные, конкурентоспособные, скорее социокультурные, чем цивилизованные? Ведь может оказаться, что реальность более диалектична, чем теория отчуждения в видении Маркса. Если будущее докажет основательность последнего предположения, то можно будет утверждать, будто Маркс не напрасно считался младогегельянцем в определенный период своего творчества, поскольку его вариант теории отчуждения также входит в противоречие с диалектическим методом, как и идеалистическая система Гегеля. Ведь в таком случае получается, что теория отчуждения промышляет неизбежное окончание, возможно, бесконечного процесса становления и обновления социальных институтов. Представим себе, что развивающееся общество будет вновь и вновь создавать самостоятельные социальные организации, расширяющие социальную зону своего авторитета, влияния, создающие новые устойчивые и массовые традиции. Со своей стороны власть (прежде всего государственная власть) будет вновь и вновь институционализировать эти инновационные формы, «делая на них ставку», используя взамен уже одряхлевших, старых, отчужденных форм, растративших свой культурный потенциал. Разве не такая судьба ожидает традиционные мировые религии, а за ними в след и спорт?

Как нам представляется, государственная власть имеет возможность менять свои проявления, формы, виды. Возможно даже, что эта смена обречена на вечное круговое, фазное движение, как считали Аристотель, Н. Макиавелли, Р. Михельс. Если упомянутый круговорот превращений

государственной власти действительно существует, то он выполняет функции надежного защитного механизма, при котором частная собственность никогда не превратится в общественную, так как никогда не выйдет на пик отчуждения. Очевидно, верховная власть будет все более отчуждаться, но при этом она неизменно будет создавать новые и новые властные структуры – прослойки, новых посредников между собой и остальным социумом. Данные прослойки, посредники могут и учреждаться властью, но гораздо эффективней, как показывает исторический опыт, использовать мощные и влиятельные социальные организации, легитимизируя, институционализируя, бюрократизируя и рутинизируя их. Столь действенные и последовательно осуществляемые метаморфозы не только полностью адаптируют социальные организации, обеспечивают их лояльность по отношению к власти, но и позволяют использовать их в целях защиты верховной власти.

Таким образом, единоличная или распределенная верховная власть обеспечивает свою безусловную неприкосновенность и незыблемость, вовремя отказываясь от дискредитировавших себя у нее на службе социальных институтов и набирая новые из указанного выше резерва.

В рассмотренной ситуации, если конечно, защитный механизм не даст сбой, не суть важно сохранится ли государство в традиционном смысле или появятся новые формы верховной власти: международные комитеты, советы, кабинеты, транснациональные руководящие и управляющие компании, прочее. Важно другое, а именно то, что в истории коммунизм явился именно таким, каким был, то есть первобытным и примитивным. Возможно, что другим он быть и не может, по крайней мере, если речь идет об эволюционном, а не революционном развитии общества. Но в последнем случае частная собственность сама по себе в общественную не превращается, это превращение обуславливается вооруженным столкновением социальных антагонистов, что при современном потенциале вооружений имеет серьезные шансы закончиться мировой катастрофой и... возвращением состояния

первобытного коммунизма. Однако такая развязка ни нас, ни наших потомков явно не устраивает.

Что же касается традиционной церкви, то в современных условиях она не сумела встать над государствами, как об этом мечтали некоторые высшие церковные иерархи. Порой она вставала на место светской власти, но чаще – на место слуги и помощника последней. Это продолжалось и очевидно будет продолжаться до той поры, пока церковная форма мировых религий, окончательно одряхлевшая и с головой втянутая в процесс отчуждения, не будет заменена на другую, более перспективную религиозную форму. Мы убеждены, что наибольшие шансы стать следующей мировой религиозной формой появляются у современного спорта, но при условии, что частичная или полная замена традиционной церковной формы произойдет в принципе.

Религия с ее иллюзорно-компенсаторной идеологией и методом построения отношений и деятельности на основе веры в сверхъестественное на фоне перспективы военно-политического апокалипсиса представляется гораздо более предпочтительной альтернативой развития современного общества. Мы не призываем создавать подобную альтернативу, но не можем не заметить, насколько сильна и вероятна реальность ее наступления на пике процесса отчуждения.

Кроме того, следует признать, что научная идеология немного поторопилась объявить победу научного типа мировоззрения в современном обществе.

Нельзя не увидеть также взаимодействия, сотрудничества философии, науки, религии, политики в рамках единых мировых социокультурных программ. Однако и соглашаться с проектами и концепциями постпозитивистов типа Т. Куна и И. Лакатоса вряд ли возможно, так как, несмотря ни на какие интеллигентские пожелания, ни наука, ни философия, ни религия сами по себе, будучи идеологическими надстроечными образованиями, занять место и выполнять роль социокультурного программного ядра никогда не смогут. Таким ядром в человеческой культуре



могут быть лишь базисные образования, их основные отношения, то есть те же формы собственности и фокусы сосредоточия верховной власти. А вот ставленниками, посредниками базисного ядра могут быть различные идеологические формы, хотя религия всегда была одной из самых предпочтительных, излюбленных форм в обществе господства частной собственности. Думая иначе, мы неминуемо скатываемся к тому самому завуалированному идеализму, против которого так страстно выступал Маркс.

Чтобы не допустить искажений теории Маркса, вновь обратимся к первой рукописи, к той ее части, где анализируется отчужденный труд. Осуществление труда есть, по мнению Маркса, его опредмечивание – опредмечивание, которое выступает как утрата предмета, как отчуждение. Далее Маркс рассматривает различные аспекты экономического отчуждения работника:

- от продуктов своего труда, поскольку отчужденный продукт противостоит производителю как чуждая сила;
- от собственной производственной деятельности, то есть оторванность рабочего от процесса труда делает его труд вынужденным, принудительным, когда работник уже не удовлетворяет потребности в труде, а сам труд становится только средством для удовлетворения других потребностей;
- от своей родовой сущности (ибо родовую характеристику человека составляет его свободная сознательная деятельность, которая при отчуждении становится средством для поддержания индивидуальной жизни. Происходит опредмечивание и удвоение родовой жизни, вынос ее во вне человека);
- наконец, отчуждение человека от человека, являющееся следствием всех перечисленных моментов отчуждения.

Маркс отмечает, что, порождая свое выключение из действительности, в акте производства работник порождает власть того, кто не производит над производством и над продуктом. Таким образом, посредством отчужденного труда рабочий порождает частную собственность, ее носителя, который

относится к труду как хозяин. Подчеркивая отношение между отчужденным трудом и частной собственностью как отношение взаимодействия, Маркс заключает, что частная собственность – это не только продукт отчужденного труда, но и средство его отчуждения, и реализация этого отчуждения [см. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – с. 86-99].

Особенно важным для нашего исследования является указание Маркса, что «кабала человечества в целом заключается в отношении рабочего к производству, и все кабальные отношения суть лишь видоизменения и следствия этого отношения» [там же, с. 98]. Поэтому «эмансипация общества от частной собственности и т. д., от кабалы, выливается в политическую форму эмансипации рабочих, ...ибо их эмансипация включает в себе общечеловеческую эмансипацию» [там же]. Это указание еще раз подтверждает правомерность рассмотрения отчуждения в разных формах, с разных сторон:

- экономической (в форме частной собственности);
- политической, например, в форме государства;
- религиозной или религиозно-политической, то есть в форме церкви.

Вернемся же к последней и продолжим наши сопоставления!

Осуществление религиозного вероучения в театрализованной форме культовой духовно-практической деятельности есть определенная объективация этого вероучения, порождение в реальном мире символических предметов и отношений, несущих в себе иррациональные, мистические образы. Происходит не только иллюзорное (в сфере сознания верующего), а и вполне реальное удвоение этого действительного мира человеческой практики.

С одной стороны, человек объективирует себя в общественном и природном мире в процессе своей практической деятельности как материальной, но одновременно сознательной и целенаправленной, рациональной деятельности. С другой стороны, верующий человек вместе с этим объективирует свои религиозные представления (основанные на вере в

сверхъестественное) в актах духовно-практической культовой деятельности. Таким образом, человек практически изменяет, творит мир, воплощая в нем свою сущность двояким образом: в рациональной и иррациональной (культовой) деятельности. Результатом последней и является религиозный комплекс как опредмеченное религиозное сознание. Причем для верующего его действительная рациональная жизнь в той или иной степени (в зависимости от степени его религиозности) представляется через призму религии.

Именно здесь, в этом объяснении мы видим ключ к пониманию противоречий и историко-теоретических ошибок известного идеолога и философа спорта, автора книги «Человек играющий» Йохана Хёйзинги, если не заложившего, то, во всяком случае, укрепившего традицию рассмотрения игры в качестве главного или ведущего фактора антропосоциогенеза и дальнейшего социокультурного развития.

Ратуя за позитивную критику, так называемой, «игровой теории культуры», мы даже не пытаемся ее противопоставлять трудовой теории антропосоциогенеза. Эту задачу еще задолго до упомянутой работы Хёйзинги великолепно выполнил Г. В. Плеханов в труде «Письма без адреса».

Однако нам принципиально важно отметить ошибочную последовательность причинно-следственных связей, выстроенную Хёйзингой между спортивной игровой деятельностью и религиозно-культовой жизнью общества. Для него, а вслед за ним и для очень многих современных авторов, характерно стремление удвоить мир за счет позиционирования якобы изначально существующей автономности игровой (в том числе, и спортивной) сферы. Не желая видеть ее производность от производственно-бытовой и религиозно-культовой исторической практики, физкультурно-спортивную сферу пытаются буквально выдернуть из общесоциального контекста, представить вне политики и государства. При этом почему-то не замечается, что даже в таком извращенном представлении спорт все равно

выполняет иллюзорно-компенсаторные, то есть, по сути, религиозные функции.

Тесное переплетение религии со всеми иными сторонами жизни верующего и порождает, в частности, такой религиозно-политический симбиоз, как церковь и ее предтечи, а так же, как нам представляется, древний и современный спорт и Олимпизм.

В актах культовой практики происходит определенная утрата, отчуждение первоначально общеродовой религиозной жизнедеятельности от большинства людей. Эта отчужденная жизнедеятельность начинает противостоять человеку как чуждая, враждебная сила, поскольку, перестав принадлежать рядовому верующему, она начинает принадлежать другому человеку, которого в определенном смысле также можно назвать хозяином, как и капиталиста по отношению к наемному рабочему. Именно такой «хозяин», а не Боги или природа, выступает в качестве носителя чуждой силы, властвующей над верующим человеком.

Избранная, привилегированная религиозная верхушка (клир), сплоченная и организационно оформленная, выступает как институт церкви. Поэтому, говоря о порождении власти клира в процессе отчуждения религиозной жизни, нужно подразумевать власть церкви – власть, приобретающую в силу этого политическую окраску.

Подобную власть, по нашему убеждению, не только приобретает, а уже приобрел олимпийский комитет, интересы которого как социального института далеко не всегда и не во всем идентичны или совпадают с идеей, породившей этот институт спортивной власти и управления. Вот факт, который заставляет в очередной раз возвращаться к осмыслению проблемы взаимоотношений между спортом и властью.

Церковь следует рассматривать не только как политический результат, но и как политико-религиозную реализацию, механизм и средство отчуждения.

В качестве таковых церковь на место непосредственного общественного единства людей ставит иллюзорную связь между человеком и человеком через Бога. Отмечая этот аспект религиозного отчуждения, который достигает своего кульминационного выражения в церкви, С. А. Токарев пишет: «Религия, как и раньше, не столько сплачивает, сколько разобщает людей, а если и сплачивает, то лишь для того, чтобы резче противопоставить их друг другу, как будто человечеству и без того мало было всякой взаимно розни и вражды!» [Токарев С. А., 1986, с. 540].

Соглашаясь с Токаревым, мы, однако, хотим отметить, что церковь как фокусное, кульминационное выражение религиозно-политического отчуждения может выступать далеко не единственным и не последним его вариантом или каналом. Другим, более поздним вариантом или каналом отчуждения в религиозной сфере, как мы уже упоминали, можно рассматривать институционализированный спорт, причем не в будущем, а уже сейчас, в настоящем. А одной из не очень явных, но крайне существенных и характерных сторон отчуждения в спорте или через спорт выступает отчуждение искусства спорта от самой спортивной деятельности. Если приглядеться, то можно заметить, что данное отчуждение прослеживается буквально во всем: в церемониях открытия и закрытия Олимпийских игр, Спартакиад, Чемпионатов Европы и Мира, в теоретических изысканиях ведущих представителей спортивной режиссуры за последние 50-60 лет.

Анализ капитала и отчужденного труда позволяет рассматривать проблему отчуждения с точки зрения выяснения его форм, средств, механизмов, аспектов и результатов. Между тем, этапы развития процесса отчуждения и перспективы его диалектического снятия все еще остаются не разобранными. Ликвидируем эту незавершенность, обратившись к третьей рукописи Маркса, а конкретнее к разделу «Коммунизм».

Маркс понимает коммунизм как положительное упразднение частной собственности. Это упразднение, как последовательное снятие отчуждения включает ряд этапов:

- грубый коммунизм есть лишь форма выражения частной собственности, поднимающейся до масштабов всеобщности;
- коммунизм еще политического характера – демократический или деспотический;
- коммунизм с упразднением государства, но еще не заверченный и находящийся под влиянием частной собственности, а следовательно, и отчуждения.

На втором и третьем этапе коммунизм уже мыслит себя как возвращение человека к самому себе, но, поскольку он еще не постиг человеческой природы потребности, то еще находится в плену частной собственности;

- коммунизм как положительное упразднение частной собственности и подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, человеческому. Такой коммунизм рассматривается Марксом как «завершенный гуманизм» [см. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – с. 116].

Больше всего эти рассуждения Маркса об этапах положительного упразднения частной собственности напоминают нам представленные в буддизме фазы или ипостаси становления архата – святого подвижника, имеющего шанс в перспективе стать Буддой. Архат первоначально творит добро и наставляет людей на путь истины по призванию, далее по желанию и ради собственного удовлетворения от выражений человеческой благодарности, затем совершенно равнодушно, просто потому, что иначе не может.

Заметим, что разбиение процесса на этапы, его структурирование еще не является научным доказательством возможности реального осуществления процесса ни в целом, ни по частям или в частностях. Перед нами разворачивается лишь вероятная детализация, которая со времен Маркса вплоть до наших дней достоверностью воплощения, а значит и объективностью научно-философского предвидения похвастаться не может.

Причем не может, уже начиная с самой первой стадии, то есть с этапа предполагаемого развития частной собственности до масштабов социальной всеобщности.

Известная нам историческая реальность, диалектико-материалистический метод Маркса не согласуются также с его представлениями о «завершенном гуманизме». Во-первых, сам Маркс постоянно акцентирует внимание на конкретно-историческом характере гуманизма, критикуя ограниченность и абстрактность гуманизма в добуржуазных и буржуазных формах. Завершение гуманизма означало бы конец его конкретно-исторического становления и превращало в чистую метафизическую абстракцию. Во-вторых, нельзя забывать о религиозном, точнее, церковном происхождении гуманизма, созданного римской курией не столько как философско-просветительское течение, сколько в качестве гибкой политики ортодоксальной католической церкви в борьбе с протестантской оппозицией и вольнодумством. По крайней мере, сказанное верно для превалирующей либеральной ветви гуманизма. Как говорится, «яблоки от яблони, а от елки – шишки». Совершенно ясно, что в дальнейшем, сообразно со своей социокультурной природой, гуманизм в той или иной степени будет сохранять религиозно-политические черты, а вместе с ними и предрасположенность к отчуждению, выражаемому через процесс абстрагирования и «ухода» от реальности, конкретности, практичности. Поэтому, на наш взгляд, «завершенный гуманизм» не может быть чем-либо иным, кроме отрицания абстрактного гуманизма гуманизмом в конкретно-исторической форме. К сожалению, нам приходится констатировать достоверность данного тезиса применительно к современному спорту, где абстрактно-гуманистические принципы и основания уже пришли к острому противоречию с многочисленными фактами антигуманного отношения к спортсменам. Многочисленность антигуманных проявлений при этом слишком явная, чтобы не выступать определенной закономерностью [см. Столяров В. И., 2006; Кормазева И. Б., Передельский А. А., 2010].

Движение истории, процесс порождения коммунизма и ликвидация отчуждения исследуются Марксом, в основном, экономически, через призму частной собственности. Но постоянно подразумевается более широкий спектр анализа. «Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т.д. суть лишь особые виды производства и подчиняются его всеобщему закону. Поэтому положительное упразднение частной собственности, как утверждение человеческой жизни, есть положительное упразднение всякого отчуждения, то есть возвращение человека из религии, семьи, государства и т. д. к своему человеческому, то есть общественному бытию» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – с. 117].

Воспользуемся этой мыслью и вновь обратимся к церкви как к религиозно-политической форме отчуждения. Говоря о церкви, как о политической форме религиозного комплекса, мы фактически имеем в виду период господства феодального землевладения и основанного на нем политического господства церкви. Грубый коммунизм – это общество, в котором религия, лишившись церковной (то есть политической) формы, превращается во всеобщую религию, основанную на частной собственности, ставшей признанной всеобщностью. А если вспомнить, что Маркс говорит о капитале, как о завершенном развитии частной собственности, то можно предположить, что всеобщая неполитическая религия характерна для развитого (чистого) капитализма.

Вопрос в том, может ли в реальности существовать чистый экономический капитализм без своего концентрированного, то есть политического выражения в принципе или это очередная, близкая к утопии теоретическая идеализация. Вопрос также в том, насколько спорт способен и предрасположен занять вакансию всеобщей «неполитической» религии.

Итак, под грубым коммунизмом Маркс, на наш взгляд, подразумевает крайнее развитие капитализма, при котором он уже перестает быть обществом, отягощенным политическими формами институтов частной собственности, государства, церкви и т. д. Такой капитализм олицетворяет



власть богатства, капитала, который в силу своего космополитического характера в общих чертах уничтожает (или подминает под себя) политическую власть, основанную на существовании государственных единиц.

Заметим, что подмять под себя – это одно, а уничтожить – совсем другое. Зачем уничтожать и создавать новое, если можно подмять и использовать в своих интересах? Тем более, что «свято место пусто не бывает». Уничтожив государство, капитал тотчас же встал бы перед острой проблемой создания эквивалентного или еще более мощного функционального органа социального управления, аппарата, концентрирующего в себе всю полноту власти в интересах того же капитала. Другое дело – подавить конкурентоспособность государства в борьбе за верховную власть в обществе. Вот чем небезуспешно занимается капитал.

Как государству нужна покорная церковь, так и капиталу требуется покорное государство. Современный мировой опыт показывает, что на сегодняшний день вопрос об уничтожении государства перед капиталом не стоит, а стоит вопрос о полном подчинении первого второму. И, нужно признать, решается данный вопрос весьма и весьма эффективно как экономическими, политическими, так и религиозными методами. А в XX веке перечень эффективных механизмов пополняет еще и спорт.

Коммунизм политического характера – демократический или деспотический, а также коммунизм с упразднением государства вообще – это дальнейшие стадии ликвидации отчуждения, а следовательно, и религиозного отчуждения. Здесь религия Бога перерождается в религию человека, о чем писал еще Фейербах. Культ человека есть еще не действительное, но уже мыслимое возвращение человека к самому себе. Происходит гуманизация религии.

Процесс лишения церкви какого-либо политического выражения, какой-либо политической власти, начатый при грубом коммунизме, достигает кульминации.

Сама церковь только как организационная, неполитическая форма религиозного комплекса, может быть, остается, но превращается из оформления религии Бога в оформление религии человека.

Такое атавистическое существование церкви объясняется опять же тем, что на второй и третьей стадиях развития коммунизма человек еще, по мысли Маркса, не постиг человеческой природы потребности, он еще не умеет вернуть себе свою сущность до конца и непосредственно и потому делает это через религию.

На стадии же коммунизма подлинного как положительного упразднения частной собственности, человек полностью ликвидирует религию церковную и внецерковную как посредника между собой и своей сущностью. Человек возвращается к себе и для себя непосредственно, заменяя религию атеизмом. «Коммунизм сразу же начинается с атеизма... атеизм же на первых порах далеко еще не есть коммунизм; ведь и тот атеизм, с которого начинается коммунизм, есть еще преимущественно абстракция», - пишет Маркс, желая подчеркнуть сложность и постепенность процесса ослабления религии и усиления атеизма [там же].

Желая подчеркнуть то же самое, мы бы, как уже отмечалось выше, не торопились с признанием реальности замены церковной и внецерковной религии атеистическими убеждениями для огромного большинства представителей современного социума. По крайней мере, следует говорить о явной и реальной неодновременности, временном сдвиге, задержке «отрицания» или «снятия» внецерковной религиозности по сравнению с религиозностью церковного образца. Скорее всего не атеизм «снимает» церковность, а внецерковные формы вновь и вновь подтачивают и отодвигают на второй план ставшую традиционной церковь. Данный процесс «от и до» направляется и регулируется политикой, а политическая динамика, в свою очередь, определяется нарастанием процесса отчуждения под эгидой капитала, что, в нашем понимании, равноценно росту современной

цивилизации, выступающей диалектическим снятием общечеловеческой культуры.

