

УДК 130.3+316.62

Л. А. Шеремет,
кандидат філософських наук, докторант
(Інститут вищої освіти НАПН України)

СОЦІАЛЬНІ КОНТУРИ ПЕРСОНАЛЬНОГО ЗУСИЛЛЯ, СПРЯМОВАНОГО НА РОЗВИТОК ТІЛЕСНОСТІ ТА ДУХОВНОСТІ СУСПІЛЬСТВА

Статтю присвячено аналізу соціальних контурів персонального зусилля, що припускає розвиток тілесності і духовності суспільства, дослідженню тілесного досвіду людини і суспільства. Зроблено висновок, що людська тілесність з часів Платона і Аристотеля розглядалася як вершина виразу суспільної гармонії. Культурні конструкції, що дозволяють прослідкувати аналогії між людським тілом і будь-якими ментальними категоріями, мають актуальність і по цей день.

Ключові слова: соціальні контури, персональне зусилля, тілесність, духовність, суспільство.

Постановка проблеми. Проблема гармонійно розвиненого людського тіла завжди привертала до себе увагу. Не менше, якщо не більше уваги привертало до себе розуміння душі як певної гармонії. Але гармонія є змішання та суміщення протилежностей, із яких складається і тіло людини. Водночас гармонія – це певне співвідношення змішаних частин чи поєднання останніх; душа ж не може бути ні тим, ні іншим. Все гармонічне самодостатнє й досконале. "Говорити про гармонію, – стверджує Аристотель, – личить більше відносно здоров'я і загалом у відношенні чудових тілесних якостей, аніж відносно душі" [1: 384]. Це стає очевидним, якщо раптом спробувати звести стан і дії душевного, психічного світу до певної гармонії, оскільки в цьому випадку взагалі важко узгодити їх.

Метою статті є аналіз соціальних контурів персонального зусилля, що припускає розвиток тілесності і духовності суспільства, дослідження тілесного досвіду людини і суспільства.

Виклад основного матеріалу. І все ж отці церкви говорили не стільки про гармонію душі та тіла, скільки про духовне, внутрішнє "Я" людини, яке за кінцевим рахунком перетворює й слабке тіло.

Водночас представники філософської думки ранньої Візантії мислили цілком в дусі Аристотеля й приводили той приклад, що краса атлетів, які змагаються, максимально виявляється лише при оголеності їх тіл; в цьому випадку вони вражають глядача співмірністю всіх своїх членів (Іван Златоуст). Іван Златоуст стверджує, що Авраам удостоївся честі приймати ангелів за красу душі. В естетичному ключі він розмірковує про духовну красу текстів Нового Заповіту.

Ідея гармонії душі й тіла, яку відстоювали отці церкви, базується на ученні Філона Александрійського і Плотіна. На їхню думку, єдність душі й тіла – не механічне з'єднання, а деяка особливого роду цілісність, що важко досягається, котрій в душі відводиться головна роль.

Як і Лантанцій, Немесій захоплюється досконалою природою людини, доцільністю організації її тіла. Він схильний бачити в людині організм виключної доцільності.

Давньогрецька думка акцентувала увагу на тому положенні, що душа є сутністю людини. Отже особлива турботи потребує й тіло, яке дає прилисток душі (класичною пропорцією тіла являється відома антична статуя, створена Поліклетом – "Дорифор").

Сократ один із перших призивав пізнати себе і свої сили (душевні й тілесні), а вміння й знання – використовувати для укріплення здоров'я, виховання добродішних людей. Гіппократ обґрунтовував принципи лікування хворого фізичною культурою, дієтичною їжею, режимом дня. Платон називав неосвіченими, некультурними тих, хто не навчився бігати, писати, читати. Створена ним концепція фізичної культури опиралась на спартанське гімнастичне та афінське музичне мистецтво (музика – для духовного вдосконалення, а атлетика – для тіла).

Згідно Платона, Ерот, крім лікарського мистецтва, "управляє також гімнастикою та землеробством" [2: 95]. Значить, в основі гімнастичних і спортивних занять лежить любов, що стосується строю і ритму. Спортивні вправи, як і заняття музикою, розвивають чуйність. А чуйність є проявом тілесності чи духовності, яка за великим рахунком є "універсальною чуттєвістю", що дозволяє нам зберігати межі як у міжлюдських стосунках, так і в своїх діях щодо природи. "Заперечення почуттів є джерелом усякої зіпсованості, – зауважує Л. Фейербах, – злоби, всього хворобливого в людському житті, ствердження почуттів – джерело фізичного, морального і теоретичного здоров'я" [3: 162].