И, наконец, чтобы все расставить по своим местам, необходимо напомнить, что в экономическо-философских рукописях 1844 года Маркс оценивает коммунизм как перспективу ближайшую, а социализм – отдаленную. «Коммунизм есть необходимая форма и энергетический принцип ближайшего будущего, но как таковой коммунизм не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества» [там же, с. 127].

Эта существенная поправка проясняет утверждение Маркса о том, что для социалистического человека, для которого реальность человека и природы приобретает практический, наглядный характер, атеизм как отрицание существа, стоящего над природой и людьми, не будет иметь больше никакого смысла [см. там же].

А вот эта мысль для нас крайне интересна по причине своей неоднозначности. По Марксу, получается, что атеизм связан не с отрицанием религии вообще, а лишь с отрицанием наиболее развитых форм религиозности, в которых есть представление о Боге, причем Боге монотеистичной религии. Однако, как уже неоднократно упоминалось, религия – это не столько мировоззренческие представления о божестве или божествах, сколько вера в сверхъестественный фактор вообще. Если мы верно понимаем Маркса, то в указанном отрывке он неявно допускает самые различные рассуждения об антропоморфной религии, о религиозном чувстве к святому предмету, о возможности некой светской религии. Лишь бы речь не шла о теологии или даже еще уже – о христианстве. В такой трактовке атеизм Маркса прекрасно согласуется и с концепцией Людвиг Фейербаха, и с другими подходами, использующими расширительное понятие религии как освященной или священной традиции, как основанного на вере чувства, убеждения, отношения.

Антитеологический (или, что то же самое, антибогословский – от греч. *theos* – Бог и *logos* – учение) атеизм Маркса, очевидно, на каком-то этапе

сформировался под влиянием изучения и критики работ Фейербаха, выступавшего также лишь против религии Бога в пользу религии Человека. Но процветающий, предположительно, при коммунизме, в обществе всеобщей, тотальной частной собственности, антибогословский атеизм, как нам представляется, вполне допускает и даже предполагает постоянно воспроизводимую более примитивную, а одновременно и более глубокую, полную религиозность нецерковного или внецерковного образца.

Речь может идти, например, о субкультурных мистико-магических образованиях, о культе харизматического политического вождя, о спорте – сфере деятельности на грани возможного с регулярными прорывами к рекордным, непостижимым для обычных людей достижениями. Иногда такие прорывы оказываются неожиданностью, необъяснимым явлением даже для самих спортсменов и тренеров, что не может не повлиять на рост их мистицизма, глубинной религиозности, что уже давно замечено работающими с чемпионами и рекордсменами спортивными психологами типа Р. М. Загайнова [см. Загайнов Р. М., 2005].

В заключение нам хотелось бы привести некоторые соображения, касающиеся сравнения политической и религиозной сторон (форм, способов) отчуждения, смыкающихся в институте церкви. Религиозные и политические институты суть отчужденные единства разделенного общества. В качестве таковых они однородны, поддерживают друг друга и проникают друг в друга. Несмотря на то, что они декларируют свой надклассовый характер, по сути дела они порождены социально-классовым разделением общества (оговоримся, что под политическими институтами, в основном, подразумеваются государственные, а под религиозными – церковные). Вместе с тем эти отчужденные институты суть не что иное, как превращенные формы человеческой родовой жизни. Они имеют свою логику развития, относительно самостоятельную от тех реальных социальных единиц, продуктом разделения которых являются. Политические институты, непосредственно оформляя социально-экономическую разделенность и

противоречивость общества, декларируют и проявляют свое особое положение на этой разделенностью весьма неубедительно.

Религиозным институтам, находящимся, так сказать, на большем идеологическом возвышении от социально-экономических коллизий, подобные декларации и проявления удаются лучше, ведь они уже базируются на непосредственных политических и юридических смычках, объединениях, таких, как государство, закон. Поэтому легитимные религиозные институты и формально и по существу, способны занимать в социально-классовом разделенном обществе более общечеловеческие позиции, чем чисто или явно политические. О том, что религия дает больше иллюзию объединения, чем подлинное объединение общества, уже говорилось. Нас сейчас интересует другое, а именно: может ли это, во многом иллюзорное единство послужить мостиком к реальному общественному единству? В какой степени? Очевидно, может! Собственный интерес религиозных институтов, направленный на сохранение и наращивание их авторитета и социальной базы, подталкивает и к общечеловеческой, объединительной позиции и заставляет даже играть оппозиционную роль по отношению к тем политическим организациям, учреждениям, режимам, которые исходят в своей антигуманной политике из узкоклассовых, узкогрупповых интересов.

Этот поворот к человеку, к гуманизму в религии осуществляется в иррациональной форме, с обращением к сверхъестественному. Сам по себе, без изменения всей, и прежде всего, производственной жизни людей, этот поворот вряд ли может дать существенные результаты. Но не следует забывать об активном влиянии религии на всю жизнедеятельность религиозных людей, которые составляют в мире подавляющее большинство. Не следует забывать также о том, что человек объективирует свою духовную сущность через свою практическую деятельность, изменяя, творя мир, как свое практическое бытие. Древняя история греческих игр – агонов, римского спорта при более пристальном рассмотрении доказывает, что различные

виды спортивно-игровой деятельности представляют собой национально-религиозные варианты объективации духовной сущности через практическую деятельность условного характера. Создается целый условно-игровой иллюзорно-компенсаторный мир, все больше усиливающий свое присутствие и влияние в XX-XXI вв. Причем такой мир, например, мир футбола или хоккея для очень многих людей оказывается единственной истинной реальностью. Ну, как здесь не задуматься всерьез о роли спорта как «последней» мировой религии?

#### **4.2. Спорт и власть**

В принципе нам не представляет большого труда доказать, что практически всё изложенное выше о церкви как религиозно-политическом институте в той или иной степени, но с очень большой долей вероятности относится и к религиозно-политической институционализации сферы физического воспитания и спорта. С одной существенной разницей: институционализация спорта завершается более, чем на тысячелетие позже институционализации традиционной христианской церкви и в некотором смысле в перспективе делает институт спорта преемником института церкви в процессе цивилизационного отчуждения социокультурной жизни общества. В данном процессе агоны, то есть Олимпийские игры всё теснее смыкаются с профессионализированным спортом высших достижений, подчинившим себе и по существу ликвидировавшим любительский спорт, оставив от него лишь бледную тень, называемую массовым спортом.

Интересно, что в современной науке о спорте, в существующей философии и социологии спорта указанные тенденции эволюции физкультурно-спортивной сферы ни на формально-логическом, ни на содержательном уровне почти не отражены. Вернее отражены в современных условиях гораздо меньше, чем несколько десятилетий назад,

что является еще одним весомым аргументом в пользу нарастания отчуждения в спорте и в его философско-научном отражении.

Указанное предположение о качественно новом, до сих пор не исследованном социально-политическом состоянии современного, в частности российского спорта требует серьезного философско-социологического анализа. В его преддверии позволим себе выступить с небольшим эскизом на данную тему.

Говорят, что в Академию древнегреческого философа Платона мог войти лишь тот, кто знал математику. Современная наука также ценит математику, возведя ее в ранг одного из столпов и эмпирического и теоретического знания. Но похоже, несмотря на привычку насыщать исследования сложными математическими расчетами, мы так и не научились применять их в жизни даже на уровне простого сложения целых положительных чисел. Похоже, современная социально-гуманитарная ветвь научно-философского знания о спорте так и остается на уровне гегелевской «дурной бесконечности»: объем литературы огромен, а с прорывом в качество почему-то не сложилось.

Между тем, не следует забывать, что математика не всегда была «чистой наукой», также как не стоит уподобляться мистикам и пытаться разглядеть за интегралами, дифференциалами, производными и корнями некий магический смысл. Числа есть результат высшего уровня абстрагирования, чистая форма в своем количественном выражении. Но любая форма всегда отягощена содержанием, соотносима с содержанием и, в конечном счете, это содержание проявляет.

Цифра «три» складывается из трех единиц. С количественной точки зрения все ясно:  $3=1+1+1$ . А с качественной? Не пора ли задуматься и, наконец, понять, что у тройки совершенно другое качество, отличное от того, которым характеризуются три единицы? Обратимся к примеру!

Со времен Аристотеля человечество узнало о политике довольно много, в основном благодаря гению этого великого философа-

энциклопедиста, а также благодаря трудам Никколо Макиавели, Томаса Гоббса, Гуго Гроция, Клаузевица, Фридриха Энгельса. Не говоря уже о наших отечественных систематизаторах философии политики: В. И. Разине, Ф. М. Бурлацком, Г. С. Арефьевой. Уже давно известно, что в основе политики лежит вопрос о захвате, сохранении и оправдании государственной власти, что власть вездесуща, может принимать любые облики и принимать во все области, сферы общества: экономику, социальные отношения, науку, религию, искусство. В этом ряду образование и спорт отнюдь не являются исключением. Вот наша первая «единица».

Эволюционист Герберт Спенсер – яркая звезда на небосклоне позитивистской философии XIX-XX веков, создав учение о социальном институте, дал нам вторую «единицу», а сложив «один» и «один», показал, что полученная в результате сложения «двойка» есть число совершенно иного качественного уровня. Политический социальный институт уже у Спенсера принципиально отличается от простой политической формы. Но всей глубины отличия не видит даже он. Чтобы стать социальным институтом некая групповая политическая форма (сообщество, движение) сначала охватывает большие массы людей и организационно структурируется, затем становится традицией, передаваемой из поколения в поколение и распространяющейся в социальном пространстве и времени. Далее, эта теперь уже четко структурированная традиционная организационная форма должна набрать такое влияние, чтобы обратить на себя самое пристальное внимание со стороны государственной власти, получить официальное государственное признание и легитимность, правовое подтверждение законности своего существования. На этом уровне легитимная политическая форма становится социальным институтом, приобретая цели и задачи, логику и мотивацию, ориентированные на собственное институциональное развитие, а лучше сказать, на сохранение и отправление концентрируемой в себе политической государственной власти. Ведь любая политическая организационная форма, имея санкцию от высшей



власти, неизбежно становится агентом и проводником этой власти, то есть ее частью.

Таким образом, какие бы первоначальные цели и задачи имеющая политический характер организация перед собой не ставила, превращаясь в политический социальный институт, она вступает на путь активного отчуждения, перерождается и во главу угла своего дальнейшего функционирования и развития ставит вопрос о власти, причем во всех ее доступных формах и проявлениях. Вот в чем заключается новое качество полученной сложением двух единиц двойки.

Третьей единицей в нашем уравнении выступает спорт. О политической природе современного спорта мы также узнали не вчера. На протяжении ряда лет зарубежные и отечественные философы и ученые пытаются привлечь к этому факту внимание мировой общественности. Среди наиболее продвинувшихся вперед исследователей указанного вопроса можно назвать В. И. Стоярова, М. Я. Сарафа, других авторов. Но говоря о социально-политических корнях любительского, профессионального, олимпийского спорта, об областях и формах взаимовлияния спорта и политики, мы как-то не удосужились заметить, что спорт, став одним из влиятельных политических институтов современности, переродился, превратившись из организации по развитию спортивной деятельности в организацию по сохранению и отправлению спортивно-политической власти. Вот какие тенденции все сильнее проявляют себя в современном российском спорте.

Обратимся к одному из наиболее очевидных и достоверных фактов. Анализ результатов выступления сборных команд разных стран на Олимпиаде в Ванкувере дает интереснейшую статистику. Оказывается, более 70 % всех золотых медалей были выиграны зарубежными спортсменами, которые тренируются либо нашими российскими тренерами, либо по нашим российским педагогическим технологиям, либо и то и другое вместе взятое

[см. С. Д. Неверкович, 2010]. Почему же этим тренерам и технологиям не нашлось места в собственной стране?

Вернемся к математике. Уравнение  $1+1+1=3$  показывает, что на Олимпиаде в Ванкувере высветились не наши спортивные достижения, а проявились некие политические реалии, точнее, реалии существования российского социально-политического института олимпийского спорта, для которых эти достижения стали делом второстепенным, а возможно, и чем-то не особо нужным. В данном контексте очень хочется задать вопрос: «Раз уж сложилась такая ситуация, то, в первую очередь, самому спорту нужен ли такой спортивный социально-политический институт? Может быть, есть какой-то альтернативный вариант, позволяющий возродиться спорту, освободившемуся от своего социально-политического институционального диктата и детерминизма»?

Еще один архи сложный, постоянно решаемый философией и так до конца не решенный вопрос о роли личности и народных масс в истории. Не сумеем решить его росчерком пера и мы, но вот понять, что в научно-философском контексте решения данного вопроса фундаментальную роль играет концепция власти или, более конкретно, власти социальных институтов, мы должны. Виноваты ли олимпийские чиновники или кто-то другой в изменении результатов выступлений российских олимпийских сборных? И да, и нет. Они виноваты как агенты, носители распределенной власти социально-политического института олимпийского спорта, но вряд ли виноваты как люди, включенные в безличный бюрократический институт. Наконец, высокие спортивные чиновники, совершенно очевидно, правы как руководители, ратующие за развитие спортивной бюрократии. Они правы потому, что уже сегодня социально-политический институт олимпийского спорта есть не что иное, как бюрократический механизм, создающий оптимальные условия для перспективного функционирования не спорта самого по себе, а спортивной бюрократии, то есть той же распределенной

институциональной власти. Не будет же, в конце концов, нормальная бюрократия уничтожать сама себя. Как бы ее изнутри не изменяли.

Таким образом, изменить сложившуюся ситуацию могут только люди или силы, стоящие вне и над властью спортивного социально-политического института, способные противопоставить его распределенной власти еще более высокую распределенную власть. Другими словами, государство может забрать полномочия у одного института и передать карт-бланш другому, предварительно создав этот другой. Политическая воля может проявить себя как под давлением угрожающих власти обстоятельств, так и в виде акта стратегического предвидения. Вот только будет ли она по этому поводу беспокоиться?

И все же не хотелось бы ограничиваться столь пессимистическим выводом. Ведь ответ на вопрос о том, как коренным образом изменить ситуацию в российском спорте в лучшую сторону несомненно имеется. Как есть и уверенность, что воссозданный институт спорта снова неизбежно начнет закукливаться и работать не на идею, а на себя. Но это в будущем, а двадцать-тридцать лет для рывка в области спорта и спортивных технологий Россия однозначно получит.

## **Очерк 5. Спорт в формате философского исследования**

### **5.1. Философская сущность спорта**

Рассмотрение спорта в формате философского исследования, в первом приближении, логически требует начать с определения понятия спорта, дабы установить объем и содержательные характеристики этого термина. Однако формально-логическое дефинирование, опережающее концептуальное теоретизирование чревато опасностью абсолютизации формальных, проявляющихся на поверхности анализа признаков, абсолютизации, способствующей неполному, одностороннему освещению спорта как сложного онтологического объекта или многогранного, изменяющегося социально-культурного феномена. Собственно говоря, такая абсолютизация и, связанная с ней аналитическая односторонность отличают множество эмпирических и даже не сумевших подняться до высот философского видения теоретических подходов к определению понятия «спорт».

В научной литературе во множестве встречаются структурные, функциональные, структурно-функциональные определения данного термина, являющиеся, с точки зрения логики, атрибутивными, а по своей сути, как правило, чисто операциональными, не позволяющими осуществить сущностный прорыв даже в ходе их сравнительного анализа.

Гораздо более редкие и в силу их историзма плодотворные попытки генетического дефинирования также не избежали влияния структурно-функционального подхода, в большей степени идеологически, чем научно, теоретически выдержанного.

И, наконец, реже всего встречающиеся родовидовые определения понятия спорта, на первый взгляд, в наибольшей степени отвечающие задачам систематического теоретизирования, не могут во всей изменчивой полноте вскрыть сущность, если так можно выразиться, ноуменальность спорта. И это вполне закономерно, поскольку систематизация еще не

означает системности. Системный подход в обязательном порядке должен основываться на фундаментальных сущностных характеристиках, а последние, в свою очередь, выделяются не на формальном, а на сугубо содержательном уровне теоретического анализа. Поэтому целесообразно не начинать с логического анализа, а заканчивать им, обобщая и суммируя все то, что удалось установить исторически и теоретически. Сначала следует из фрагментов восстановить целостную картину, из частных сложить, составить общее, а уже потом определять и классифицировать это общее, в том числе и устанавливая факт и степень его системной организации. Если же, вернее, когда кусочков мозаики не хватает, на помощь приходят гипотетико-дедуктивные теоретические построения, достоверность которых основывается на материалистически истолкованных философских диалектических методах восхождения от абстрактного к конкретному, исторического и логического. Ни вероятностная теоретическая (и, тем более, эмпирическая) описательность, ни требующая определенной полноты введения идеальных объектов аксиоматичность, несостоятельность которой была к тому же доказана теоремами Гёделя, - сами по себе научно-философского уровня не достигают.

Итак, социальную природу и сущность спорта как частного или даже подсистемного общего, в котором находит свое целостное, наиболее полное проявление всеобщее, можно исследовать только научно-философски. Если, конечно, не сбиваться на религиозно-идеалистическое исследование надмировой сущности или на субъективно-идеалистические поиски сверхчувственного, возводящие чувства и переживания мыслящего субъекта в ранг универсальной космической субстанции.

В свете вышесказанного ставить вопрос о жестком и однозначном соотношении спорта с какой-либо отдельной сферой общественной жизни или еще уже, с определенным типом, формой, видом родовой человеческой деятельности, имея в виду их относительное обособление в процессе общественно-исторического разделения труда, было бы не совсем корректно.

Как было бы и не совсем корректно выводить спорт в качестве чисто европейского социально-культурного образования, несмотря на его очевидную историко-географическую привязку к античному миру.

Сомнения по поводу отдельной социально-системной деятельности или социально-культурной идентификации спорта рождаются не только при анализе современного модельного ряда стратегических схем развития того онтологического объекта, который мы называем спортом. Рассмотрение места и роли спорта в современных глобалистических культурно-цивилизационных процессах выступает необходимым, но явно не достаточным и, тем более, не самодостаточным аргументом, трактуемым в пользу указанных сомнений. Прежде всего, следует теоретизировать, рационально-логически рассуждать о гетерогенном, о слабо расчлененном протокультурном, а не о структурированном культурном происхождении спорта. Проще говоря, на спорт целесообразно смотреть не как на простое, «чистое», однородное, а как на во всех отношениях сложное, синтетическое социокультурное образование, имеющее потенциал глобального, а возможно, в не столь отдаленной перспективе и самодостаточного системно-завершенного характера. Причем целесообразно исходить из посылки, что потенциал глобального (если не универсально-системного) развития спорт как своеобразный социально-системный «ген - зародыш» имел всегда, с условного момента (периода) своего появления и выделения из социального общего (например, греко-римской культуры).

Выделяющаяся и эволюционирующая, до сих пор воспринимаемая как частная, социальная модель сфера физического воспитания и спорта, уже изначально строилась репрезентативно, частично в иллюзорно-компенсаторной, а частично и в объективно-реалистичной форме, «как в капле воды» отражая в себе противоречивое динамичное единство социального всеобщего, системно организованного социума, его целостности, тотальности.

Трансформируясь в ходе развертывания исторического процесса, порой

закономерно исчезая из поля зрения аналитиков и также закономерно вновь возникая и привлекая к себе внимание, сфера физического воспитания и спорта (а именно так, исторически достоверно следует понимать спорт в широком смысле слова) никогда не теряла своей зародышевой репрезентативности. Другое дело насколько исторически-конкретные социальные условия давали возможность данной репрезентативности проявить себя и обеспечить спорту расширенное социальное воспроизводство, развернуть его, так сказать, «генетически гетерогенный», глобально-культурный, цивилизационно-цивилизаторский потенциал.

И если философия вплоть до XX века, в общем и целом не замечала указанный потенциал спорта, то это еще не означает принципиальной непригодности спорта на роль объекта и предмета философской рефлексии. Очевидно, здесь должно быть иное объяснение, вернее, сразу несколько объяснений, лишь в своей сумме способных осветить верный подход к достаточно яркому, полному, непротиворечивому ответу на вопрос о потенциальной и актуальной философичности спорта.

Гипотетико-дедуктивно по данному поводу можно выдвинуть следующие, требующие развернутого доказательства положения.

Первое. Спорт в узком смысле этого термина развивался в древности в основном в пределах греко-римского мира в виде агональных и колизеальных (собственно спортивных) моделей, возможно, пересекающихся, но совершенно точно не совпадающих с физическим воспитанием. В эпоху Античности спорт в широком смысле как отдельная сфера общественной жизни еще не проявился, по крайней мере, не проявился на постоянной основе. Переплетение физического воспитания и агонально-спортивной традиции происходит гораздо позже, вне пределов античного и даже средневекового периода. В древнем мире, которому суждено было стать колыбелью европейской цивилизации, спорт существовал в рамках специфической массово-зрелищной обрядово-ритуальной религиозно-мифологической практики, на которой выстраивались жестко

регламентируемые, локально в пространстве и во времени организованные виды соревновательной телесно-двигательной деятельности и отношений.

Эта, носившая явный политико-идеологический характер религиозно-мифологическая практика частично отражалась, а частично, возможно, и сама служила религиозно-мифологическим искусством. Она не поглощала всей и даже большей части социальной жизни античных греков и римлян, но, несомненно, оказывала на нее очень существенное, часто определяющее не только политическое, но и мировоззренческое влияние. В спортивных играх участвовали известные греческие и римские философы, для которых, тем не менее, спорт оставался областью религиозно-мифологической, донаучной эмпирической практики.

В качестве таковой спорт как бы противостоял античной философии, выступающей с позиции рационально-логической созерцательности, формирующегося теоретического мировоззрения, ориентированного на анализ всеобщего, предельных оснований, первопричин, универсальной сущности бытия. В подобной фазе фундаментального мировоззренческого противостояния промыслить истинное философское значение спорта мог разве что Аристотель, да и то, учитывая специфику его метафизического теоретизирования.

Второе. В древневосточной философии, если принимать существование таковой за научный факт, появление понятия и концепции спорта или подобного мировоззренческого образования никакой возможности также не имело. Оно бы просто не вписывалось в восточную ментальную и социокультурную практику, имевшую свои мировоззренческие образцы и свои, основанные на этих образцах, модели физического, точнее, телесно-двигательного или психофизического воспитания.

Хотя следует подчеркнуть, что в последствии, в XIX-XX веках эти модели приобрели довольно устойчивый и эффективный механизм спортивной адаптации, перехода на характерное для спорта системообразование, даже не нанося существенного вреда ориентаристским



мировоззренческим конструкциям и образцам. Однако в силу известной инерции и традиционализма восточной культуры у спорта, возможно, только теперь появляется шанс получить на Востоке системное философское осмысление, причем со стороны традиционных для Востока мировоззренческих концептуальных структур.

Третье. В средневековой Европе спорт не мог стать объектом и предметом философской рефлексии, прежде всего, по причине уничтожения и многовекового забвения самой античной агонально-спортивной традиции, связанной с дохристианскими и даже в некотором роде антихристианскими обычаями и религиозно-мифологическими обрядово-ритуальными практиками.

Речь идет не о фактической политической роли христианства в судьбе античного спорта, а о логике исторического процесса, в которой просматривается диалектическое соотнесение храмово-святилищной и церковной религиозно-политической институционализации базовых древних и базовых средневековых социокультурных традиций и мировоззренческих представлений.

Существуют и другие веские причины, по которым такому явлению, как спорт не могло быть места в средневековой европейской философии, например, специфика идейной эволюции самой этой философии с ее логико-этической ориентацией на христианскую религию.

Четвертое. Соотнесение храмово-святилищных и церковных религиозно-политических институтов, определивших логику исторического процесса в Европе, не случайно следует характеризовать в качестве диалектического. Ведь именно католическая церковь для нужд собственного обновления и усиления, в частности в религиозно-политической борьбе с протестантизмом в эпоху Возрождения создала, вернее, по античным образцам воссоздала и развила гуманистическое учение, на котором впоследствии было надстроено одно из наиболее фундаментальных философско-идеологических оснований физкультурно-спортивной

деятельности.

Гуманизм Ренессанса, таким образом, не только послужил философским механизмом мировоззренческой реабилитации человеческого тела и телесности, но и стал перспективным фундаментом для создания европейской вакансии на психофизическую телесно-двигательную практику, которую лишь через несколько веков занял спорт, а еще позже современное олимпийское движение.

Появление потенциально подходящей философской платформы в лице довольно ограниченного, в большей степени либерального церковно-феодалного гуманизма вряд ли значило бы для будущего спорта так много без дальнейшей буржуазной трансформации гуманистической философии, позволившей мировоззренческой парадигме гуманизма стать флагом, символом целой эпохи буржуазных революций. В итоге, в эпоху Просвещения буржуазно переориентированный гуманизм превратился в действительно широко распространенную, хотя и, по-прежнему, конкретно-исторически ограниченную доктрину. В таком виде гуманизм уже вполне реально годился на роль философских оснований спорта. Дело оставалось за малым — должен был появиться сам спорт как массовое социальное образование.

Пятое. Философия гуманизма стала идейной основой для буржуазных либерально-демократических мировоззренческих конструкций, во многом определивших лицо современной политической, политэкономической, социологической, культурологической, психологической науки.

Но помимо либеральных идей ядро социально-гуманитарной и естественной науки XIX - XX веков составили также и материалистические воззрения, которые были уже не столь стихийными и метафизичными как в XVII-XVIII веках. Диалектико-материалистическое мировоззрение постепенно превращалось в неотъемлемую составляющую современной философии и науки.

Соответственно нарождающаяся философия спорта с необходимостью

вбирала в себя гуманистическую, либерально-демократическую и диалектико-материалистическую парадигмы.

Шестое. Мировоззренческая эволюция выступает не первопричиной, а скорее следствием глобальных социально-экономических изменений, связанных с развитием капиталистического способа производства.

Ряд видов деятельности, оформляющих их отношений, отражающих их форм сознания благодаря переходу на промышленную производственную основу превратились в области и целые сферы общественной жизни. В первую очередь, подобное превращение испытал на себе любительский и профессиональный спорт.

Индустриализация спорта делает его ведущей и, что не менее важно, относительно обособленной подсистемой общесистемного социального целого. Физкультурно-спортивная подсистема (сфера) начинает играть все более определяющую роль, переключая на себя некоторые функции, которые ранее не были ее прерогативой, и даже вообще не входили (по крайней мере, явно не входили) в зону социальной ответственности и компетентности современного спорта.

Здесь целесообразно упомянуть экономическую, политическую, педагогическую и все отчетливей проступающую религиозно-мифологическую функцию.

Спорт сегодня следует рассматривать, ни много ни мало, как один из системообразующих факторов, определяющих (или отражающих) общую стратегию динамики культурно-цивилизационного процесса.

Чтобы более фундаментально разобраться в вопросе прямого и обратного влияния в отношениях между спортивной частью и общесоциальным целым, следует понять место и роль спорта в ходе развертывания реально существующей глобальной капиталистической социокультурной программы.

Проблему подобного уровня философия просто не может проигнорировать. Такая проблема уже выходит далеко за рамки

исследования телесно-двигательной специфики, этико-эстетических основ или педагогического влияния спорта и физического воспитания.

Указанная проблема имеет достаточно сторон, граней, аспектов, чтобы ей могли заниматься многие исследователи, но любое направление философской разработки при этом неизбежно должно «во главу угла» ставить вопрос о проявлении всеобщего в общем и особенном, а также о взаимовлиянии целого и части (в случае со сферой спорта, возможно, части, способной превратиться в новую целостность).

Нужно отметить, что вообще ни одна истинно философская, связанная с анализом спорта проблема, по большому счету, не может эффективно решаться без предварительного ответа на вопрос о философской сущности спорта. Между тем, следует уточнить, что определение понятия спорта и философское понимание сущности спорта суть принципиально разные моменты, диалектически соотносимые как явление и сущность, форма и содержание.

Определений понятия «спорт» может быть очень много. И это вполне нормально. Они отражают многообразные объективные проявления спортивной деятельности и ее социального оформления, а также различные варианты субъективного видения и трактовки таких проявлений и оформлений. В то время, как анализ сущности и содержания спорта призван вывести исследователя на системообразующие факторы и связанную с ними специфику состава, структуры, организации и управления. Короче говоря, сущностно-содержательный анализ спорта посвящается характеристике квинтэссенции, неповторимого своеобразия всего того, что касается спортивной деятельности.

Философский анализ, в свою очередь, открывает возможность рассмотрения указанной квинтэссенции спорта как некоего частного, отдельного, в котором реализуется социальное общее, даже более того – универсальное социальное всеобщее. Подобное философское рассмотрение спорта диктуется пониманием сущности самой философии как максимально

саморефлексивного и абстрактного знания о всеобщем, о наиболее общих субъект-объектных отношениях, о предельных основаниях бытия и познания.

Соответственно, последнее соотнесение философской сущности спорта и сущности самой философии не может остаться на уровне простой декларации, но требует развернутого, академического доказательства с помощью философских методов проблемного исследования. Представляется целесообразным выстроить подобное доказательство, основываясь на академически изложенной работе Е. Ф. Солопова «Сущность философии: Наука о всеобщем в его отношении к обществу и мышлению» [см. Солопов Е. Ф., 2013].

Использование рационально-логического каркаса концепции Е. Ф. Солопова о сущности философии применительно к более частному предмету имеет как логический, так и методологический смысл. По правилу логического квадрата, если признак присущ всем элементам данного класса, то он неизбежно присущ и некоторым элементам данного класса. Общее определяет отдельное, входящее в это общее. Методология же подразумевает системное применение теоретических принципов и положений, как в основном, так и в любом прикладном исследовании. Поэтому целесообразно в качестве методологической основы брать не только тезисы самого автора, но и фрагменты цитируемых им источников, дабы сохранить в общих чертах академическую логику авторского исследования. Вместе с тем, заведомая экстраполяция взглядов Е. Ф. Солопова на предмет, им лично анализу не подвергаемый, совершенно очевидно, будет сопровождаться определенной интерпретацией и, возможно, несколько иной систематизацией. Представляется, что к данному факту следует относиться спокойно, по крайней мере, до тех пор, пока интерпретация и некоторое переструктурирование остается в рамках, не искажающих принципиальных концептуальных положений и конструкций самого автора.

Нас, как и Е. Ф. Солопова, крайне заинтересовала идея Ф. Энгельса о том, что в контексте использования философского метода исторического и

логического иногда анализу подлежат такие сюжеты, в которых историческая логика проявляется раньше фактологической истории. Остается лишь добавить, что данная идея Энгельса применима не только в случае с историей философии, но и в случае с историей спорта и историей философии спорта. Здесь логике также «приходится долго дожидаться своей истории» [см. там же, с. 18]. Отчасти такой подход «снимает с наших плеч груз вины» за то, что позиционируемое в дальнейшем видение философской сущности спорта, места и роли спорта в культурно-цивилизационном процессе, возможно, недостаточно очевидны по причине незавершенности исторического цикла развития этого онтологического объекта.

Следующий тезис, с которым мы полностью солидарны, состоит в том, что «ни в коем случае не следует противопоставлять философию в целом науке, взятой тоже в целом [там же, с. 16]. История философии в целом, история философии науки в частности, проведенный нами детальный анализ физической культуры и спорта в свете истории и философии науки доказывают, что проблема демаркации науки и философии выступает во многом надуманным, искусственно сфабрикованным продуктом. С одной стороны, это – результат одностороннего видения и узкого кругозора, с другой – следствие идеологической диверсии системного порядка [см. Передельский А. А., 2010 - 2012]. Правильное решение указанной проблемы состоит в том, что внутри самой философии где-то явно, где-то не столь заметно, но, тем не менее, объективно проходит некий «водораздел» научности, отделяющий потенциально и актуально научную философию от философии метафизической (в смысле – антидиалектической). Этот же «водораздел» существует, даже процветает и прогрессирует в современных условиях в философии спорта [см. там же].

«Философия же без науки превращается в пустоцвет мысли, в ничто истины (объективного содержания мысли)» - пишет Е. Ф. Солопов [Солопов Е. Ф., 2013, с. 10]. Критикуя пост- и неомодернистские опыты в философии спорта, к данному тезису присоединяется очень компетентный в данной

области специалист – В. И. Столяров [см. Столяров В. И., 2012]. Мы же считаем правильным распространить подобную критику и на другие философские конструкции, сделавшие спорт объектом своего субъективного анализа, например, на концепции спорта в философии экзистенциализма, иррационализма, прагматизма, постнеомодернизма.

Обосновывая собственную трактовку сущности философии, Е. Ф. Солопов приводит цитаты из гегелевских работ «Энциклопедия философских наук» и «Лекции по истории философии». В них Гегель в качестве предмета философии рассматривает «сознание абсолютного единства», «мысли об абсолютном», познание вечного, сущего «самого по себе» [см. Гегель. Соч. Т. 1., 1930, с. 322, 352, Т. IX, 1932, с. 15].

«Снимая» гегелевский объективно-идеалистический образ абсолютной идеи диалектико-материалистическим подходом К. Маркса и Ф. Энгельса, Е. Ф. Солопов отмечает, что в трудах последних содержится «наиболее обоснованное и конкретное, развернутое понимание сущности философии». Философия ими, вслед за Гегелем, представляется как «наука о всеобщем и о мышлении, постигающем всеобщее» [Солопов Е. Ф., 2013, с. 22]. В качестве доказательства авторской трактовки предмета философии им делается развернутый экскурс в историю, в частности античной философии. Последуем за ним и мы с той лишь разницей, что принимая в целом данное им определение сущности философии как науки о всеобщем бытии и об отражающем всеобщее мышлении, мы рассмотрим различные варианты интерпретации всеобщего в трудах известных античных философов, основываясь, в частности на разработках В. А. Канке по истории философии [см. Канке В. А., 2005].

У Фалеса все образуется из воды посредством ее затвердения и испарения, насыщающего весь космос. Вода – это первоначало. Но можно ли ее назвать всеобщим? Ведь активной силой, приводящей воду в движение, у Фалеса выступает бог - ум, который и есть божественная сила, творящая все из воды. Вселенная одушевлена и полна божественными сущностями. Перед

нами два первоначала, из которых божественный ум рассматривается в качестве активного, а первоначало воды – в качестве пассивного. Следовательно, вода не может быть единым. «Единое» есть соединение первоначал.

У Гераклита первоначало огня всему сообщает изменчивость, текучесть через единство и борьбу противоположностей. Но одностороннее восприятие вещей, тем более души, имеющей огненную природу, было бы большой ошибкой, присущей людям, не понимающим тайной гармонии мира, вечно существующего космического порядка – Логоса. И снова «единое» предстает единством двух первоначал.

Пифагор и пифагорейцы в основу всего сущего закладывали число, числовые пропорции, на которых якобы базируется гармония миропорядка – космоса. Казалось бы, число и есть искомое единое. Действительно, числа рассматривались как мужские (нечетные) и женские (четные), обладающие массой и плотностью материальные точки. Наряду с этим, однако, выделялись первоэлементы различной геометрической формы: формы куба (земля), пирамиды (огонь). Мироздание в целом как бы обладало сложной (числовой, геометрической, физической и акустической) природой. А тут еще религиозно-мифологическое учение о переселении души – метемпсихоз. Получается, что если у пифагорейцев и фигурировало некое единое, то понималось оно не иначе, как сложная гармония разнородных элементов, основанная на числовых пропорциях; как единство многообразия форм и материальных образований.

Вот элеаты (например, Парменид) уже призывали не обманываться чувственной видимостью многообразия вещей, возникших из одной единой субстанции. Для них главное не чувства, а мышление или умопостигаемое единое, то есть сущее, существующее, бытие. Бытие целокупно (не состоит из частей), непрерывно (не имеет пустот, разрывов), не возникает и не изменяется. Оно законченно и совершенно. Поэтому и теория умопостигаемого бытия должна быть логически непротиворечивой. Так еще



у Парменида закладывается рационально-логический метод как метод, противостоящий рационально-диалектическому методу. Но обратим внимание, что понятие единого в наиболее четком выражении на этом этапе было присуще именно рационально-логической философской конструкции.

У ученика Парменида элеата Зенона, которого иногда почитают как основателя диалектики (учения о двух смыслах), диалектика на самом деле выступает, скорее, в уничижительном смысле, в форме логических противоречий, поджидающих того рассуждающего, который не умеет чувства поверять разумом. Примером подобных противоречий выступают известные апории Зенона: «дихотомия», «Ахиллес», «стрела» и другие.

В философии субстанциалистов (Эмпедокла и Анаксагора) понятие единого, по сути их учений, отсутствует в принципе. У первого – мироздание строится соединением и разделением субстанций (элементов), причем в строительстве принимают участие четыре субстанции (земля, вода, воздух, огонь) и два деятельных начала (любовь и ненависть). По Эмпедоклу, правильным является суждение не о рождении вещей, а именно о соединении и разделении элементов. Если в его философии и находить всеобщее, единое, то единственным и более менее подходящем моментом для этого выступает эдакая «дурная» эволюция.

Анаксагор постулирует наличие уже даже не четырех или шести, а любого количества корней бытия. Его философский постулат «все во всем» исходит из того, что все вещи состоят из делимых на подобные друг другу части семян (гомеомерии), смешиваемых в различных пропорциях. Упорядочивает смесь семян при этом некий Ум, Разум, который существует как бы независимо и над семенами и над их смешением, выполняя роль силы, главенствующей над ними. Итак, снова, уже в который раз всеобщее с натяжкой можно было бы представить соединением материальных и духовных начал, имеющих различную корневую, исходную природу.

Не являются в этом смысле исключением и великие древнегреческие атомисты Левкипп и Демокрит. С одной стороны, атомисты постулировали,

что все вещи состоят из атомов — мельчайших движущихся частиц, различающихся массой, расположением, формой, сочетания которых образуют бесконечное множество миров, включая бесконечное пространство (амеры), где эти миры существуют, и время (хрононы). Тем самым атомисты обосновывали возможность и реальность движения и изменений, разрешая парадоксы Зенона, но сохраняя парменидовское учение о бытии и о постоянстве мира путем уменьшения бытия до размеров элементарного. С другой стороны, элементарное выступает у атомистов как далее неизменное; первоначала земли, воды, воздуха и огня являются первичными (и, логично будет предположить, также далее неизменными) группировками атомов; а направление движения атомов ориентировано в Пустоте, как минимум не имеющей атомической природы. И, наконец, ко всему этому добавляется учение о космическом вихре (ананке), лишаящем целокупности, структурирующем сами атомы и упорядочивающем их движение.

Конечно, подобные представления о раздвоенности единого, о полярности целого можно было бы списать на примесь в философии древних мыслителей религиозно-мифологических образов (как это обычно и делается), если бы не то обстоятельство, что современная физика подтверждает делимость и внутреннюю неисчерпаемость атомов, пульсирующую сменяемость «красного» и «фиолетового» смещения во Вселенной.

Конечно, все последние открытия в физике (и не только в ней) можно объяснить естественными причинами и связями, но обращает на себя внимание факт глубокой и искренней религиозности многих виднейших ученых-физиков. Упомянем и о сознательной религиозности ряда ученых социологов, в зрелый период своего творчества разочаровавшихся в возможностях науки и решивших обратиться к религии. Все это как-то не вяжется с прямолинейными тезисами о жестком и четком противопоставлении научного и религиозного мировоззрения, в котором последнее выступает лишь пережитком прошлого. Впрочем, данный вопрос

мы гораздо более детально уже обсуждали в своих прошлых работах [см. Передельский А. А., 2010 - 2012]. Мы убеждены в необходимости поиска иной плоскости, грани диалектического решения вопроса о соотношении науки и религии, при котором они воинствующе противостоят друг другу в разных, но выступают союзниками, соответствуют друг другу - в одних и тех же социокультурных программах, основываясь, соответственно, на разных или на общих, единых для них философских парадигмах.

Вернемся к анализу античной философии. У софистов, в частности у Протагора мерой всех вещей «существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют» называется человек. Протагор даже не собирается противопоставлять человеку мир, поскольку, по его убеждению, мир существует не сам по себе, а для человека, как собственный мир человека. Правда, при этом относительность истины, моральных правил и норм софисты выводили из степени их эффективности на практике, которая, в свою очередь, регулируется обществом. Именно общество лишает относительность произвольного характера, выступая тем самым (возможно, наряду с человеком) создателем и регулятором конкретных ситуаций и, соответственно, оснований для создания ситуативной этики. Хотя следует признать, что в отличие от Протагора, например, Горгий все-таки отождествлял относительность истины с произвольностью мнения, выступая при этом более последовательным апологетом самодостаточности человека.

Из всех выше перечисленных мыслителей в наибольшей степени к философии всеобщего, наряду с Парменидом, приблизился Сократ, причем совершенно по-другому, очень самобытно. Для Сократа философия означала одновременно и мыслительное и моральное усилие, напряжение. Решающая мысль и высшее благо для него выступали единым целым. Это легко понять, учитывая, что, по убеждению Сократа, сущностью человека выступал его разум, мыслительное содержание его души (психэ). Поэтому он рассматривал философию как образ жизни, посвященный поискам сокровенного знания и освобождению от иллюзий лжеобразованности,

жизненной суеты, основанных на чувственности.

Сократ отталкивается от человека и поэтому позиционирует не объективную, а субъективную диалектику, вернее майевтику как логическое искусство, как философский метод достижения решающей мысли (высшего блага) путем правильной постановки вопросов, напряженного (логического и морального) мыслительного процесса обнаружения правильных ответов. Разум, по Сократу, должен господствовать над телом. Но вот вопрос: если сущность человека определяет его разум, то, как быть с телом? Определяет ли что-то тело самого человека как природного существа? Понятно, что подобные вопросы стоят вне сократовской философии о человеческом всеобщем, но можно ли в таком случае принять такое всеобщее за единое и единственное? Представляется, что нельзя.

Представляется также, что младшие сократики (киники, киренаики, мегарики), будучи лишенными размаха сократовской мысли, измельчали и ограничились в основном рассмотрением этической проблематики по причине того, что либо не разглядели указанного противоречия, либо «споткнулись» на нем.