Гімнастика, так само як і музика, абсолютно необхідні, якщо тільки ми хочемо, щоб наше життя хоч скільки-небудь було схожим на життя. Той, хто займається математикою чи якоюсь іншою справою, що вимагає сильного напруження думки, повинен давати і тілу необхідні вправи, вдаючись до гімнастичних занять. І, "навіпаки, тому, хто переважно трудиться над розвитком свого тіла, варто займатись музикою та усім тим, що відноситься до філософії, якщо тільки він хоче по праву називатись не лише прекрасним, але й добрим" [2: 495].

Згідно з цим необхідно проявити турботу про окремі частини тіла, які певною мірою аналогічні Всесвіту. "Адже якщо те, – говорить Платон, – що входить до тіла, зсередини гріє його і охолоджує, а те,

що обступає його ззовні, сушить і зволожує, і на додачу йому приходится терпіти наслідки й тієї, й іншої дії, значить, тіло, що перебуває в нерухомості, стане іграшкою цих впливів, буде ними осилено й загине" [2: 495-496]. Людина, що прагне жити за законами гармонії у Всесвіті, не дає своєму тілу залишатися бездіяльним, а навпаки, без втоми вправляє його, відповідно до природи підтримує рівновагу між внутрішніми та зовнішніми рухами. Гірше всього, коли тіло в спокої та не діє. Бездіяльність – причина багатьох хвороб. "Отже, краще керувати хворобою за допомогою впорядкованого способу життя, наскільки це дозволяють нам обставини, ніж дражнити його ліками, роблячи тим самим біду закоренілою" [2: 497].

Ідею про єдність форми і змісту, душі й тіла обґрунтував Аристотель. Трьом родам людської душі (рослинної, розумної та вольової) повинні відповідати фізичне, інтелектуальне та моральне виховання. На відміну від Платона, він засуджував жорстокість спартанської системи виховання. Він досить високо оцінював мистецтво розвитку у дітей спритності тіла й сили за допомогою фізичних вправ, що об'єдналися під назвою "гімнастика". Більшість давньогрецьких філософів розвивали думку про користь занять фізичними вправами, іграми для зміцнення здоров'я й природних даних. Вони засуджували атлетів-професіоналів, їх прагнення перемагати за винагороду (особливо тих, хто за умислом чи навіть з необережності вбивав суперника).

Аристотель велику увагу в своїх книгах приділяв таким заняттям, як гімнастика і музика. Гімнастикою, на його думку, "займаються тому, що вона сприяє мужності" [1: 630]. Музикою ж тепер, на жаль, люди займаються заради задоволення. Однак музика і гімнастика відносяться до числа загальноосвітніх предметів тому, що сама природа "прагне дати нам можливість не лише направляти нашу діяльність, але й прекрасно користуватися дозвіллям" [1: 630]. Останнє ж "є визначальним началом для всього" [1: 630]. Якщо виникне питання, чим дозвілля заповнити в тому випадку, коли ми надаємо йому перевагу перед діяльністю, то відповідь тут одна: зрозуміло не грою, оскільки в такому випадку гра "неминуче стала б кінцевою частиною нашого життя" [1: 630]. Ось тому Аристотель приділяє іграм (в тому числі й спортивним) "місце в проміжках між заняттями (адже працюючому потрібен відпочинок, а гра існує заради відпочинку, всякого ж роду діяльність сполучена з працею та напругою)" [1: 630]. Зняття напруги – одна з найважливіших соціальних функцій спортивних ігор. Суспільство, щоб нормально функціонувати, повинне турбуватися про зняття моральної, душевної, тілесної напруги у своїх членах. Але для ігор варто обирати відповідний час, "неначе даючи їх в якості ліків, адже рух під час ігор являє собою заспокоєння душі й завдяки задоволенню відпочинок" [1: 630].

Спортивна гра в тому плані гармонізує душу й тіло, що вона виступає видом активності суб'єкта, відмінним як від діяльності, так і від дозвілля. Водночас вона властива і дозвіллю, і трудовій діяльності. Якщо цього немає, то дозвілля перетворюється в монотонний і втомливий відпочинок, а праця – в абсолютного пана "живої праці", що атрофує у людини всі її навички, її здібності і талант, її здібність до самодіяльності.

У німецькій класичній філософії відбувається переосмислення проблеми єдності душі й тіла. Не кожна філософія, згідно Канту, благотворно діє на людину.