Идеалом Антисфена была автаркия – принцип самодостаточного существования человека, основанного на его личной безграничной свободе и, соответственно, требующего пожертвовать ради нее любыми желаниями, стремлениями, привязанностями.

Аристип видел панацею и счастье человека в гедонистическом образе жизни, возводя в абсолют наслаждения как данность, которую следует воспринимать как бы отстраненно, не становясь их рабом.

И только мегарики остались на уровне понимания блага как единого, по своей природе неизменного и не имеющего противоположного, следовательно, единственного, а потому и всеобщего. Это единое не меняет своей сути независимо от того, называется ли оно богом, умом или как-то еще.

Приходится согласиться с тем, что у младших сократиков

онтологизируется то или иное чисто человеческое, субъективно понимаемое представление, субъективное возводится в ранг объективного абсолюта. Вот на почве таких философских представлений о полярности и противопоставлении первоначал, человека и мира (общества), разорванности всеобщего, возведения субъективно-человеческого в ранг онтологического и появляется учение Платона.

Платон также, на первый взгляд, изначально разрывает всеобщее, единое на два мира: материальный, земной и имматериальный, метафизический, неземной. Потусторонним оказывается мир общего, мир идей – имматериальных моделей для единичного, для материальных вещей. Однако эти миры у Платона не остаются оторванными, обособленными друг от друга. Их объединяет человек с помощью особой, свойственной человеческой душе способности интуитивного созерцания идей. В космических масштабах объединение мира единичных материальных субстратов и мира общих идей осуществляется божественным демиургом.

Таким образом, «единое», всеобщее у Платона рассматривается также как составное, скроенное из общего и единичного при посредстве субъективного и объективного разума. Не случайно Платон высшей из четырех состояний души называет разум, высшей из трех частей души – разумную, присущую якобы философам, то есть людям способным и назначенным, в идеале, управлять государствами.

Чувственное ставится Платоном не то, чтобы в некоторую зависимость от умопостигаемого, но все же на более низкую ступень в его своеобразном табеле о рангах, разводится с разумом и рассудком как объект веры и уподобления. И снова Платон стремится объединить чувственное и умопостигаемое, вводя представление о разнонаправленном движении познания: восходящем от чувственного к умопостигаемому, заканчивающемся на созерцании идей; нисходящем от разумно-рассудочной сферы к сфере видимого, чувственного, заканчивающемся на материальных вещах. Причем восхождение классифицируется философом как

предварительный, а не основной этап познания. Главным же для познающего человека Платон считал достижение представления об идее блага, максимально уточненного понимания блага как беспредпосылочного, самодовлеющего начала, определяющего мудрость, мужество, рассудительность и справедливость, то есть четыре главные добродетели совершенного государства (общества).

Таким образом, Платон, по-видимому, представлял себе идеал всеобщего миропорядка в справедливом скорректированном объединении состояний, общественных добродетелей, восходящего и нисходящего способов познания, материального и имматериального миров, в достижении и сохранении основанной на справедливости гармонии. А на заднем плане, за величественным идеалом и образом вселенской гармонии у Платона угадывается демиург, а в тени его философской системы угадывается религиозно-мифологическое конструирование.

Если Платона заслуженно почитают одним из мощнейших столпов древнегреческой и вообще мировой философии, то Аристотель несомненно выступает другим, как минимум, не менее мощным ее столпом. По Аристотелю, его первая философия, философия первопринципов или так называемая «софийная» философия представляет собой очень напоминающее эскиз современной рационально-логической, теоретической науки учение о сущностях, составляющих внутреннюю природу, натуру единичных вещей. Философ не сомневался в существовании единичных вещей и показал как, используя родо-видовые определения, можно познавать их сущность, по его мнению, главное. Последнее сущностное отличие, то есть форма и является этим главным видовым отличием, определяющим вторичность самого по себе не существующего рода. Подлинными субстанциями, таким образом, у Аристотеля выступают формы - первые начала, причины или свойства вещей, определяющие их конкретное своеобразие. Сущность, по Аристотелю, не совпадает с всеобщим, единым, не включено в него, а противопоставляется ему в качестве полюса крайней

конкретности.

Однако форма, являясь самым первым, одновременно выступает не единственным началом. Кроме нее существует еще три начала: материальное (субстратное), начало движения (источник движения) и целевое (благо).

Анализ начала (источника) движения приводит Аристотеля к признанию существования вечного, неподвижного и абсолютно деятельного перводвигателя, иначе говоря, Бога, в понимании которого у философа объединяются образы ума и наилучшей жизни. Бог представляется наибогаой космической деятельной силой, познание которой (в силу ее природы) не может быть диалектическим (основанным на гераклитовских противоположных высказываниях), но должно быть формально-логическим, базирующимся на Логосе (языковой определенности бытия).

Обосновывая теоретический (созерцательный) уровень познания, который Аристотель считал высшим по сравнению с чувственно постигаемым уровнем, он акцентировал внимание на том, что познание, истинное понимание сущности доступно лишь рациональной душе, что ум выступает вершиной ее рациональности и «формой форм», что в своей теоретической деятельности человек должен руководствоваться мыслительными (дианоэтическими) добродетелями: мудростью – софией и разумом – фронесисом, составляющими предмет первой философии и логики.

Этические добродетели в системе Аристотеля стоят выше нравственных добродетелей, соотносимых с чувствами, страстями и нуждающихся в обуздании, в контроле как по избытку, так и по недостатку. Благом является следование этическим добродетелям, а действительность (энтелехия) души приводит к счастью лишь при условии руководства благими целями, причем как в масштабе отдельного человека, так и в масштабе политических образований (полисов, государств).

Итак, истинными науками, по Аристотелю, следует почитать науки теоретические, а истинность практических и творческих наук определяется

степенью их причастности к теоретичности, созерцательности. Теоретическое у Аристотеля отождествляется с рационально-логическим, но противопоставляется диалектическому и в некотором роде чувственно-эмпирическому познанию.

Главным для нас в последнем выводе служит определение одной из эпистемологических причин последующего многовекового доминирования метафизической рационально-логической философии, разделения традиции механистического, метафизического материализма и идеалистической диалектической философии.

В конечном счете, аристотелевская система существенно повлияла на создание односторонних философских моделей, не способных в ситуации их разделенности и противопоставленности породить научную философию, объединяющую в себе материализм и диалектическую логику.

В заключение краткого обзорного анализа истории античной философии следует указать на то, что определение (на данной теоретической основе) философии как науки о всеобщем и о мышлении о всеобщем, если и не лишено доказательных аргументов, то уже точно выступает не совсем достаточным, требующим дополнения и корректировки. Философия Античности скорее представима как учение о всеобщих (наиболее общих) субъект-объектных отношениях, о предельных основаниях бытия и познания. Характер завершенной созерцательной теории о всеобщем мировая философия получает лишь у Гегеля, базирующего свою систему, в частности на своеобразном сочетании платонизма и аристотелизма. А характер науки о всеобщем мировая философия приобретает только в системе Маркса и Энгельса, сумевших объединить французский метафизический, механистический материализм и классическую немецкую идеалистическую диалектику, соответственно, преодолев их односторонности.

Собственно говоря, заключительный вывод несколько не противоречит концепции Е. Ф. Солопова, а лишь несколько корректирует анализ философии Античности, в очередной раз показывая, что чисто на его основе



невозможно считать философию наукой (или преднаукой), а также рассматривать в качестве ее предмета только всеобщее.

Исходя из сказанного выше, соглашаясь с Е. Ф. Солоповым в том, что “философия имеет отношение ко всему, но взятому вместе как одно целое, как одно единственное бытие, внутренне многообразное и изменчивое” [Солопов Е. Ф., 2013, с. 5, 29], мы бы не рискнули выдвинуть подобный тезис в качестве обобщения античной философии. Античная философия потому и считается классической, что имеет непреходящий характер вплоть до сегодняшнего дня, а из её недр черпают идеи и аргументы чуть ли не все направления философской мысли, включая самые современные, кичащиеся своей оригинальностью и самобытностью.

Точно также, рассуждая о диалектической логике как о философской методологии, во избежание недоразумений, целесообразно соотнестись с напоминанием, сделанным самим Солоповым: “Уместно напомнить здесь и то, что в методе, теорией которого должна выступать диалектическая логика, резюмируется вся философия, о чём говорил Гегель и с чем соглашался К. Маркс” [там же, с. 28]. Итак, речь должна идти не о всей философии вообще, а в основном о диалектической теории, методом которой выступает диалектическая логика, резюмирующая всю философию. По всей видимости, в данной фразе мы имеем дело с применением диалектического метода исторического и логического к самой философской традиции, причём явно только к западной или европейской.

Хотя, если говорить не о западной (античной), а о восточной (древней индийской и древней китайской) философии, то приведенную цитату из книги “Сущность философии”, похоже, следует понимать почти буквально, без каких-либо смягчений или ограничений. Попробуем аргументировать данную позицию с помощью краткого сравнительного анализа древневосточных философско-религиозных концепций.

Сравним несколько древних восточных философских конструкций, подав их в обобщенных и отредактированных вариантах.

Первый вариант – индийский. В древнеиндийских Ведах и Упанишадах формулируется взаимосвязь трех мировых сущностей: Брахман-Атман-Пуруша. Брахман – квинтэссенция, сущность бытия, дающая миру закон – Риту. Атман – мировая душа, сообщающая миру жизнь через дыхание – Прану и в виде малых душ-частиц (атманов) обеспечивая всеобщую одушевленность. Пуруша – существо космических, вселенских масштабов, приносящее себя в жертву: через свое расчленение создающее мир из комбинаций вселенских, космических первоэлементов: огня, воды, земли, воздуха. Из тела Пуруши произошло всё, начиная от звезд, Солнца, Луны и заканчивая птицами, зверями, людьми. Всё живое (одушевленное) находится в постоянном круговороте инкарнаций-перерождений (колесо дхарм или мир страданий). Прекратить страдания можно лишь одним путем - на основе праведной жизни вознестись к самой высокой инкарнации, на уровне которой постигается Рита, Брахман, а маленький атман узнает в себе Атман. Человек осознает себя микрокосмосом, достигая состояния Нирваны. Но праведная жизнь - лишь основа, необходимый исходный пункт вознесения. Само вознесение в Нирвану может быть осуществлено только через механизм завершенной и совершенной психофизической тренировки.

Второй вариант – китайский (точнее, даосский). В древнекитайских трактатах «И-цзин (Чжоу-и)», «Дао-дэ цзин», «Чжуан-цзы» формируются мировоззренческие представления о двух мировых сущностях: Дао и дэ. Дао – Великая Пустота и Великий Предел, Мировой закон, небытие и начало – начал, не имеющее каких-либо конкретных, выразимых словами определений. Дэ есть воплощенное Дао в мире бытия или Единое. Единое мира распространяет себя через многообразие своих мельчайших частиц – ци (энергетическое проявление дэ), через гармонию, через диалектическое равновесие двух начал Инь-Ян и пяти первоэлементов Усин (земля, вода, огонь, металл, дерево), находящихся в состоянии постоянного круговорота. Это есть физическое проявление дэ. Уподобиться Дао и дэ слиться с Единым можно лишь через постижение состояния и принципа Увей (недеяния,

недеяния – через – деяние, победоносного недеяния), иными словами, следуя естественности, естественному закону всеобщего физического круговорота и энергетических превращений. Для этого следует довести до совершенства владение некой психофизической технологией или предельно освоить разновидность психофизической тренировки.

Третий вариант также китайский. Идеологическая социо-этико-политическая конструкция трактата, приписываемого Кун-Фу-цзы (Конфуцию), «Лунь-юй» или «Слова и высказывания» провозглашает, что мировой закон Дао воплощен как Гармония и далее как социальный порядок в Срединном государстве (Китае), точнее, в его столице – месте пребывания императора, еще точнее, воплощен в деяниях совершенномудрого императора – просвещенного отца своего народа. Волю императора постигли и добровольно исполняют его чиновники – благородные мужи, приобщенные к ценностям культуры и цивилизации. Последние воспитывают всех остальных людей, управляя ими на основе ритуала, принципов человеколюбия, справедливости (равного или пропорционального воздаяния). Чиновник-конфуцианец сурово воспитывает, прежде всего, самого себя, ежедневно подвергаясь психофизической тренировке посредством волевого усилия и рациональной, направленной в глубину личности своего «Я» созерцательной рефлексии.

И, наконец, четвертый вариант – индокитайский или чань (дзэн) – буддийский. В чань-буддийских учениях (например, в трактате «Чжан Чжень-Цзы») предполагается, что человек может жить, существовать в двух состояниях: сансарическом и нирваническом. Первое знаменует собой вариант загрязненного или искаженного, затуманенного сознания, влекущего неизбежную цепь страданий. Второе связывается с просветленным сознанием и истинным видением сути мироздания, избавляющим от страданий и приближающим к буддо-подобию. Достичь просветления возможно лишь через совершенную психофизическую тренировку в форме медитации («чань», «чань-на», что в переводе и означает - «медитация»).

Современная философия спорта, хотелось бы добавить в заключение приведенного выше фрагментарного анализа, к сожалению, за исключением своей восточно-европейской (в основном российской модели) в большей степени тяготеет отнюдь не к диалектико-материалистической научно-философской традиции, а к субъективно-идеалистической, иррационалистической, метафизической философии Запада, по части диалектического видения отстающей даже от древневосточной философии. Вряд ли такую ситуацию можно быстро исправить, но противопоставить ей диалектико-материалистическое исследование философской сущности спорта можно и нужно.

Вернёмся к логике изложения материала в книге Е. Ф. Солопова. “Судьба философии как мировоззренческой науки сложная, противоречивая, – пишет философ. – Она кровно связана со всеми перипетиями общественной жизни. Поэтому, она подчиняется в своем развитии не столько собственной научно-теоретической сущности, сколько внешним обстоятельствам. Но в перспективе развития она неизбежно должна становиться всё в большей мере научной не только по форме изложения своего содержания, по способу обсуждения своих проблем, но и по своему основному содержанию” [Солопов Е. Ф., 2013, с. 4]. Ту же самую мысль мы находим и на странице 17, но с апелляцией к добросовестному анализу “логики и истории взаимосвязи философии с научно-теоретическим знанием, наукой в целом” [там же, с. 17].

У нас нет никаких возражений на этот счёт. Зато, есть сомнения в том, что научное становление философии вообще и философии спорта, в частности, произойдёт в ближайшей или даже в не столь отдаленной перспективе. Пока что мы наблюдаем обратную тенденцию. Представляется, что по результатам аналитического обзора основных направлений развития современной зарубежной философии спорта, последний тезис не будет выглядеть голословным.

## **5.2. Анализ «Сущности философии» как методология исследования сущности спорта**

Однако достаточно сомнений. Приступим к непосредственному использованию анализа сущности философии для исследования философской сущности спорта.

Итак, исходным тезисом для нас выступает следующее утверждение: “Философия характеризуется в книге как всеобщая и непосредственно мировоззренческая наука, которая с самого своего возникновения представляет органическую часть научно-теоретического знания. Теоретическое научное знание возникло вместе с философией [Солопов Е. Ф., 2013, с. 4].

Для научной философии, по мнению автора “Сущности философии” и автора данного исследования, основополагающей теорией и методологией выступает, соответственно, материалистическая диалектика. “Диалектическое же, конкретно – разумное понимание всеобщего отражает тождество явлений в неразрывной связи с их различием” [там же, с. 25]. Таким образом, предметом научной философии спорта служит диалектико-материалистический анализ того, как всеобщее и мышление о всеобщем проявляют себя в спортивной сфере общественной жизни (с точки зрения широкой трактовки спорта). Еще раз отметим, что узкий подход к идентификации спорта предполагает рассматривать его как агонально-спортивную олимпийско-колизеальную традицию, а широкая трактовка соотносит спорт с целой сферой спорта в единстве её специфических телесно-двигательных психофизических практик, их конкретно-исторического социального оформления и познавательно-мировоззренческого отражения.

“Всеобщее необходимо понимать диалектически конкретно именно как охватывающее всё мировое целое, включающее в себя бесконечное многообразие всего существующего. Все законы и категории диалектики

непосредственно характеризуют именно такое всеобщее, именно мир в целом. Это значит, что в каждом отдельном явлении действие этих законов и категорий обнаруживается философской мыслью лишь в том случае, если эти явления рассматриваются не разрозненно, а буквально с учётом их всеобщих взаимосвязей...” [там же, с. 29].

Соответственно, научно-философски спорт надлежит рассматривать как частное, отдельное поле преломления законов социального всеобщего в их конкретно-историческом выражении. Но для этого и сам спорт необходимо представить в качестве многообразно расчленённого внутри себя сложного образования, объединяющего разнообразные, но принадлежащие одной системной целостности конкретно-исторические модели или стратегические схемы. Иначе представление о спорте будет абстрактно-всеобщим, а не конкретно-всеобщим, следовательно, иначе оно не будет диалектико-материалистическим.

Как системно-организованная социально-производственная сфера, современный спорт имеет целый ряд стратегических схем (моделей): экономических (производственная и потребительская), политических (военные и мирные), социальных (этническая, классовая, национальная, интернациональная или глобалистическая).

Что может дать нам анализ указанных выше стратегических схем (моделей) существования и развития спорта как социально-производственной сферы (сферы специфического производства, распределения, обмена и потребления) определенных социально значимых продуктов – ценностей? Как будто специально отвечая на поставленный вопрос, Е. Ф. Солопов пишет, что “философское знание должно быть направлено на всё более глубокое познание человеческого общества. А это, в свою очередь, – продолжает он, – означает необходимость всё более глубокого познания как общества в целом, так и его отдельных человеческих индивидуумов – личностей с их сознанием и мышлением” [Солопов Е. Ф., 2013, с. 5]. Соответственно, перед научной философией спорта встают две очень

непростые задачи:

- исследовать то, чем спорт по сути, а не на поверхности социальной жизни является для общества, причём не сиюминутно, а перспективно;

- исследовать то, что спорт на самом деле даёт человеку, а что реально у него забирает в акте неизбежного обмена. Лишь непредвзятое осознание самого факта подобного обмена способно осветить поиски верного ответа на вопрос о философской сущности образа человека спорта. Причём, возможно, совсем необязательно, что человеком спорта является сам спортсмен!

Очевидно, следует согласиться, что выяснение указанных вопросов диалектически можно будет использовать в качестве приговора всему конкретно-историческому обществу, в котором развивается современный спорт. С точки зрения формальной логики, это утверждение не совсем верное, иначе говоря, верное лишь наполовину. Истинность частного еще не доказывает истинность общего, но, зато, с другой стороны, доказательство ложности частного (по правилу логического квадрата) выступает вполне достаточным основанием для вывода о ложности общего. Это – формально-логически. А диалектически, с позиций научной философии, стратегический вывод о назначении и роли спорта при высокой степени его социальной репрезентативности, можно использовать для заключения об обществе в целом, в обе стороны, в обоих направлениях движения, следования истины.

Представляется законным и правильным применительно к указанным обстоятельствам руководствоваться идеями Гегеля о том, что философия “совершенно тождественна со своей эпохой”, “отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность” [Гегель. Собр. соч. Т. IX, 1932, с. 55, 47]. Также следует руководствоваться утверждением Маркса по поводу того, что “всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени” [Маркс К., Соч. Т. 1, с. 105]. Разница между нами и Солоповым, который начинает свою “Сущность философии” с этих цитат, состоит в том, что мы видим в них методологическое основание для философского анализа в том числе и

сущности спорта как онтологического, точнее, реально существующего социокультурного объекта, полагая, что в нём осуществляется принцип единства объективной и субъективной диалектики.

Первая из позиционируемых выше задач научной философии спорта предполагает, во-первых, необходимость краткого рассмотрения логики истории спортивно-агональной традиции, вплоть до формирования современной сферы спорта, во-вторых, известное соотнесение современной сферы спорта с современной же социальной системой в целом.

Проблема соотнесения современной сферы спорта с современной социальной системой частично проясняется уже в ходе логико-исторического анализа. Но не до конца. Окончательную ясность в данном вопросе, на наш взгляд, способен дать социально-философский анализ, включающий политический и религиозный аспекты. Почему именно эти аспекты?

Нет никаких сомнений, что, воссоздаваясь в XIX веке, спорт, а за ним и олимпийское движение неуклонно адаптируются к капиталистическому способу производства, становясь подсистемной частью формируемой на его основе социальной системы. С конца XX века указанный процесс капитализации современного спорта на неопределенный период становится фактически безальтернативным. Что это означает для самого спорта? Прежде всего, это означает кардинальную смену его официальной мировоззренческой ориентации. Нет, формально как бы ничего не меняется: гуманизм, по-прежнему, позиционируется как необходимое основание спорта. Вот только гуманизм уже принципиально иной, не конкретный, а абстрактный [см. Кормазева И. Б., Передельский А. А., 2010]. Абстрактный гуманизм уже, в основном, не выступает методологией, руководством в осуществлении спортивной деятельности, управлении процессом спортивного производства, главной целью которого должен бы являться человек, его здоровье, благополучие. Конкретный человек не просто «уходит на второй план». Он подменяется абстрактным Человеком, божественным символом некой социально-разумной сущности. На жертвенный алтарь этой



сущности приносятся сотни жизней, тысячи сломанных судеб спортсменов и тренеров, то есть конкретных людей, «во имя которых» и «на благо которых» якобы существует и развивается спорт. Чтобы удостовериться в том, что гуманизм не просто превращается в пустой звук, в пустую декларацию, а служит идеологическим туманом, надежно прикрывающим реальную и широко распространенную антигуманность, античеловечность, так называемого, большого спорта можно привести тысячи конкретных и неопровержимых фактов. Эти факты связаны со статистикой летальных исходов во время спортивных соревнований, с высоким процентом численности спортсменов, потерявших свое психофизическое здоровье за время осуществления спортивной карьеры. Частным случаем печальной статистики последней группы фактов выступает минимальный процент спортсменов, переходящих в большой спорт из детско-юношеского спорта в связи с крайней степенью изношенности травмированного организма и истощения психики. Не менее печальную статистику отражает процент бывших выдающихся спортсменов, не сумевших нормально социально адаптироваться, устроиться в жизни после окончания спортивной карьеры. Здесь приходится говорить как о большом количестве «молодых пенсионеров спорта» со сломанными судьбами, так и о нередких случаях тюремного заключения бывших и действующих спортсменов по причине их повышенной возбудимости, агрессивности, индифферентности к своему и чужому насилию в условиях обычной общественной жизни.

В истории цивилизации реально-целевое «оборачивание» гуманизма – случай далеко не единственный, не исключение, а очередное подтверждение правила, согласно которому социально-гуманитарные прогрессивные идеи, концепции, теории, приспособляясь к социальной системе, совершают полный цикл превращений (фактически извращений), состоящий из нескольких фаз.

По сути дела, философские основания всей науки за несколько веков развития буржуазного общества претерпели подобный цикл превращений,

«оборачивания», эволюционировав от главенствующей ориентации на объективное знание – до социального конформизма как руководящего принципа фундаментальной прагматической зависимости научных разработок от социального заказа властимущей элиты.

Такова подноготная, реальный механизм идейной эволюции буржуазной науки и буржуазного философского мировоззрения, который обобщенно, но очень точно раскрывается в привлеченной Е. Ф. Солопова цитате о том, что добившаяся господства буржуазия «превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной прямой, черствой» [Маркс К., Энгельс Ф., Собр. соч. Т. 4, с. 426].

Вот только у нас есть большие сомнения в том, что буржуазное «оборачивание» социальной политики и прочее произошло лишь в XIX веке, когда капиталистический мир вступил в полосу кризисного развития. Проведенный анализ показывает, что буржуазная философия уже изначально была беспринципной, ориентированной на крайний индивидуализм и эгоизм. Поэтому, когда Е. Ф. Солопов совершенно справедливо отмечает, что «современное буржуазное общество исчерпало свои гуманистические возможности» [Солопов Е. Ф., 2013, с. 10], у нас возникает закономерный вопрос о том, в какой, собственно, степени и полноте оно их реально имело. Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходим обобщающий экскурс по истории и философии гуманизма.

Но даже по итогам такого экскурса перед нами так и останется открытым вопрос: «Выродился ли гуманизм благодаря его исторической и, соответственно, идеологической адаптации к условиям развитого капиталистического общества или потенциальная возможность и готовность к подобному вырождению в чистую абстракцию была заложена в гуманизме изначально, со времен его католического рождения?»

Косвенно на данный вопрос Е. Ф. Солопов отвечает упоминанием о тех великих мыслителях, которые видели и описывали «неискоренимые пороки капитализма, несовместимость его с дальнейшим духовно-нравственным процессом человечества» [Солопов Е. Ф., 2013, с. 8]. Мы не намерены спорить с ним по поводу того, что «в иррационалистическом же духе в том же XIX веке резче и откровенней всех безнравственность буржуазного мира отразил Ницше в мифе о сверхчеловеке» [там же]. Нас в ссылке на творчество Ницше интересует в большей степени два момента, которые упоминает и Солопов:

- возведение безнравственности «в ранг узаконенной морали господствующей избранной элиты «сверхчеловеков» [там же];
- апокалиптические настроения Ницше по поводу европейской культуры [там же, с. 9].

Догадка Ницше о движении европейской культуры к катастрофе, во-первых, очень точно отражает объективную диалектику общественного развития, во-вторых, как нельзя лучше отражает буржуазную трансформацию спорта и выступает действительным аспектом философских оснований современного спорта. Для нас просто неценима трактовка творчества Ницше, данная Солоповым в следующей цитате: «Жизнь бессмысленна и чтобы выжить, нужны иллюзии и самообман, который для слабых служит утешением, а для сильных – средством утверждения своей воли и власти... Ложь играет в мифологии Ницше роль и принципа мира, и принципа жизни, и принципа познания» [Солопов Е. Ф., 2013, с. 9]. А что, если на одну минуту предположить, что сфера спорта специально (хотя, возможно, и не до конца осознанно) создается как опредмеченная сфера реальной квазижизни иллюзий и самообмана, как объективная область возведенной в абсолют социальной лжи, настолько правдоподобной, что огромное большинство населения планеты расценивают эту ложь как чистую и незамутненную правду?

Обратим внимание на сходство между мифом о связи спорта и

здоровья и мифом о равенстве возможностей и прав на обретение богатства. Разве не видна сущностная связь, родовое единство этих мифов и этих явлений? Разве указанные мифы выступают просто плодом чьих-то философских абстрактных рассуждений? И снова мы находим методологический ответ у Е. Ф. Солопова. «На самом же деле подобные сочинения не являются плодом только «свободного творчества свободных» авторов, а служат отражением индивидуалистических общественных отношений, зачастую выступают выражением определенной общественной и государственной установки» [там же, с. 19-20].

В спорте очень успешно реализуется генеральная идеологическая установка современного буржуазного (или, как сегодня модно говорить, технократического) государства, посвященная атомизации общества, реабилитации правящего политического кабинета. Как? Да очень просто. Солопов пишет, что «современное, так называемое, либеральное общество, вернее, представляющее его государство, чтобы снять с себя ответственность за общие условия жизни большинства населения и чтобы ослабить силы недовольного народа, целенаправленно внушает людям мысль, что качество жизни каждого человека зависит только от него самого, что это вполне естественно для свободных людей – своего рода атомов, независимых друг от друга» [там же, с. 19]. А еще людей можно эффективно отвлечь от их насущных проблем, надежно переключив их внимание и интерес в иную, скажем, религиозную или спортивную плоскость, даже предоставив им там возможность определенного социального комфорта и реванша. Механизм переключения очень прост: если не знаешь как и чем жить, то иди в церковь или на стадион, там ищи то, чего лишен в реальной повседневной жизни. И люди в огромном большинстве идут на стадион, воспринимая его как Храм и даже не отдавая себе в этом отчет.

В этом смысле крайне интересным может быть анализ истории и сущности движения спортивных фанатов, с которыми до сих пор не может (или не хочет) справиться официальная власть, не понимающая религиозно-

мифологической сущности указанного явления.

В свете выше сказанного обращает на себя внимание приведенная Е. Ф. Солоповым мысль А. С. Шушарина, посвященная отражению тенденции утраты «всякого и онтологического» статуса философии, «религиозность – все более широкое распространение религиозных трактовок в философском – постижении мира, сдачу позиций рационального, светского, собственно научного познания мира» [Солопов Е. Ф., 2013, с. 21]. Возникает вопрос о том, насколько этот же феномен с одной стороны, постепенной утраты научно-философского, светского мировоззренческого видения, с другой – роста религиозно-мифологического элемента характерен для современного спортивного процесса и отражающей его спортивной науки.

Солопов находит у Г. Г. Майорова идею выделения, наряду с платоновским (софийным) и аристотелевским (эпистемологическим или научным), еще и технематического (игрового) подхода к развитию философии. Последний подход, по Майорову, в своей софистической основе создал высокую технику произвольного оперирования понятиями безотносительно к истине [Майоров Г. Г., 2012]. «К сожалению, - полагает Солопов, - как раз такой подход наиболее характерен для современной философии, пустой по содержанию» [Солопов Е. Ф., 2013, с. 13].

Со своей стороны считаем целесообразным рассматривать и критиковать с диалектико-материалистических позиций похожий на технематический (игровой) подход, содержащийся в книге Йохана Хейзинги «Человек играющий».

Итак, в современной философии, по мнению Е. Ф. Солопова, проявились и переплелись две тенденции:

- роста религиозно-мифологического элемента при утрате научно-философского, светского начала;
- развития философии по технематическому (игровому), близкому к софистическому и бессодержательному пути.

Чтобы понять, насколько полно указанные тенденции представлены в

современной философии спорта, достаточно обратиться к анализу того, как сама себя позиционирует в этом смысле западноевропейская и американская философская мысль в трудах таких авторов, как Г. Ленк, У. Морган, К. Мэйер, Ж. Лакан, К. Лэш, Т. Алкемайер, К. Айзенберг, Э. Норберт и др.

В подобном анализе сразу обращает на себя внимание практически полное отсутствие диалектико-материалистической теории и методологии, которую мы (вслед за Солоповым) идентифицировали в качестве сущностного ядра, парадигмы, дисциплинарной матрицы научной философии спорта. Возникает такое впечатление, что современная западная философия спорта в большей степени тяготеет не к науке, а к религиозно-мифологическому мировоззрению, которое Е. Ф. Солопов и еще целый ряд отечественных философов однозначно относят к дофилософским и дотеоретическим мировоззренческим формам. Так в чем же дело? Что является основной причиной, по которой современную западную философию спорта, а подчас и наших авторов, представителей восточно-европейской философии спорта приходится критиковать за отсутствие или недостаток диалектико-материалистического мировоззрения? Может быть дело в недостаточной методологичности научной философии применительно к такому объекту, как спорт? Кстати, именно это пытается доказать в своей статье «Сова Минервы и Аполлон или Два способа философского осмысления спорта» М. М. Ибрагимов, ратуя за союз диалектики с герменевтикой [см. Ибрагимов М. М., 2011, с. 94-100].

Как нам представляется, проблема состоит вовсе не в несостоятельности диалектико-материалистической философии, а в определенном нежелании ее использования и попытках ее фальсификации, представленной в виде «обогащения» за счет других философских направлений, например, герменевтики, пост - или неомодернизма.

Но если дело не в научно-философской теории и методологии, тогда, может быть, сам спорт, его социокультурная природа выступает основной причиной «отторжения» научной философии и ориентации на религиозно-

мифологическое мировоззренческое оформление? Попробуем разобраться с последним вопросом путем аналитического соотнесения различных мировоззренческих форм с позиции логики их исторической преемственности.

### **5.3. Философские и религиозно-мифологические аспекты социокультурной программы спорта**

Рассматривая проблематику первоначального исторического взаимоотношения мифологического, религиозного, философского и научного мировоззрения, Е. Ф. Солопов приводит мысли и цитирует фрагменты из работ Спиркина А. Г., Лосева А. Ф., Кессиди Ф. Х., Зайцева А. И., Шинкарук В. И., Мириманова В. Б., Митрохина Л. Н., а также ссылается на произведения К. Маркса и Ф. Энгельса, И. Канта, Л. Фейербаха. Спору нет – очень солидный подбор источников, да и логика изложения материала никаких возражений не вызывает, если бы не одно, но существенное замечание, даже скорее уточнение. Применение диалектического метода исторического и логического не должно допускать логических искажений исторического процесса, а комбинаторика приведенных в качестве аргументов цитат, к сожалению, допускает возможность таких искажений.

Прежде всего, искажения истории в угоду стройности философско-логических конструкций содержатся у Канта, Фейербаха и Маркса. Их философская абстракция построена на анализе какого-либо системообразующего фактора религиозного мировоззрения и отвлекается от конкретных исторических этапов формирования данного фактора. Речь идет о том, что религия у всех указанных философов выступает как богостроительная конструкция, а это далеко не так. Бог – это венец, абсолют сверхъестественного, появляющийся на относительно высокой стадии развития религии, которого еще нет в ранне религиозных верованиях и примитивных религиозных культах. Да и боги племенных и национальных

религий сильно различаются, прежде всего тем, что они не все и не всегда антропоморфны и, главное, практически никогда не выступают в качестве универсального абсолюта всеилия, всеблагости, всевидения. Это присуще лишь божествам мировых религий, хотя, напомним, основные выводы делаются на анализе одного христианства, что также не совсем правомерно. Видным позитивным исключением в указанном контексте является работа Энгельса “Происхождение семьи, частной собственности и государства”. Но она одна не может противостоять абсолютизации высших философских абстракций, в результате которых мы имеем рассуждение об упрощённом взаимоотношении, о схематизированной преемственности различных мировоззренческих форм, чреватые колоссальными историческими смещениями и подтасовками. Ранне религиозные верования и примитивные культы не берутся в расчёт вообще. О процессах, свойственных родовому обществу, почему-то говорится применительно к эпохе военной демократии, даже еще позже, к эпохе древневосточных деспотий и полисных государственных образований, когда данные процессы в общем и целом уже не определяли ни историческую стратегию, ни историческую логику.

Итак, по мере возможного, мы будем корректировать логические искажения истории, связанные:

- с экстраполяцией представлений развитых религиозных форм на неразвитые и тем самым с неоправданно абсолютизаторскими оценками последних;
- а также с попытками увидеть относительно зрелые социальные процессы и тенденции становления научного и философского мировоззрения в ту эпоху, где им еще не было места или, наоборот, с готовностью лишь начать реконструировать из мифологии религиозную мифологию и религиозное искусство в тот исторический период, когда эти реконструкции уже были заведомо закончены.

Когда Солопов цитирует рассуждения Спиркина о том, что «Обратившись, например, к Гомеру, мы убедимся, почти все поступки людей



и вообще все сколько-нибудь значимые события жизни объясняются там волей Богов», целесообразно согласиться с этим утверждением. Можно согласиться также с тем, что «Это не простое выражение скромности, а убеждение в присущности функции орудийности». Но принципиально нельзя согласиться с выводом, будто «Иллюзорная форма самосознания, каковой является мифология и религия, резко тормозила развитие самосознания личности» [см. Спиркин А. Г., 1972, с. 166]. В гомеровской Греции, во-первых, уже давно сложилась религиозная мифология (а не примитивная дорелигиозная мифология) и, во-вторых, именно благодаря ей древние греки особенно продуктивно формировали личностное религиозно-политическое народно-национальное самосознание задолго до первых зачатков научно-теоретического, философского знания.

К ахейцам и троянцам гомеровского эпоса с их полисной (государственной) демократией, элементами уже достаточно развитой культуры и классического рабства, как-то не очень удобно применять понятие «первобытный человек», а именно это непроизвольно происходит у Солопова, когда за указанной цитатой Спиркина следуют выкладки из «Мифологии» Лосева по поводу убеждений «первобытного нерасчлененного стихийного коллективизма» человека родового общества.

Хотя для нас чрезвычайно интересна следующая идея Солопова: «Олицетворение могущественных сил природы в образе всесильных и причастных ко всему богов выступало чувственно-конкретной формой обобщения того убеждения первобытного человека, что в каждом своей действии он выступает не просто сам по себе, а именно как орудие выполнения воли своего родового коллектива» [Солопов Е. Ф., 2013, с. 51]. Не менее значимой для нас выступает цитируемая идея Лосева: «Первобытный нерасчлененный коллективизм приводит к тому, что каждый член коллектива мыслит себя носителем всех жизненных возможностей коллектива. Он осознает себя всегда наполненным теми стихиями жизни, общественной и природной, которая его окружает. Поэтому он убежден, что

... каждый человек и каждый предмет могут совершать любые акты, далеко выходящие за пределы физических возможностей отдельного человека и отдельного предмета» [Лосев А. Ф., Т.3, 1964, с. 458].

Итак, социально-историческая эпоха древнего спорта (агонально-спортивной традиции) характеризуется наличием четко выраженного личностного осознания посреднической религиозно-политической функциональности, орудийности человека как гражданина полиса, представителя конкретного родоплеменного сообщества и любимца богов. Эта черта самосознания древнего спортсмена позволяла ему совершать деяния, выходящие далеко за пределы физических и психических возможностей даже просто хорошо тренированного, сильного, смелого, волевого человека. Спортсмен изначально ощущал, чувственно-конкретно обобщал в себе статус отдельного выразителя родного ему религиозно-политического социального всеобщего (рода, племени, народа, полиса, государства). Подчеркнем, родоплеменные социальные структуры сосуществовали с достаточно развитыми религиозно-политическими структурами в древности. Они и по сей день сосуществуют с церковью и государством во многих современных странах.

Не совсем нам понятна мысль Солопова, выраженная в цитате о том, что «Абсолютная зависимость человека от рода и природы оборачивалась в мифе абсолютным произволом богов. Поскольку же первобытный человек (опять – «первобытный» - А. П.) рассматривал себя орудием выполнения воли богов, он переносил на себя их неограниченные силы и возможности. Поэтому в мифе человек допускал абсолютный произвол не только богов, но и самого себя. Реальной зависимости от мира первобытный человек противопоставлял свое мифологическое всесилие» [Солопов Е. Ф., 2013, с. 52].

Начнем с того, что эта цитата – просто кладезь интереснейших для нас идей. Вообще-то, следует путем пристрастного анализа, скажем, греческой мифологии проверить утверждение насчет содержащейся там степени

абсолютности «зависимости», «произвола», «неограниченности сил», «мифологического всеилия» древнего человека. Еще раз подчеркнем разницу между древним и первобытным человеком, которая может означать даже не одно и не два тысячелетия исторического смещения, искажения. Далее, если исходить из указанной абсолютизации, то совершенно не понятно откуда и как в древнем спорте, во всех его версиях, возникает жесткий спортивный Регламент, ограничения. При подобной установке будет непонятным и то, что такой Регламент есть вынужденная компромиссная мера, рожденная противоречием между представлением о религиозно-мифологическом всеилии и реальной психофизической чувственно-эмпирической ограниченностью спортсменов?

В ходе анализа античной мифологии мы не наблюдаем, прежде всего, абсолютной зависимости человека ни от рода, ни от природы. Зависимость есть, и весьма существенная, но никак не абсолютная, характеризуемая множеством ограничений божественного произвола.

Во-первых, в античной религиозной мифологии четко просматривается уже не родовое устройство, а социальные отношения, свойственные эпохе военной демократии и ранним формам рабовладения. Зевс – первый среди олимпийских богов – типичный военный вождь, выдвинувшийся в войне с титанами и разделивший власть и сферы влияния с Посейдоном и Аидом. Боги убивают, прелюбодействуют, лишают пищи, что принципиально противоречит трем моральным табу – запретам первобытного общества: запрету на убийство родовича, запрету на вступление в половую связь с родовичем, запрету на явное неравенство или отказ в распределении воды и пищи среди членов рода. Война становится даже уже не промыслом, а обычным делом, смыслом существования, например, таких богов, как Афина и Арес. Боги обрекают друг друга, героев и людей на долгие и мучительные годы рабства (как в случае с Гераклом). Царство Аида – подземное царство душ умерших вообще напоминает рабские каменоломни (миф о Сизифе). Даже боги рискуют быть проданными

в рабство простыми смертными (миф о Дионисе и тирренских морских разбойниках). В греческих мифах описано процветание ремесел (миф о Гефесте), торговли и даже воровства (мифы о Гермесе).

Во-вторых, природа как таковая в древнегреческих мифах практически не присутствует: явления и силы природы, представители растительного и животного царства одушевляются, более того, обожествляются. Мир полон нимфами, дриадами, иными существами, которые испытывают метаморфозы, превращения (мифы о Дафне, Актеоне, Арахне, Нарциссе, Кипарисе). Здесь прослеживается сильное влияние анимистических и тотемистических верований.

Абсолютной неизбежностью наделяется только неумолимая Судьба, но и ее всевластие подчас стараются обмануть или героически изменить, предвосхищая и изменяя неизбежное в узловых точках (миф о рождении Афины из головы Зевса).

Да, действительно в греческой мифологии на долю человека выпадала служба орудийного характера: он был игрушкой и орудием в руках и замыслах враждующих между собой, коварных, хитрых, злопамятных богов. Но описываются случаи, в том числе, и самоволия, гордости, несгибаемости людей и, особенно, героев, их активного протеста против воли, решения, произвола богов (мифы о Геракле, Прометее, Арахне, соревновавшейся с Афиной, Оте и Эфиальте, пленивших бога войны Ареса, Асклепии, исцелявшим даже мертвых, прочее).

Да, действительно в греческой мифологии человек в отдельных случаях в качестве дара или для исполнения конкретного поручения богов получал магические силы, но они - эти силы – никогда не были неограниченными. Если же люди, герои или титаны превышали данные им богами полномочия, по глупости, жалости, доброте или из-за гордыни начинали мнить себя равными богам, то их ждала и страшная расправа и гибель (мифы о Фаэтоне, Дедале и Икаре, слепом Финее, прикованном Прометее, Одиссее).