Так яка ж філософія в змозі виступати в якості зцілюючої сили? Відповідь на це питання не є однозначною, але багато філософів сходяться на тому, що лише та філософська теорія являється корисною для людини, яка розглядає її в якості вищої мети і бачить в цьому головний сенс життя. Кант писав, що існування людини "має в собі самій вищу мету, якій, наскільки це в її силах, вона може підпорядкувати всю природу" [4: 469].

Дійсно, та людина, яка знає, навіщо їй жити, може витримати самі важкі випробування і навіть здолати деякі тілесні хвороби. Скільки людей, що досягли, як їм здавалося, мети в житті, пішло передчасно, так і не розкривши до кінця своїх творчих потенцій! Звідси випливає той висновок, що цілі повинні бути достатньо високими, щоб відкривалася нова мета. Зазначимо також, що відсутність сенсу часто приводить людей до трагічного результату.

Сьогодні, коли світ вступив в смугу абсурду, багато кому здається, що не існує ніякого вищого сенсу. І все ж, як каже А. Камю, децю в світі "все-таки має сенс, і це – людина, оскільки вона одна сенс запитує" [5: 179].

Оскільки людина за своєю суттю є істотою суспільною, отже і сенс її життя може бути знайдений на шляху сполучення інтересів і цілей суспільства й особи. У цьому ми бачимо головну передумову духовного і тілесного здоров'я людини, показник її високої фізичної культури. І все ж спочатку варто полюбити життя. Серцевина цієї любові до людей покладена в основу всіх вчинків і думок людини. Саме така любов породжує відповідну мову, яка синтезує почуття і дух людини.

На думку І. Г. Фіхте, людське тіло багато в чому залежить від волі індивіда [6: 64]. Саме дана теза, як нам здається, повинна бути покладена в основу не тільки філософії здоров'я, але й в основу філософії спортивної культури. Фіхте допускає тезу про рух частин тіла та зміни їх взаємного розташування. Кожний член тіла складається з частин, які в свою чергу, діляться на частини, і так відбувається до нескінченності [6: 65]. "Тільки така нескінченна ділимість всього тіла і кожного його члена, – пише П. П. Гайденко, – робить

можливим повне підкорення його свободі, оскільки остання теж нескінченна" [7: 140]. Але не всяке, а тільки артикульоване тіло може являтися знаряддям волі та знаряддям волі спортсмена.

Однак тут все ж виникає проблема, з якою ідеалістична система Фіхте навряд чи здатна справитись. Насправді, якщо артикуляція тіла виводиться з необхідності для нього бути знаряддям волі, то яким чином ми можемо пояснити артикульованість тіла тварини? Звичайно, останнє істотним чином відрізняється від людського, має менше "ступенів свободи", але все ж неможливо заперечувати, що воно також є цілим. Отже, в живій природі ми знаходимо артикульовані тіла, які не є інструментом свободи. Це – один із каменів спотикання для трансцендентальної філософії. Невипадково Шеллінг, розробляючи натурфілософію, вже незабаром прийшов до необхідності переступити заборони, що накладалися трансценденталізмом.

І все ж підхід Фіхте до людського тіла як знаряддя волі дозволяє висвітлити структуру і характер людської чуттєвості, яка істотним чином відрізняється від чуттєвості тварини. Адже чуттєвість людини виникає під впливом спілкування з іншими людьми, так що вона перестає бути чуттєвістю ізольованого індивіда, стаючи продуктом культури. "Особа не в змозі приписати собі тіло, не сприймаючи його як таке, що знаходиться під впливом деякої особи поза нею" [6: 64]. Розглядаючи діалектику "Я" та "не-Я", Фіхте приходиться до того висновку, що чуттєве сприйняття є не що інше, як затримана дія. Чути слова іншої особи – все одно, що внутрішньо самому їх вимовити. Слух, отже, є затриманою вимовою, затриманою мовою. А це означає, що ми чуємо не за допомогою одного тільки вуха; швидше, ми чуємо за допомогою мовного апарату, який активізується в акті прослуховування. Даний апарат як би говорить мовчки [7: 143].

Зовнішні органи тіла знаходяться, вважає Фіхте, під чужою дією; на них можуть діяти інші предмети й інші люди. Зовнішні органи пов'язані з внутрішніми наступним чином: для здійснення сприйняття особа повинна як би "затримати" рух зовнішнього органу й внутрішньо відтворити в цьому органі деякий рух. "Якщо якийсь просторовий образ сприймається зором, то внутрішньо, але з блискавичною швидкістю і непомітно для звичайного спостерігача відтворюється відчуття предмета, тобто тиск, який мав би бути вчинений, щоб за допомогою пластики створити цей образ, але враження в оці втримується як схема цього відтворення. Ось чому грубі люди, в яких ще не вдосконалені їх людські функції, обмацують випукле тіло, яке вони хочуть добре роздивитись..." [6: 75].

Таким чином, на думку Фіхте, "артикульоване людське тіло" і є чуттєвістю чи тілесністю, органом тілесності, єдності душі й тіла. Людське око тим і відрізняється від дзеркала, що воно не сприймає зовнішній об'єкт пасивно, а являє собою активність, але затриману. Людське бачення є, як бачимо, подвійним процесом: пасивний стан зовнішнього органу й активний стан внутрішнього. "Внутрішнє око" є дещо діяльне, тілесне, а зовнішнє око – це дещо страждальне або частина тіла.

Варто врахувати, що внутрішній та зовнішній органи – це не просторове визначення органів тіла, а смислове визначення (аспектом якого може виступати спортивна самоорганізація). Вищий орган наділений, відповідно до Фіхте, більш тонкою матерією, а нижчий – більш грубою. Це необхідно саме з тієї причини, що більш тонка матерія "здатна змінюватись завдяки одній лише волі" [6: 74].

Отже, людське тіло, за Фіхте, є не просто витвором природи, але і в певному сенсі інструментом, знаряддям волі. Органи тілесності, чи "внутрішні" органи, взаємопов'язані з зовнішніми, і завдяки цьому духовність за допомогою волі може формувати й тіло. Природа залишає людське тіло недосконалим саме задля цього, щоб воно було до кінця сформовано "духом" чи волею [6: 83].

При спілкуванні з іншими людина отримує вплив саме на внутрішній орган. Таким чином, Фіхте здійснює трансцендентальну дедукцію людської індивідуальності й людського тіла. Спілкування виступає для нього не лише умовою самопізнання, але й якості найважливішого способу чуттєвого тілесного існування окремо взятої особи. Так, він приходиться до висновку щодо суспільного характеру тілесності чи органів чуттєвості.

Розвиток душі Гегель представляє у вигляді тріади: "природною", "чуттєвою" та "дійсною". При цьому особистісний дух унаслідкується лише як можливість, здатність стати новим. Він сам себе створює за допомогою духовної діяльності, яка не може припинитися ні хвилину до кінця життя. Тому духовні відмінності між людьми значно більші, ніж фізичні. Зазначимо також і те, що потреби душі й тіла мають багато спільного, тоді як дух протистоїть тілесному в філософії Гегеля якимось таємничим чином.

У "Філософії духу" Гегель описує "діалектику" зцілюючого переходу від божевілля до "звички", при наявності якого душа знаходиться в єдності з тілом. Виходячи з цієї ідеї, Гегель приходиться до наступного висновку: "... я, передусім, повинен утвердитись в цій безпосередній гармонії моєї душі й мого тіла ... я повинен віддавати моему тілу належне, повинен щадити його, підтримувати його здоров'я й сили та, відповідно, не маю права поводитись з ним зневажливо та вороже" [8: 208]. Розвиваючи цю думку, він говорить, що немає потреби як атлети чи канатні гімнасти "зводити тіло в самоціль", але й не можна в той же час нехтувати ним. Відповідно Гегелю, вільна діяльність душі певною мірою залежить від фізичного стану тіла й тілесної організації особи: "... якщо я буду вести себе відповідно до законів мого тілесного організму, то душа моя буде в своєму тілі вільною" [8: 208].

"Тим не менш душа не може обмежуватись цією безпосередньою єдністю зі своїм тілом" [8: 208]. На думку Гегеля, душа повинна володіти своїм тілом, створити з нього зручне знаряддя для своєї діяльності. Таким чином, Гегель, констатує суверенність людського духу по відношенню до свого тіла, доводить, що тіло стає знаряддям його душі: "Якщо у тварин тіло, підкоряючись їх інстинкту, безпосередньо виконує все те, що необхідно, вимагається ідеєю тварини, то людина, навпаки, повинна за допомогою своєї власної діяльності стати паном свого тіла" [8: 208].