В греческих мифах и всеилие и бессилие регулировались,

регламентировались понятием справедливости, основанном на представлении о мере, в свою очередь, базировавшемся на определенном понимании закона и порядка, установленных Зевсом, которые никому (ни богам, ни людям) не разрешено было нарушать. Нарушение установленного закона и принятого порядка в мифологии древних греков отражало глобальный политический переворот, смену власти и, собственно, миропорядка (миф о восстании олимпийских богов против Крона и титанов).

Наконец, реальной зависимости от мира древние греки противопоставляли не только свое мифологическое всецелие. Они реально тренировали себя, чтобы в войне, в ремесле, в спорте добиться богоподобия, стать достойными слугами и проводниками воли, вестниками силы представляемых ими богов. При этом они сохраняли приличествующую смертным, лишенным дара бессмертия и магии, скромность.

Заметим, в древности олимпийские чемпионы назывались не так как сегодня, не олимпийцами (богами), а олимпиониками. Так что современные спортсмены в гораздо большей мере подвержены гордыне в основном мифологического характера, раз в современной мифологии и практике прозываются олимпийцами.

В свете сказанного, нам крайне важно рассмотреть религиозно-мифологическое отражение древнего спорта в древнегреческих мифах и героическом эпосе.

Основным принципом, отделившим в древнем мире спортивную деятельность от любой другой, был принцип соревновательности, по мифологии, присущий поведению бессмертных богов. Олимпийские боги постоянно соревнуются между собой, соперничают в игре, довольно жесткой игре, где гибнут не только люди и герои, но и сами боги. И все-таки для богов вечная жизнь — это постоянное соревнование по определенным (правда, постоянно нарушаемым) правилам. Зевс соревнуется со своей женой Герой, Арес — со своей сестрой Афиной Палладой. В соревнование с богами вступают люди, герои, другие существа: богов невозможно убить, но можно

попробовать победить в ходе соревнования. Так, Арахна соревнуется с Афиной в искусстве ткать ткани, сатир Марсий состязается с Апполоном в музыкальной игре (флейта против кифары). Соревнования боги допускают лишь среди равных, иначе их гнев страшен: Арахна превращается в паука, с живого Марсия сдирается кожа. Тем самым олимпийские боги жестоко наказывают за посягательство на их спортивные привилегии. Вступают в борьбу и кулачный бой без оружия также герои-полубоги (Геракл против Антея - сына Посейдона и Геи, Полидевк – сын Зевса против царя бебриков Алинка).

Только герой Геракл (сын Зевса) и герой Тесей (сын Посейдона) не побоялись эстафету соревнования передать людям, основав различные агоны – священные игры и оставив их как ритуал празднично-зрелищного коллективного жертвоприношения богам.

Устраивались игры-состязания и в честь павших героев. Так Ахилл после похорон Патрокла устроил в честь умершего погребальные игры, в которые входили соревнования на колесницах, кулачный бой, борьба, бег, бой в вооружении, метание тяжелого диска, стрельба из лука, метание копья. Соревнование останавливали и спортсменам присуждали равную награду, если появлялась опасность того, что противники смогут сразить друг друга насмерть.

Наконец, спортивные состязания устраивались в виде брачных игр между женихами – претендентами, например, на право стать мужем Пенелопы. Но и тогда соревнования случались по наущению богов (в данном случае Афины), насылавших на людей гордыню и безумие. Только безумие позволило женихам Пенелопы взять в руки лук героя Одиссея, так и не сумевшим его согнуть и набросить тетиву. Не говоря уже о том, чтобы стрела пролетела через двенадцать колец. Это оказалось под силу лишь герою Одиссею, убившему всех женихов, покусившихся на царский жребий, дающий силу и власть. Заметим, что Сила и Власть это мифические великаны – слуги Зевса, заставившие Гефеста сковать своего друга титана Прометея.

Итак, в древнегреческих религиозно-мифологических источниках – трудах Гесиода, Овидия и, особенно, Гомера уже были отражены основы древнего спорта, неразрывно связывавшие его с религиозно-политической жизнью и религиозными ритуалами греков.

Не менее связанным с религиозно-политической ритуальной практикой древних греков выглядит и религиозно-мифологизированное искусство. Мало того, что в мифах, касающихся искусства четко прослеживаются элементы фетишизма и магии (золотая кифара Аполлона, изобретенная Афиной тростниковая флейта, свирель Пана, магия песенного дара Орфея – сына речного бога Эгра и музы Каллиопы, способная зачаровать даже брошенный в него камень). Мало того, что в мифах о Гефесте и его искусстве ковать отразился религиозный культ огня и кузнечного дела. В древнегреческой мифологии искусство уже просто неотделимо от образа златокудрого, светозарного бога Аполлона и девяти его постоянных спутниц – дочерей Зевса и Мнемозины – муз. Обратим внимание на протокультурную неразделенность, слитность искусства, науки и ритуальной практики в мифах об Аполлоне и музах. Ведь Аполлона сопровождают не только музы эпической поэзии, лирики, любовных песен, трагедии, комедии, танцев, но и Клио – муза истории, Урания – муза астрономии, Полигимния – муза священных гимнов.

Для божественного искусства, как и для божественного спорта, приличествует дух и практика соревновательной деятельности (миф о музыкальном соревновании Аполлона и Пана). Истинное искусство заставляет забыть раздоры, остановить военные действия. Даже в сонме олимпийских богов под звуки кифары Аполлона и пение его муз воцаряются мир и тишина. Обращает на себя внимание корневое религиозно-мифологическое родство спорта и искусства, их протокультурное переплетение между собой.

Итак, в древнегреческих мифах религиозный культ, спорт, наука, искусство подаются в единстве, допускающем их метаморфозы, взаимные

превращения. В связи с этим представляется, что нельзя понимать и брать буквально тезис известного философа А. Ф. Лосева о противопоставлении естественного и сверхъестественного как основы для рождения религиозной мифологии. Возможно, указанная причина имеет место, но носит не абсолютный, а относительный, процессуальный характер. Сама по себе мифология (как дорелигиозная, так и религиозная) отличается единством мировоззренческого видения. Собственно говоря, к этому же мировоззренческому единству стремятся и другие формы, например, религия, философия. Вопрос в том, насколько им это удастся.

Разделение, раздвоение, удвоение мира религией происходит, прежде всего, не гносеологически, а онтологически, в самой социальной практике. Мировоззрение лишь оформляет и отражает эту практику. Да и то, религия первоначально и в период своего, практически, безраздельного господства в эпоху Средневековья скорее не удваивает социальный мир, а трансформирует его по образу и подобию с вероучением. Вероучение дополняется всеобъемлющей ритуальной, обрядовой практикой, создавая религиозный тип сознания личности, единый как и сама религиозная жизнь. Это признает и А. Ф. Лосев (по крайней мере, в интерпретации Е. Ф. Солопова). «Таким образом, по Лосеву, религия есть сама жизнь, а не какая-либо из ее сторон, именно целостная жизнь, такая, в которой личность пытается связать себя с бытием вечным и абсолютным, именуемым Богом» [Солопов Е. Ф., 2013, с. 54]. Из этого следует, что древний спорт органичен для древнего социума, выступает неотъемлемой составляющей этого социума, но в силу пространственно-временной локализации он не охватывает ни всю социальную жизнь, ни весь контингент. Состязания ведь проводились в определенное время, в определенном, специально построенном и оборудованном месте и в честь совершенно определенных событий и дат. А участвовали в них лучшие из лучших, наиболее подготовленные, специально тренированные люди из определенных (особенно в начале периода развития древнего спорта) категорий свободного



населения. Как показывают мифы и эпос, у греков спортсменами были цари и герои, то есть люди, имеющие удачу, манну, харизму, отблеск божественной избранности. Да и в римской империи выдающиеся спортсмены не были сплошь рабами (как это представляется в идеологически тенденциозной литературе). В римском спорте было множество аристократов – патрициев, несколько представителей императорского дома и императоров. Другой вопрос, что уже тогда существовало деление на спортсменов-любителей (свободные граждане) и профессионалов (подневольные рабы). Наиболее сильные и смелые спортсмены – рабы в гораздо большей степени, чем где-то еще имели реальный шанс получить свободу на арене в качестве награды за доблесть и как признание благоволения богов (пример легендарного Спартака).

Религия же и в Древней Греции и в Древнем Риме также была довольно ограничена в своих практических рамках. Она носила довольно светский характер: древние не столько служили богам, сколько богов почитали, но заставляли служить себе. Весьма утилитарный, практичный подход, в котором звучат отголоски традиции наказания фетиша или снятия запрета на убийство тотемного животного по необходимости.

У греков и римлян в древности было время сражаться, трудиться, приносить жертвы и, в том числе, заниматься спортом. Это не показатель раздвоенности их жизнедеятельности. Точно так же, как у средневековых христиан не было никакого удвоения мира, поскольку вся их жизнь была подчинена вере в Бога. Раздвоенность мира появляется позже, по мере секуляризации производственной практики и быта. И не у темных крестьянских масс, а в среде аристократии и других привилегированных слоев населения, прежде всего, духовенства, представители которого занимались философией и наукой, расширяя свой кругозор и постепенно отходя от религиозной ортодоксии. Но и для них религиозные чувства, представления, ритуальная практика, религиозно-мифологическая область искусства продолжали в сумме оставаться «особого рода практической

жизнью» [см. Солопов Е. Ф., 2013, с. 57-58]. И самое главное, что сфера спорта, выросшая из дохристианской спортивной традиции на почве буржуазной секуляризации европейского мира, по-прежнему, оставалась неотъемлемой частью этой «особого рода практической жизни», уже не противоречащей, а адаптированной к буржуазно реформированному христианству.

В частности, союз буржуазного спорта и обуржуазившейся христианской церкви ознаменовал себя на новой моральной основе. Новый (буржуазный) образ праведной жизни уже не противоречил звериному эгоизму свободного предпринимательства и свободной конкуренции. А новое понимание свободы и равенства отлично реализовалось в сфере современного спорта. Именно в спорте философами экзистенциалистами и постмодернистами позиционируется наличие той сферы деятельности, в пределах которой, согласно сентенциям И. Канта, «истинно нравственный поступок должен быть абсолютно свободным, не связанным ни с каким принуждением, ни с какой личной заинтересованностью в последствиях поступка» [см. там же, 2013, с. 58].

Е. Ф. Солопов, характеризуя И. Канта как «абсолютного моралиста», находит в его рассуждениях противоречие между требованием абсолютной свободы морального поступка и религиозными опасениями верующих, фактически детерминирующими их поведение. Точно также свобода спортсмена ограничена многими обстоятельствами и, прежде всего, спортивным Регламентом. Не говоря уже о мотивационной заинтересованности спортсменов в победе, рекорде.

Очень интересно для нас замечание Солопова по поводу критики К. Марксом Л. Фейербаха за непонимание общественной природы «религиозного чувства», за представление об абстрактно-обособленных, изолированных, отдельных человеческих индивидах, никогда не существовавших в действительности [см. там же, 2013, с. 59-60]. А ведь современный спорт во многом способствует крайней индивидуализации,

изолированности, обособленности, атомарности наиболее выдающихся спортсменов-чемпионов, закликивающих на своих собственных мистических чувствах, образах, переживаниях, очень похожих на продукты религиозного сознания, причем глубоко религиозного сознания [см. Загайнов Р. М., 2005, с. 4-16].

Один из авторов энциклопедии ЮНЕСКО «История человечества» Д. Вуттон в качестве двух главных интеллектуальных традиций европейского общества 17-18 веков называет, во-первых, стремление анализировать социальные отношения в терминах естественных законов и на основе механических представлений, во-вторых, ниспровержение главенства морали и утверждение приоритета экономической необходимости [см. Вуттон Д., 2004, с. 98-110]. Таким образом, он утверждает, что мораль, основанная на религии, приходит в упадок из-за развития науки. На самом деле речь может идти не об упадке, а о подмене, изменении моральных системных принципов, основ: религиозно-феодальные уступают место религиозно-буржуазным.

Приведем несколько примеров новой (буржуазной) морали. Отъем земель у сельских тружеников с целью организации на них промышленных объектов оправдывается целесообразностью и возможностью предоставления рабочих мест, развитием инфраструктуры и налоговой базы. Проституция признается целесообразной и даже необходимой, поскольку отвлекает молодых мужчин от совращения почтенных дам. Бандитизм и воровство объявляются социально востребованными и необходимыми для активации деятельности правоохранительных структур. Расточительство и роскошь требуются для оживления рынка товаров и услуг. Причем обратим внимание на то, что данные идеи развиваются в основном именно моралистами и богословами. В этом списке труды французского моралиста и богослова Пьера Николя, французского философско-богословского мыслителя, гугенота Пьера Бейля, французского писателя-моралиста Франсуа де Ларошфуко, философа-сатирика Бернарда Мандевиля, английского экономиста-классика Адама Смита, аббата Морели. Именно эгоистический,

нечестивый индивидуальный интерес Пьером Николя объявляется строителем жизнеспособного общества, а рынок рассматривается в качестве механизма, вынуждающего безнравственных людей действовать общественно выгодным образом. Франсуа де Ларошфуко, поражаясь развращенности жизни придворных, одновременно доказывал, что ими движут не добродетель и благородство, а безнравственные интересы и мотивы. Пьер Бейль утверждал, что не религиозный страх, богобоязнь лежит в основе моральных поступков, а забота о выживании среди лояльно настроенных соседей. Бернард Мандевиль выводит промышленное развитие и рост военной мощи страны не из христианских добродетелей, а из алчности, злобы, зависти. Адам Смит выступает с концепцией «скрытой руки», настаивая на необходимости защиты и неприкосновенности действия естественных механизмов рыночного регулирования, свободы экономической инициативы и предпринимательства.

Совершенно естественно и понятно, что становление современного спорта в XIX – XX веках должно было неминуемо оформляться в соответствии с системой формальной идеологии, на тех же моральных мировоззренческих принципах, в частности, буржуазного общества [см. Сараф М. Я., 1996, с. 25-48]. Учитывая, что в конце XX века капиталистический способ производства возобладал практически повсеместно, приходится связывать настоящее и ближайшее будущее современного спорта именно с буржуазной религиозной моралью указанного образца.

Итак, с гибелью любительского спорта и частичным закономерным буржуазным (технократическим, индивидуалистическим) перерождением олимпийского спорта основную перспективу сферы физического воспитания и спорта все чаще связывают с профессионально ориентированным спортом высших достижений. И вот как раз здесь и возникает вопрос об истинной мировоззренческой сущности профессионального спорта, прогрессирующего в условиях государственно-монополистической эволюции современного

общества.

Нам представляется, что указанный прогресс будет иметь все более явно и четко выраженное религиозно-политическое свойство. Косвенное обоснование для такого вывода мы опять находим в рационально-логических построениях автора «Сущности философии».

Е. Ф. Солопов утверждает, что в вопросе о происхождении и сущности религии следует учитывать следующую мысль В. И. Ленина: «Общее есть отдельное» - прямая дорога к основе религии», то есть к последующему логическому признанию, что «общее есть Бог» [Ленин В. И., Полн. собр. соч., Т. 29, с. 329]. Солопов рассуждает в соответствии с этой идеей. Он пишет: «В сознании каждого отдельного человека общее представлялось как какое-то особое отдельное, существующее само по себе и подчиняющее себе все остальные отдельные» [см. Солопов Е. Ф., 2013, с. 60]. «Возникновение же религиозного сознания, - отмечает Солопов, - означало (и означает – А. П.) неосознаваемый, но фактически осуществляемый...отрыв общего от отдельного и вместе с тем полное подчинение отдельного общему» [см. там же, с. 61]. Таким Е. Ф. Солопов видит гносеологический путь (познавательный момент), ведущий «к индивидуализации, затем к фетишизации, затем к явному обожествлению отдельных предметов (явлений, областей – А. П.) – реальных или вымышленных» [см. там же, с. 62].

Сегодня нередко звучат лозунги типа «О, спорт, ты мир!» и «О, спорт – ты жизнь», выступающие явными продуктами не столько образного мышления, сколько социального мифотворчества. На повестку дня выходит обсуждение глобальных моделей спорта. С большим отрывом в этом смысле лидирует футбол. Ненамного отстают от него единоборства. Спорт в целом, конкретные виды спорта, в частности, все больше и чаще позиционируются как самодовлеющие и самодостаточные социальные миры, обособленные системно организованные сообщества, живущие по своим специфическим профессиональным законам, относительно независимо от социально-

политических, национальных, конфессионных особенностей среды их существования. Кристиана Айзенберг описывает этот феномен современного футбола следующим образом: «Широкая коммерциализация этого спорта сопровождается сегодня исключительной легкостью в выборе и смене идеалов...Футбол больше не может рассчитывать на укорененную в конкретной социальной системе социальную базу, а должен абстрактно «питаться от истории»...Ему больше не нужна поддержка неспортивных смысловых связей, потому что для своих приверженцев он сам по себе представляет смысловую связь...будущее футбола, по сути, зависит от того, будет ли и каким образом в дальнейшем увеличиваться развлекающая ценность игры» [см. Айзенберг К., 2006].

Вот он – механизм религиозно-мифологической эволюции современного большого спорта. Совершенно прав Е. Ф. Солопов, утверждая, что «религиозное сознание может постепенно ослабляться лишь по мере действительного разрешения противоречий между человеком и обществом, свободой и необходимостью» [см. Солопов Е. Ф., 2013, с. 63]. Соответственно, религиозное сознание может, и будет усиливаться по мере роста иллюзорности, декларативности разрешения указанных противоречий. Тем более религиозное сознание должно, по определению, усиливаться в сфере, специально созданной в качестве своеобразного компенсаторного механизма, отвлекающего от проблем и забот производственно-бытовой повседневной жизни.

Спорт в современных условиях, как и в древности, является областью, основой сосредоточения и выражения единства социального сообщества, его всеобщности, целостности, то есть сферой жизнедеятельности и силой, способной творить миф. А по выражению Ф. Х. Кессиди, «никакая критика не может поколебать могущество мифа, пока он остается живым мифом – живым выражением коллективных представлений, стремлений и мечтаний» [Кессиди Ф. Х., От мифа к логосу. с. 32, 45]. Поэтому, когда Солопов (вслед за Кессиди) отмечает, в первую очередь, не познавательную, а социально-

практическую функцию мифологии, состоящую в «оправдании определенных установлений, санкционировании определенного сознания и поведения» [см. Солопов Е. Ф., 2013, с. 65], мы не наблюдаем существенных причин, мешающих применить эту идею и по отношению к религиозной мифологии современного спорта.

Другой вопрос в том, что призван оправдывать и санкционировать современный спорт, какая роль ему уготована в культурно-цивилизационном процессе. На последний вопрос, в принципе, можно ответить гипотетико-дедуктивно, так сказать, «на опережение». Роль и назначение современного капитализированного спорта заключается в том, чтобы стать очередным (наряду с государством и церковью), спасительным для крупного капитала цивилизационным механизмом, активно участвующим в процессе развития социального отчуждения.

Подведем некоторые итоги! Спорт в древнем мире во всех своих модельных проявлениях возникает внутри религиозно-мифологической сферы общественной жизни, распространявшейся в те времена необычайно широко, но все же не настолько широко и всеобъемлюще, как в эпоху Средневековья, эпоху безраздельной власти мировых религий и созданных ими церковных религиозно-политических институтов. Институционализация древнего спорта базировалась на религиозно-политических обрядах и ритуалах, свойственных наиболее (для того времени) светским религиозно-мифологическим комплексам Древней Греции и Древнего Рима. А, возможно, и не только им, если учитывать ту относительную легкость, с которой агональные и колизеальные спортивные модели распространялись в странах и государствах, испытавших на себе культурно-цивилизационное влияние греко-римского античного мира. Мировое шествие национально-племенных религиозно-мифологических версий спорта происходило в контексте местных, привычных национально-племенных религиозно-мифологических обычаев и традиций. Ведь не только храмово-святилищная форма институционализации была схожей у «цивилизованных» греков,

македонян, римлян и у «варварских» народов, но и содержание их вероучений, ритуально-обрядовой практики также было вполне соотносимым. Достаточно сравнить между собой мифологию, религиозные ритуалы, народные телесно-двигательные забавы, массовые игрища самых разных народов, населявших Ойкумену до христианизации и исламизации. Возможно, именно на этой основе родилось весьма распространенное убеждение об изначально присущей человеческой природе тяге к телесно-двигательным соревновательным играм. Кстати сказать, крещение, связанное с распространением в Европе христианства, происходило гораздо дольше по времени, и процесс этот был несоизмеримо более насильственным. Только крещение славянских народов Киевской Руси заняло почти сто лет, проводилось «огнем и мечом», а после окончательной победы тут же породило массу «ересей» и, в итоге, Великий Раскол.

По мере христианизации спортивная практика смещается в зоны сохранения «языческих» традиций, например, к скандинавам, а в цивилизованных странах сохраняется в виде народного фольклорного элемента, преследуемого официальной властью (достаточно вспомнить средневековую историю распространения игры «в суль» - прообраза современного футбола или преобразованные в народные пляски религиозно-боевые танцы типа спартанской пиррихи).

Так или иначе, но европейские церковные религиозно-политические институциональные формы в период своего расцвета «по определению» не могли и не хотели уживаться со «спортивными пережитками» в быту, в социальном воспроизводстве, в мировоззрении, и уж тем более в религиозной практике. Но именно мировая религия в лице католической церкви дает новый социально-политический и мировоззренческо-идеологический толчок для воскрешения спорта.

Буржуазная секуляризация постепенно возвращает спорт к активной социальной жизни в несколько преобразованном виде, но все-таки не настолько, чтобы в нем в модернизированной форме не могло уложиться



старое, «паганизируемое» христианское содержание (термин взят у В. В. Соколова).

Забвение или непонимание сущности ритуалов – еще не означает избавления от заложенного в них социального, воспитательного и практически-преобразовательного воздействия. Попала под указанную закономерность и более чем двухвековая практика современной, главным образом, буржуазной реставрации спорта, превратившая его в обширную сферу общественного производства, распределения, обмена и потребления, причем не только материально-вещественного опредмеченного продукта, но и такого товара, как человек. Что нового привнесла в спорт его буржуазная реставрация?

Первое. Колоссально расширенное воспроизводство массового социального контингента, приобщенного к спортивной деятельности, приносящей своеобразное, частично иллюзорно-компенсаторное, но, несомненно, и реальное удовлетворение психофизических и социальных потребностей и интересов, выстраивание мотивов и мотиваций, всего образа (стиля) жизни личности. Тем самым формируется весьма своеобразный тип (типы) личности человека спорта, иерархия его устремлений и идеалов.

Второе. Мощная производственно-экономическая основа игровой индустрии современного спорта превращает его в один из наиболее влиятельных и перспективных социально-политических факторов общепланетарного значения. Спорт и в древнем мире выступал основой игровой индустрии, протокультурой игорного бизнеса, важнейшим рычагом в борьбе за политическую власть, но все же был в пространственно-временном смысле довольно локализован, хотя спортивные игры могли длиться месяц, несколько месяцев, даже год. Спорт уже тогда удваивал социальную жизнь, но удвоение это было локализованным, ограниченным. Теперь же спортивная подмена, удвоение всей остальной общественно-производственной материально-вещественной и интеллектуально-духовной жизни прогрессирует, развивается, разрывая рамки своей пространственно-

временной локализации, постепенно поглощая и преобразовывая миф-прототип.

Третье. Меняя свои конкретно-исторические социально-производственные формы, спорт выступает гигантским каналом передачи через века и поколения определенного типа соревновательных традиций, несущих в себе заряд социальной индивидуализации, конкуренции, коммерциализации. В этом смысле можно назвать спорт одной из социокультурных основ и предпосылок возникновения и развития буржуазно-капиталистического общественного уклада.

Четвертое. Спорт выступает скрытым, неявным каналом передачи и расширенного воспроизведения религиозно-мифологических традиций, областью современного мифотворчества и религиозно-светской (секуляризованной) культуры, а вместе с этим и неотъемлемой частью цивилизации наряду с частной собственностью, государством, церковью. Более того, спорт выступает самой еще не дискредитировавшей себя частью цивилизации, способной взять на себя функции других частей, существенно утративших социальное доверие и поддержку. В этом контексте спорт служит современным механизмом превращения культуры в цивилизацию, характеризуемую скрытым, но тотальным отчуждением во всех смыслах.

## Заключение

### Спорт в жизни и смерти культуры

Философия, культура, спорт. За столетнюю историю своего существования философия спорта породила две крайние позиции в оценке места и роли спорта в общечеловеческой культуре.

С одной стороны, уже в философии Фридриха Ницше явно, хотя и своеобразно реабилитируется человеческая телесность; в речах Пьера де Кубертена прославляется спорт в его олимпийской ипостаси; в книге Йохана Хёйзинги «Homo Ludens» («Человек играющий») содержится оптимистический анализ спортивной игровой деятельности, преподносимой чуть ли не основным источником происхождения общечеловеческой культуры.

С другой стороны, особенно контрастным противопоставлением выглядят откровения Освальда Шпенглера, в книге «Закат Европы» связывающего спорт с цивилизацией и, в его аргументации, с гибелью европейской культуры. Далеко не радужный взгляд на спорт мы находим в работах Эриха Фромма, слишком серьезно относившегося к гуманистическому потенциалу дзэн-буддизма, чтобы при этом не видеть утилитарности и иллюзорной, формальной гуманичности спортивных зрелищ, зараженных отчуждением больного (читай – современного европейского и американского) общества.

Можно назвать массу других примеров, в которых философы связывают спорт с массовой культурой, а значит с упадком общечеловеческой культуры.

Совершенно естественно, что философская оценка спорта теснейшим образом связана с определением его социокультурной сущности и назначения. Но философы бывают разные. Одни – пытаются рефлексировать по поводу спорта, находясь за его пределами в прямом и переносном смысле.

Другие – строят философские обобщения на основе анализа реальной фактологии спортивного процесса с учетом данных и показателей спортивной науки. Первые – рассматривают спорт дидуцированно и по аналогии, исходя из своих собственных прагматистских, экзистенциалистских, постмодернистских философских воззрений. Вторые – используют индуктивные описательные теории, не способные подняться на уровень, собственно, философской рефлексии. Таким образом, и в первом и во втором случае нам не приходится ожидать достоверного знания о спорте, прорывной теории, способной отразить его социокультурную сущность, а не иллюзорно – феноменальный контур.

Единственным перспективным вариантом решения вопроса о реальной социокультурной роли спорта, на наш взгляд, является научно-философская гипотетико – дедуктивная теория спорта. В чем заключается ее суть и как она строится – это уже второй вопрос. Сейчас же нам нужно понять, что разработка научной исследовательской программы в данном случае в принципе возможна.

И первым этапом разработки программы, даже опережающим постановку цели, определение объекта и предмета, выступает некий общий гипотетический набросок (фор - эскиз), представляющий собой первичную интерпретацию основных понятий темы исследования.

Процедура первичной интерпретации (или построения логики анализа основных терминов) включает три этапа:

- на первом этапе надлежит выявить объем и содержание понятий философии, культуры, спорта;
- на втором этапе в поле зрения интерпретатора попадают новые понятия рожденные комбинированием какой – либо пары исходных терминов;
- на третьем этапе интерпретации также появляются новые комбинации, состоящие уже из трех терминов.

В контексте нашего исследования особым предпочтением пользуются семь терминов, представленных в следующем порядке: философия, культура, спорт, философия культуры, философия спорта, спортивная культура, философия спортивной культуры.

Философия. Очень кратко и одновременно универсально философию можно определять в качестве созерцательного анализа всеобщего или теории, устанавливающей предельные основания бытия и познания, в том числе и жизнедеятельности общества и человека.

Исходя из метафизической или диалектической трактовки понятия закона, предмет философии можно дефинировать как знание о всеобщих законах природы, общества, мышления самих по себе и в их сложных переплетениях.

Так или иначе, философия представляет собой тип мировоззрения, методологии, искусства и идеологии, отличающийся:

- максимальным уровнем обобщения и абстрагирования;
- акцентом на самоанализ или саморефлексию;
- фокусировкой внимания на взаимодействие познающего субъекта и познаваемого объекта.

Культура. Понятие культуры имеет более пятисот определений, причем обозначающих как ее биологический, так и ее социальный смысл, отталкивающийся от латинского термина, переводимого как «возделывание почвы».

Практически в любом определении культуры заложено ее рассмотрение в качестве искусственного образования, противопоставленного естественно существующей природе (или натуре), с которой культура состоит в сложном взаимодействии.

Из всех многочисленных вариантов типологизации, формализации, классификации, систематизации культуры (или культур) нас в большей степени интересует вариант проблемного противопоставления культуры и цивилизации.

В решении последней проблемы также сталкиваются самые разнообразные точки зрения и трактовки: от оптимистических, рассматривающих цивилизацию как культурный прогресс, как совершенную и современную форму (стадию) развития культуры, - до пессимистических, видящих в цивилизации гибель культуры, уже свершившуюся или еще отсроченную, неизбежную или имеющую шанс на оздоровление и превращение (оборачивание).

Одним из самых, на наш взгляд, теоретически и исторически обоснованных подходов к разрешению проблемы противопоставления культуры и цивилизации выступает теория отчуждения, разрабатывавшаяся такими философами, как Платон, Гегель, Фейербах, Маркс, Энгельс, Шпенглер, Фромм. Эта теория в фокусе анализа содержит исследование духовного и материального отчуждения социоантропоморфных сущностных сил, возможностей, способностей и противопоставления их человеку и обществу. У Платона и Гегеля – человек и общество выступают объектами самоотчуждения идеи, Бога. У остальных указанных философов – все обстоит как раз наоборот. У Фейербаха – Бог есть самоотчужденный человек. По Марксу и Энгельсу, по мере социального и имущественного расслоения родовой общины процесс отчуждения направлен на пользу, рост, усиление капитала, государства, церкви. Шпенглер и Фромм в большей степени исследуют социокультурное отчуждение в пользу массовой потребительской культуры.

Мы полагаем вполне логичным и возможным провести аналогичный анализ по отношению к современному спорту, рассмотрев его как религиозно – политический институт цивилизованного (читай – отчужденного) общества.

Спорт. Сегодня появилась и успешно развивается тенденция рассмотрения спорта в качестве завершенной и современной формы чуть ли не любой телесно – двигательной (и даже не только или неявно телесно – двигательной) практики.

Мы, уже не задумываясь, называем спортом интеллектуальные игры, экстремальные (жесткие) и гуманистические (мягкие) модели, производственные занятия и досуговые развлечения. Мы относим к массовой спортивной деятельности все то, что хоть в какой-то степени связано с реальной физической и психической нагрузкой в помещениях или под открытым небом, на огороженных специальных площадках и покрытиях или на условно выделяемой территории природного и городского ландшафта. Под понятие массового спорта мы загоняем самую различную игровую, в меру творческую и развивающую или просто тупо разминочную (как говорят, – «дыр – дырочную»), индивидуальную или групповую деятельность, времяпрепровождение. Причем не всегда и не только с использованием тела в физиологическом смысле этого слова.

Сегодня все больше и больше людей разного возраста и пола с массовым спортом ассоциируют виртуальную деятельность, видя в последней механизм развития мышления, фактор тренировки скорости и гибкости интеллектуально – двигательных реакций. Почему бы и нет, коль скоро мышление есть функция мозга, управляющего центра всей нервной системы, в свою очередь, обеспечивающей сокращение и движение костно-мышечных структур человеческого организма. А организм и есть физическое тело человека.

Помимо прочего, в XIX – XXI веках под знаком спорта, под прикрытием спорта, рядом со спортом, маскируясь под спорт (вариант подхода к вопросу остается за каждым из нас индивидуально) интенсивно развивается игорный бизнес, спортивный тотализатор, казино, спортивная лотерея, букмекерство. Хотя почему только последние века? Указанные явления сопутствовали спорту с начала его зарождения в древности.

Поэтому даже если, вопреки очевидности, сделать вид, что данной линии развития сферы спорта просто не существует, то все равно следует хотя бы предположить следующее: как бы тесно спорт не был связан с

практикой телесно-двигательного характера, целиком и исключительно к этой практике он не принадлежит и причисляться не может.

Попробуем сделать заход с другой стороны и взглянуть на спорт сквозь призму проблемы противопоставления культуры и цивилизации. В этом контексте спорт вполне логично трактовать в качестве отчужденной цивилизаторской формы (стадии развития) культуры физического воспитания, хотя исторически это два разных феномена, первоначально зародившиеся даже в разных сферах общественной жизни (спорт – в религиозной, физическое воспитание – в военно-политической).

Какие аргументы можно привести в подтверждение выше изложенному?

1. Древний спорт активно развивался в сфере влияния римской цивилизации, то есть пусть формально, но с самого начала являлся продуктом общества, кичившегося своей цивилизованностью, прежде всего политической (государственной, военной, судебной).

2. В более поздней истории Человечества спорт и физическое воспитание тесно переплетаются, частично заимствуя природу друг друга.

3. Свободу двигательных действий и творчества спортсменов отчуждает и резко ограничивает системный спортивный регламент.

4. Предназначенный победителям соревнований призовой фонд выступает внешним по отношению к самому соревновательному процессу стимулом, соответственно, усиливает внешнюю (а не внутреннюю) мотивацию, направленную на результат, отчужденный от самого процесса. Победа, рекорд важны уже не сами по себе, а как основание для денежного или иного вознаграждения.

5. Запредельность усилий, высочайшее напряжение спортивной борьбы способствует чему угодно, но никак не сохранению здоровья спортсменов.

Все изложенные моменты выступают фальсификаторами формальных, абстрактно – гуманистических определений понятия «спорт».



Приведем несколько примеров таких явно фальсифицируемых определений.

1. Спорт есть совокупность видов соревновательной, системно регламентируемой деятельности, направленной на максимальный результат и сопровождающейся сверхусилиями и сверхнапряжением в целях достижения высшего совершенства и самореализации личности.

2. Спорт – это совокупность ориентированных на соревнование и соответствующим образом оформленных условно – игровых видов соперничества.

3. Спорт рассматривается как сфера, пространство человеческой свободы и активной творческой деятельности.

4. Спорт есть сфера здорового образа жизни человека и мирного сосуществования народов.

Очевидно, для понимания истинной социокультурной сущности и назначения спорта требуется нечто большее, чем чисто атрибутивные определения. Как нам представляется, для детальной научной разработки данного вопроса следует применять генетические и родо-видовые определения указанного термина, не позволяющие исказить и мифологизировать реальную историю происхождения и эволюции спорта.

Философия культуры. Философия культуры призвана рассмотреть культуру с точки зрения ее предельных оснований или всеобщих законов ее становления и развития в противопоставлении со всем тем, что культурой не является. Соответственно, с позиций философского осмысления культуры требуется ответить на следующие вопросы.

1. Как культура возникает из области, для которой характерно ее отсутствие и как в дальнейшем она с этой областью сосуществует или взаимодействует?

2. Как формируется сущность культуры в указанном противопоставлении? Иными словами, как генезис культуры влияет на законы ее дальнейшего функционирования?

3. Изменяется ли культура в процессе своего функционирования; есть ли в этом изменении направленность, то есть развитие; и, наконец, есть ли этому развитию предел (даже если развитие культуры циклично)?

4. Что находится за пределами развития культуры, что приходит ей на смену?

На первые два вопроса, в общем и целом мы уже ответили, противопоставив культуру природе как искусственный мир «возделанной», превращенной природы, как социализированную среду обитания человека. Таким образом, культуру можно представить в качестве процесса и результата отчуждения природы в пользу человека и общества.

На последние два вопроса мы бы ответили так: коль скоро в акте генезиса культуры (сколь – угодно сложном и длительном) уже изначально закладывается вектор отчуждения, то логично было бы предположить, что направление дальнейшего развития культуры предопределено с самого начала. Закономерно должно происходить, нарастать отчуждение во всей сфере социального, в пиковой точке (или стадии) превращая культуру в цивилизацию, то есть культуру, отчужденную от человека и общества. Природное отчуждение преимущественно может (а, возможно, и должно) дополняться отчуждением социальным.

Не столь важно, второстепенно то, как философия определяет и квалифицирует цивилизацию: индустриально, техногенно, информационно. Главное, что в данном контексте следует говорить о качественном, общесистемном изменении всего культурного кода. Уточняем – кода, а не вектора.

Если кодом традиционной или собственно культуры считать вербальность и телесность, то вектор отчуждения неизбежно должен распространиться и на них.

Философия спорта. Следуя логике нашего изложения философия спорта, исходя из рассмотрения его в качестве социокультурного феномена, неизбежно должна разрешить следующие вопросы.

1. К чему относится спорт: к культуре или к цивилизации?
2. Если спорт относится к культуре, то как он в ней представлен по своей сути и как эта суть изменяется в цивилизованном обществе?
3. Если же спорт изначально выступает ростком цивилизации, то какова его роль в глобальной трансформации культуры?

Современной философии спорта затруднительно не только решать, но даже формулировать подобные вопросы. И это совершенно естественно, учитывая специфику философского знания и то обстоятельство, что спорт приобретает характер всеобщего, глобального социального фактора лишь в XX веке.

Чтобы доказать это положение мы не будем следовать привычной традиции и цитировать мнение известных деятелей спорта и, тем более, людей, никакого отношения к спорту не имеющих.

Обратим внимание на то, что сегодня спорт проник и укоренился практически во всех сферах общественной жизни: политике, экономике, религии, науке, образовании, искусстве. Как тема философской рефлексии он уже давно стал объектом внимания философов. Вот только многих из них вряд ли можно назвать философами спорта. По крайней мере, они еще не заслужили и не заслужат такого статуса до тех пор, пока их мировоззрение не станет внутренне присущим, имманентным самому духу спорта и «букве» законов функционирования спортивной деятельности, а не выражением общественного мнения и идеологического социального заказа.

Иначе смотрите что получается!

В спорт вовлечены сотни и сотни миллионов людей, значит, спорт – это несомненно влиятельный политический фактор. На спорт буквально молятся десятки миллионов фанатов, значит, спорт – это несомненно влиятельный религиозный фактор. На спорте делаются и «отмываются» бешеные деньги, следовательно, спорт есть мощный экономический рычаг. Политическая, религиозная, экономическая мощь спорта не могут оставить его без плотной опеки и признания со стороны как международных

организаций, так и государственных учреждений, что просто обрекает спорт на превращение в мощный социальный институт современной цивилизации, во влиятельный механизм отчуждения.

Чем эффективнее спорт участвует в процессе цивилизаторского отчуждения, тем более мощным и полным вокруг него становится облако иллюзорно-компенсаторной мифологии:

- спорт постоянно упоминают в перечне максимум десять важнейших факторов, призванных сохранить и упрочить кинезиологический потенциал цивилизации;
- со спортом связывают героику наших дней;
- спорт позиционируется как зона сохранения и воплощения мечты о свободе и совершенстве личности;
- ну и конечно, именно в спорте пытаются найти устойчивый механизм защиты традиционной культуры, квалифицируемой в качестве культуры телесного.

На основании этих и других аргументов спорт несомненно нужно рассматривать как один из главных интегративных и системообразующих факторов современного общества и социального порядка. Но вот только какого: культурного или цивилизационного? Без достоверного знания спортивной культуры философия спорта на последний вопрос никогда не найдет достойного ответа.

Спортивная культура. Как явление, спортивная культура несомненно существует. Ее происхождение четко прослеживается с античных времен.

Вырастая из политизированного религиозного культа, она вбирает в себя аспекты военного воспитания молодежи и через механизм «спортизации» интегрируется с физической культурой. Описательные теории подтверждают эти и так очевидные факты.

А что в сущностном анализе спорта? А пока еще ничего стоящего и нет. Одни гипотезы и вероятностные истины. Мы видим выход из положения только в одном: необходима научно-философская гипотетико-дедуктивная,

«прорывная» теория спортивной культуры. Теория эта должна быть диалектичной, иначе она не сможет одновременно рассматривать спорт частью культуры и механизмом гибели культуры или ее превращения в цивилизацию.

Философия спортивной культуры. Философия спортивной культуры обязана понять, что и как именно в организации и осуществлении учебно-тренировочной и соревновательной деятельности может способствовать перерождению или трансформации культуры в цивилизацию.

Возможно, тогда бы мы попутно разрешили и другие глубинные вопросы, например, почему современный спорт, декларируя свою гуманистическую природу, на деле блокирует все попытки интеллектуально-университетских кругов отстоять гуманизм спорта по факту, в конкретных, а не абстрактно-формальных проявлениях.

Возможно, решая поставленную задачу, философия спортивной культуры сумеет дать ответ на вопрос о приемнике современного спорта, о его завтрашнем дне. Гипотетически, анализируя устойчивые тенденции информатизации современного общества можно предположить, что в поисках последнего прибежища от тотального отчуждения художественная, творческая, культурная составляющая спорта покинет реальность и прорвется в область виртуального пространственно-временного измерения, отчуждать которое пока что нет технологической возможности.

В виртуальном пространстве пока что исключена возможность эксплуатации человеческого тела и идеи телесности в интересах отчужденной власти цивилизованного общества. Но пугает другая сторона медали, а именно: не деградирует ли, не станет ли атавизмом тело человека, которое виртуально будет трудно эксплуатировать в чужих интересах, но также трудно или невозможно будет сохранить в качестве нормально функционирующего организма.

Мы не можем не видеть объективности перехода спорта от реальной иллюзорности в иллюзорную реальность, но однозначно оценить этот закономерный процесс пока что не можем категорически.

Подведем некоторые итоги.

1. Спорт как социокультурный феномен представляет собой сложное, гетерогенное образование, способное демонстрировать свои различные грани, ипостаси в зависимости от конкретно-социального контекста, определяющего общую направленность и темпы его (спорта) культурно-цивилизационной трансформации.

По своей функциональной сути спорт – это многоуровневая совокупность моделей условного соперничества как строго регламентированной, но в рамках Регламента относительно свободной и творческой соревновательной деятельности, направленной на заранее установленный победный или рекордный результат.

По своему социокультурному происхождению и эволюции спорт – это религиозно-политическая форма культового зрелища, условно, иллюзорно, компенсаторно воспроизводящего фрагменты соперничества из различных сфер реальной производственно-бытовой общественной жизни.

По своему социальному назначению спорт двойственен, диалектичен. С одной стороны, он выступает одним из главных интегративных факторов, сплачивающих общество, адаптирующих людей к существующему социально-политическому режиму, способствующих солидаризации поликультурных (или мульти культурных) сообществ. С другой стороны, спорт уже изначально является отчужденной формой, а также социальным институтом и механизмом отчуждения сущностных сил, способностей, возможностей человека в области телесного психофизического (а впоследствии и интеллектуального) воспитания.

2. Культура – интегративная качественно-количественная характеристика всего «Социального», отражающая процесс и результат

совокупной деятельности по искусственному преобразованию и отчуждению природного субстрата в интересах человека и общества.

В процессе имущественного и социального расслоения изначально заложенный культурной традицией вектор отчуждения направляет общую трансформацию культуры, превращения ее в цивилизацию, то есть форму или стадию культуры, отчужденной от человека и общества в интересах властимущей элиты.

Процесс общекультурного цивилизаторского отчуждения происходит неравномерно. Сначала цивилизуются экономическая, политическая, религиозная, правовая сферы, затем в соответствие с ними приводятся идеологические сферы науки, образования, философии.

Дальше всех отчуждению сопротивляется искусство и художественная составляющая спорта.

Прорыв культуры в виртуальное пространство изменяет ее системный вербально-телесный, связанный с реалом (реальной действительностью) код и еще сильнее затягивает ее цивилизационную трансформацию.

Хотя, вполне возможно, дальнейшее отчуждение уже в виртуальном измерении окончательно оформит цивилизацию как завершенную и тотальную.

3. Предметом философии спорта должны стать предельные основания, наиболее общие законы функционирования и развития спортивного процесса, а также теории и методологии отражающей данный процесс спортивной науки.

Философии спорта следует исходить из того, что комплексное отражение спорта как сложного онтологического объекта на базе одной лишь науки неадекватно, так как наука пока что не может охватить все стороны вербально-невербальной, рационально-логической, образно-ассоциативной, жестово-символической, двигательно-моторной спортивной коммуникации.

Для комплексного и адекватного познания спорта требуется комплексная исследовательская социокультурная программа, включающая

все типы мировоззрения и формы духовного производства и, прежде всего, философию осуществляющую их эвристическое и эпистемологическое единство.

На базе научно-философской составляющей программы должна разрабатываться гипотетико-дедуктивная диалектическая теория, обнимающая все уровни структуры научного знания и его оснований, достигающая возможности получения достоверного знания о спорте.

Такая теория спорта призвана стать инвариантным исследовательским механизмом, дисциплинарной матрицей анализа различных видов и моделей спорта как в реальной действительности, так и в виртуальной реальности.



## ЛИТЕРАТУРА

1. Айзенберг К. Футбол как глобальный феномен / К. Айзенберг // Логос. – 2006. – № 3 (54). – С. 91–103.
2. Алкемайер Т. Социология спорта / Т. Алкемайер // Логос. – 2006. – № 3 (54). – С. 141–146.
3. Арефьева Г. С. Структура политической организации общества и ее место в системе других общественных явлений / Г. С. Арефьева // Доклады научно-технической конференции по итогам научно-исследовательских работ за 1967-68 г.г. – М.: МЭИ, 1968. – С. 37-45.
4. Атеизм и религия: вопросы и ответы. 1986 / А. Ахмедов, Н. А. Баранова, М. С. Беленький и др. – М.: Политиздат, 1986. – 256 с.
5. Бабайцев А. Ю. Лакатос / Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 534-535.
6. Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий: (истoki, сущность, влияние на молодежь Запада) / Е. Г. Балагушкин. – М.: МГУ, 1984. – 286 с.
7. Бессонов Б. Н. Фашизм: идеология, политика / Б. Н. Бессонов. – М.: Высш. шк., 1985. – 279 с.
8. Вагнер П. Социология / Питер Вагнер // История человечества XX век. – Т. VII.- ЮНЕСКО, Издательский Дом МАГИСТР-ПРЕСС, 2005. - С. 271-275.
9. Вакан Л. Социальная логика бокса в черном Чикаго: к социологии кулачного боя / Л. Вакан // Логос. – 2006. – № 3 (54). – С.104–140.
10. Великович Л. Н. Современный капитализм и религия / Л. Н. Великович. – М.: Политиздат, 1984. – 238 с.
11. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Л. Винничук; пер. с польск. – М.: Высш. шк., 1988. – 496 с.

12. Витрок Б. Политология / Бьорн Витрок // История человечества XX век. - Т. VII. - ЮНЕСКО, Издательский Дом МАГИСТР-ПРЕСС, 2005. - С. 287-292.
13. Вопросы научного атеизма: Вып. 24. Эволюция христианского сектантства в СССР. – М.: Мысль, 1979. – 287 с.
14. Вопросы научного атеизма: Вып. 27. Свобода совести в социалистическом обществе / Отв. ред. П. К. Курочкин. – М.: Мысль, 1981. – 335 с.
15. Вопросы научного атеизма: Вып. 33. Религия и политика. – М.: Мысль, 1985. – 303 с.
16. Вуттон Д. Изучение общества / Д. Вуттон // История человечества. – Под ред. П. Берка и Х. Инальчика. – Т.V. XVI–XVIII в. – М.: Издательский Дом Магистр-Пресс, 2004. – С.98–110.
17. Выготский Л. С. Педагогическая психология / Л. С. Выготский; под ред. В. В. Давыдова. – М.: Педагогика, 1991. – 480 с.
18. Гегель. Философия религии: в 2 т. / Гегель; пер. с нем. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – 532 с.
19. Гегель. Философия религии: в 2 т. / Гегель; пер. с нем. – М.: Мысль, 1977. – Т. 2. – 573 с.
20. Гидденс Э. Социология / Э. Гидденс. При участии К. Бердсолл: Пер. с англ. Изд. 2-е, полностью перераб. и доп. – М.: Editorial URSS, 2005. – 632 с.
21. Гордиенко Н. С. Атеизм и религия в современной борьбе идей / Н. С. Гордиенко. – Л.: Лениздат, 1982. – 175 с.
22. Государство и общество: Ежегодник Советской ассоциации политических наук, 1984. – М.: Наука, 1985. – 272 с.
23. Готт В. С. Категории современной науки: (становление и развитие) / В. С. Готт, Э. П. Семенюк, А. Д. Урсул. – М.: Мысль, 1984. – 268 с.
24. Григулевич И. Р. Папство. Век XX / И. Р. Григулевич. – М.:

Политиздат, 1987. – С. 225-226.

25. Григулевич И. Р. Современное папство и социальный вопрос / И. Р. Григулевич // Аргументы. 1982. – М.: Политиздат, 1982. – С. 133-143.

26. Григулевич И. Р. Церковь и олигархия в Латинской Америке: 1810-1959 / И. Р. Григулевич. – М.: Наука, 1981. – 327 с.

27. Гуревич П. С. Спасет ли мессия? «Христомания» в западном мире. Философско-публицистический очерк / П. С. Гуревич. – М.: Политиздат, 1981. – 272 с.

28. Гуревич П. С. Возрожден ли мистицизм?: Критич. очерки / П. С. Гуревич. – М.: Политиздат, 1984. – 302 с.

29. Гуревич П. С. Феномен деантропологизации человека / П. С. Гуревич // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 19–31.

30. Даниленко В. Н. Политические партии и буржуазное государство / В. Н. Даниленко. – М.: Юрид. лит., 1984. – 192 с.

31. Декарт Р. Сочинения в 2-х т.: Пер. с лат. и франц. Т.1. / Сост. и ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.

32. Домнич М. Я. Христианский синдикализм (1945-1980 годы) / М. Я. Домнич, В. Г. Рунец. – М.: Профиздат, 1981. – 224 с.

33. Загайнов Р. М. К проблеме уникальности личности спортсмена – чемпиона // Спортивный психолог. – 2005. – № 1. – С. 4-16.

34. Ибрагимов М. М. Сова Минервы и Аполлон или Два способа философского осмысления спорта / М. М. Ибрагимов // Теория и методика физической культуры. – № 4. – 2011. – С. 94–100.

35. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах / Э. В. Ильенков. – М.: Мысль, 1968. – С. 68-85.

36. История и теория атеизма: Учеб. Пособие для филос. фак. и отделений ун-тов / МГУ им. М. В. Ломоносова; редкол.: М. П. Новиков (отв. ред.) и др. – 3-е изд., дораб. – М.: Мысль, 1987. – 476 с.

37. Как была крещена Русь. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1990. – 320 с.

38. Калинин Ю. А. Модернизм русского православия / Ю. А. Калинин. – Киев: Политиздат Украины, 1988. – 77 с.
39. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Эксмо, 2010. – 736 с.
40. Карманный словарь атеиста / Ю. А. Бахныкин, М. С. Беленький, А. В. Белов и др.; Под ред. М. П. Новикова / – 7-е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 271 с.
41. Кириллов В. И. Логика: учебник / В. И. Кириллов, А. А. Старченко. – М.: Высш. школа, 1982. – 262 с.
42. Кормазева И. Б., Передельский, А. А. Гуманистические философско-педагогические основания подготовки специалистов в сфере единоборств. Монография / И. Б. Кормазева, А. А. Передельский. – М.: ООО ВНИПР, 2010. – 100 с.
43. Кубертен Пьер. Олимпийские мемуары. – Киев: Олимпийская литература, 1997. – 400 с.
44. Культура – Нравственность – Религия: Материалы «Круглого стола» // Вопросы философии. – 1989. - № 11. – С. 30-63.
45. Кыласов А. В. Religio athletae или культурно-религиозная сущность олимпизма / А. В. Кыласов // Вестник спортивной науки. – 2009. - № 5. – С. 55-59.
46. Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953–1954). – М.: Логос, 2009. – 432 с.
47. Ленк Г. Спорт как современный миф? // Религия. Магия. Миф. Современные философские исследования. – М.: Изд-во «УРСС». 1997. – С. 156-179.
48. Лозинский С. Г. История папства / С. Г. Лозинский. – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 382 с.
49. Лэш К. Вырождение спорта / К. Лэш // Логос. – 2006. – № 3 (54). – С. 23–40.
50. Макиавелли Н. Избранные сочинения / Н. Макиавелли: пер. с

итал. – М.: Художеств. лит., 1982. – 503 с.

51. Мануйлова Д. Е. Церковь как социальный институт / Д. Е. Мануйлова. – М.: Знание, 1978. – 64 с.

52. Мануйлова Д. Е. Церковь и верующий / Д. Е. Мануйлова. – М.: Политиздат, 1981. – 77 с.

53. Маркевич С. Современная христианская демократия: Пер. с пол. / С. Маркевич. – М.: Политиздат, 1982. – 287 с.

54. Маркович М. Маркс об отчуждении / М. Маркович // Вопросы философии. – 1989. - № 9. – С. 36-51.

55. Маркс К. Капитал // К. Маркс. В 3-х т. – М.: Эксмо, 2010. – Т.1. – 1200 с.

56. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т.42 – 2-е изд. – М.: Издательство политической литературы, 1974. – С. 41–174.

57. Мень А. Истоки религии – 2-е изд., перераб. / А. Мень – Брюссель: Фонд им. А. Меня. – 1981. – 428 с.

58. Михайлов В.В. Философские проблемы социально-гуманитарных наук: фрагменты по истории и философии науки: Учебное пособие. – М., 2009. - 50 с.

59. Морган У. Философия спорта: исторический и концептуальный обзор и оценка ее будущего / У. Морган // Логос. – 2006. – № 3 (54). – С. 147–159.

60. Мчедлов М. П. Религия и современность / М. П. Мчедлов. – М.: Политиздат, 1982. – 272 с.

61. Мчедлов М. П. Политика и религия / М. П. Мчедлов. – М.: Сов. Россия, 1987. – 256 с.

62. Никольский Н. М. История русской церкви – 3-е изд. / Н. М. Никольский. – М.: Политиздат, 1983. – 448 с.

63. Норберт Э. Генезис спорта как социологическая проблема / Э. Норберт // Логос. – 2006. – № 3 (54). – С. 41–62.

64. Передельский А. А. Единоборства и их спортивная традиция / А. А. Передельский // Наука о спорте. Энциклопедия систем жизнеобеспечения / Под ред. А. Д. Жукова. – М.: Издательский Дом Магистр-Пресс, 2011. – С. 540–617.
65. Передельский А. А. Поиски духовного и физического совершенства в культурологических учениях древнего и средневекового Китая / А. А. Передельский // Исследовательский центр по проблемам управления качеством подготовки специалистов. – М., 1992. – 139 с.
66. Передельский А. А. Философия спорта. Метанаучные основания спортивного процесса. – М.: ЮНЕСКО, Издательский Дом МАГИСТР-ПРЕСС, 2011. – 480 с.
67. Першиц А. И. История первобытного общества – 3-е изд., перераб. и доп. / А. И. Першиц, А. А. Монгайт, В. П. Алексеев. – М.: Высш. шк., 1982. – 223 с.
68. Платонов В. Н. Олимпийский спорт. / В. Н. Платонов, С. И. Гуськов. – Киев: «Олимпийская литература», 1994. – 494 с.
69. Пономарчук В. А. Спорт как социальный институт / В. А. Пономарчук // Наука о спорте. Энциклопедия систем жизнеобеспечения. – М.: ЮНЕСКО, Издательский Дом МАГИСТР-ПРЕСС, 2011. – С. 797-813.
70. Попов А. С., Радугин А. А. Христианские футурологические концепции: (Критический анализ). – М.: Мысль, 1987. – 204 с.
71. Привалов К. Секты: досье страха / К. Привалов. – М.: Политиздат, 1987. – 191 с.
72. Прошин Г. Г. Черное воинство: русский православный монастырь: легенда и быль – 2-е изд., доп. / Г. Г. Прошин. – М.: Политиздат, 1988. – 351 с.
73. Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV – первой половины XV в. / Н. В. Ревякина – М.: Наука, 1977. – 234 с.
74. Редер Д. Г., Черкасова Е. А. История древнего мира: В 2-х ч. Ч. 1.

Первобытное общество и Древний Восток: учеб. пособие для студентов истор. фак. пед. ин-тов / Д. Г. Редер, 3-е изд., испр и доп. – М. : Просвещение, 1985. – 288 с.

75. Религия в политической жизни США (70-е начало 80-х годов) / Отв. ред. Ю. А. Замошкин, Д. Е. Фурман. – М.: Наука, 1985. – 225 с.

76. Религия и церковь в капиталистических странах. – М.: Мысль, 1977. – С. 68, 172.

77. Религия и церковь в современную эпоху / Л. Н. Великович, В. И. Гараджа и др. – М.: Мысль, 1976. – 328 с.

78. Решетников Н. А. Клерикализм / Н. А. Решетников. – М.: Мысль, 1965. – 446 с.

79. Сараф М. Я. Спорт в культуре XX века (становление и тенденции развития) / М. Я. Сараф. – Духовность. Спорт. Культура. Выпуск 3. Спорт и искусство: альтернатива – единство – синтез?: сб. / Сост. и ред. В. И. Столяров. – М.: Российская академия образования. Гум. Центр «СпАрт» РГАФК – 1996. – С. 25–48.

80. Сараф М. Я. Очерки социокультурных процессов / М. Я. Сараф. – Голицыно, 2005. – 112 с.

81. Сардони К. Экономика / Клаудио Сардони // История человечества XX век. - Т. VII. - ЮНЕСКО, Издательский Дом МАГИСТР-ПРЕСС, 2005. - С. 276-282.

82. Советский энциклопедический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1985. - С. 153.

83. Современная буржуазная политическая наука: проблемы государства и демократии / Под общ. ред. Г. Х. Шахназарова. – М.: Наука, 1982. – 335 с.

84. Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков: Учеб. Пособие для филос. фак-тов ун-тов. – М.: Высшая школа, 1984. – 448 с.

85. Спиркин А. Г. Философия: учебник / А. Г. Спиркин. – М.: Гардарики, 2000. – 816 с.

86. Степин В. С. Философская антропология и философия науки / В. С. Степин; Респ. центр гуманит. образования. – М.: Высш. школа, 1992. – 188 с.
87. Столбов В. В. История физической культуры и спорта / В. В. Столбов, Л. А. Финогенова, Н. Ю. Мельникова; под ред. В. В. Столбова. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Физкультура и спорт, 2001. – 423 с.
88. Столяров В. И. Взаимоотношение спорта и политики (социально-философский и методологический анализ) / В. И. Столяров // Взаимоотношение спорта и политики с позиции гуманизма. Выпуск 3. – М., 2005. С. 5–123.
89. Столяров В. И. Философия спорта и телесности человека: Монография. В 2 – х кн. – М.: Издательство «Университетская книга», 2011. – Кн. 1. Введение в мир философии спорта и телесности человека. – 766 с.
90. Стоянович С. От марксизма к постмарксизму / С. Стоянович // Вопросы философии. – 1990. – № 1. – С. 145-154.
91. Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: перевод. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.
92. США: консервативная волна / Пер. с англ.; введение и общ. ред. А. Ю. Мельвиля. – М.: Прогресс, 1984. – 312 с.
93. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
94. Тарасов В. С. Либерализм / В. С. Тарасов // Всемирная энциклопедия: Философия / Главный научный ред. и сост. А. А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 554-555.
95. Токарев С. А. Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с.
96. Угринович Д. М. Введение в религиоведение / Д. М. Угринович. – 2-е изд., доп. – М.: Мысль, 1985. – 270 с.
97. Угринович Д. М. Психология религии / Д. М. Угринович. – М.: Политиздат, 1986. – 352 с.



98. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. / Л. Фейербах: пер. с нем. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 1. – 676 с.
99. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. / Л. Фейербах: пер. с нем. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 2. – 942 с.
100. Филиппов Г. Г. Социальная организация и политическая власть / Г. Г. Филиппов. – М.: Мысль, 1985. – 173 с.
101. Философский словарь – 5-е изд. / под ред. И. Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1986. – 590 с.
102. Фихте И. Факты сознания. – СПб., 1914. - 129 с.
103. Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом завете / Дж. Дж. Фрэзер: пер. с англ. – 2-е изд., испр. – М.: Политиздат, 1989. – 542 с.
104. Харламов И. Ф. Педагогика: Учеб. пособие для пед. вузов. – М.: Гардарики, 1999. – 520 с.
105. Харрис С. Изучение природы и Вселенной // История человечества/ Под ред. П. Берка и Х. Инальчика. Т.V. XVI– XVIII века. – М.: Издательский Дом Магистр-Пресс, 2004. – С. 85–97.
106. Хейзинга Й. / *Homo ludens* / Человек играющий / Й. Хейзинга / Пер. с ирланд. Д. Сильвестрова. – СПб.: Издательский дом «Азбука – классика», 2007. – 384 с.
107. Худавердян В. Ц. Современные альтернативные движения. (Молодежь Запада и «новый» иррационализм) / В. Ц. Худавердян. – М.: Мысль, 1986. – 150 с.
108. Чубарьян А. О. Гуманитарные и социальные науки / А. О. Чубарьян и др. // История человечества. XIX век. – Том VI / Под ред. П. Матиаса, Н. Тодорова.- М.: ЮНЕСКО, МАГИСТР-ПРЕСС, 2005. - С. 131-156.
109. Эйхберг Х. Социальное конструирование времени и пространства как возвращение социологии к философии / Х. Эйхберг. // Логос. – 2006. – № 3 (54). – С. 76–90.
110. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и

государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – М.: Издательство политической литературы, 1974. – Т. 21. С. 23–178.

111. Яковлев Н. Н. Религия в Америке 80-х: Заметки американиста / Н. Н. Яковлев. – М.: Политиздат, 1987. – 192 с.

112. Coubertin Pierre de. Comment conçoit les Jeux Olympiques, par Fernand Lomazzi, «L'Auto» // Jean-Marie Brohm. Le Mythe Olympique, 1946. – P. 431.

113. Coubertin P. de. L'art et le sport / Pedagogie sportive, Paris, 1922 // Almanach II, 1987/1988. – Polski Komitet Olimpijski, Polska Akademia Olimpijska.

114. Coubertin P. de. Une campagne de vingt et un ans: 1887–1908. – Paris: Libraire de l'education Psychique, 1909.

115. Fairchild David L. Review Essay (рецензия на книгу): Morgan William J., Meier Klaus V. Philosophic Inquiry in Sport. – Champaign, IL.: Human Kinetics, 1988 // Journal of the Philosophy of Sport. - vol. XIV, 1987. – P. 71-79.

116. Lenk H. (1973). Alienation, Manipulation and the Self of the Athlete (Отчуждение, манипуляция и Личность Атлета) // Sport in the Modern World – Chances and Problems: Papers, results, materials of scientific congress, Munich, August 21 to 25, 1972. – Berlin, Heidelberg, N.Y.: Springer Verlag. – P. 8-18.

117. Lenk Hans. Presidential Address – 1981. Tasks of the Philosophy of Sport: Between Publicity and Anthropology (Задачи философии спорта: Между Гласностью и Антропологией) // Journal of the Philosophy of Sport, vol IX, 1982. – P. 94-106.