Гегель вважав, що основним визначенням "духовності" являється особиста незалежність від всього органічного й неорганічного, тобто, свобода від примусу й тиску з боку всього, що відноситься до життя (в тому числі від "душевних структур", пристрастних покликів душі та душевних пристрастей). Але це і є справжня внутрішня, духовна свобода, тобто свобода саме духу (який "дихає, де хоче"), а не душі, не тіла. За словами І. А. Львіна, ні тіло, ні душа людини не вільні; вони пов'язані законами часу й причинами речової природи; можна не знати про них чи забувати про їхні дії, але звільнитись від них неможливо. І тільки людському духу доступна свобода. Людина має дар – вивести себе внутрішньо з будь-якого життєвого змісту, протиставити його собі, оцінити його, обрати його або відкинути. Як спосіб, як образ буття загалом, духовність відкриває людині доступ до любові, совісті та почуття обов'язку. Адже "жити варто тільки тим і вірити варто тільки в те, за що варто боротися і померти, бо смерть є істинний та вищий критерій для всіх життєвих змістів" [9: 52].

Безумовно, що тут ми маємо справу з релігійним егоїзмом, "очищеним" до рівня істини [10: 104].

Життя показує, що сьогодні багато бід пов'язано саме із зниженим рівнем душевності. Ось тому проблема початкової гармонії душі та тіла в людині завжди залишалася в центрі уваги філософів. Їх ідеї, багато в чому спиралися на вчення Філона Александрійського та Плотіна, найбільш повно висловив Немесій Емесський. На його думку, єдність форми й тіла в людині – не механічне поєднання, але деяка особливого роду цілісність, що важко осягається. Зріст бездушності в суспільстві призводить до того, що люди не здатні вибрати ціннісні орієнтації (у тому числі й орієнтації, пов'язані з розвитком фізичної культури і спорту). Породжуючи містифікацію соціального, це приводить до його відриву від всього індивідуального.

Проблема людини – безмежна область гуманітарного пізнання та розуміння. В філософії Шеллінга особливо відчувається ця безмежність.

Навіть у пізній період своєї творчості Шеллінг, особливо в трактовці співвідношення тілесного і духовного начал, залишається вірним основній ідеї "філософії тотожності, з тією, можливо, лише різницею, що остання ним віднесена до "негативної" філософії, але яка повинна бути доповнена "позитивною" чи екзистенціальною системою.

Підкреслюючи заслуги Декарта, Шеллінг говорить, що в картезіанстві тілесний і духовний світи виступають як два різних світи. Така позиція, зрозуміло, не відповідає "на питання про те, яким чином дух і тіло мають так багато спільного в дії та стражданні, як тілесний акт може бути сприйнятий духом і, навпаки, як думка духа може впливати на тіло" [11: 74].

Щоб пояснити даний факт, філософи часто допускали їх безпосередній вплив один на одного. В основі тут лежала відома теза про гомогенність обох начал. Але насправді, вважає Шеллінг, це далеко не так. Оскільки час негомогенний вічності, то тілесне буття покладене поряд з духом [11: 160-166].

Отже, видатні представники німецької ідеалістичної філософії (Фіхте, Гегель, Шеллінг) розглядали духовне буття як діаметрально протилежне матеріальному, чуттєвому, або розвивали думку про їх тотожність.

Цілком можливо, в якості такого начала виступає краса. Творці Древньої Еллади намагались передати в статуях атлетів не тільки індивідуальні, особистісні риси, скільки сутнісні властивості досконалої людини, її універсальні, найбільш цінні якості (в тому числі й таку якість, як любов до справедливості). Ми часто буваємо несправедливими чи не хочемо бути справедливими, так як і добро лише в рідких випадках твориться серед нас, і ми не хочемо докладати зусиль для його досягнення. "Але саме тому, – пише А. Ф. Лосев, – і з'являється на сцені краса, яка полегшує нам доступ і до справедливості, і до блага" [12: 301].

Л. Фейербах, вирішуючи проблему співвідношення духовного й тілесного, звернув увагу на той момент, що духовність не є щось протиставлене чуттєвості, а навпаки, є тією ж чуттєвістю. Тільки досягнувши універсальної стадії свого існування, вона й виступає як краса.

Фейербах категорично заперечує аскетизм, самозречення; вони, за його словами, роблять людину похмурою, боязливою, підступною, злобливою, а вдоволеність почуттів – веселою, відкритою, вільною. "Але подібно до того, як люди по цей день зобов'язані не розуму, а чуттєвості тим, що продовжують існувати, – стверджує Фейербах, – так і своєю первісною появою на світ люди зобов'язані не Богам, тобто не абстрактній істоті, не розсудливій чи духовній сутності, а лише чуттєвій природі" [3: 386].

Однак, розвиваючи ідею, що "сам дух залежить від організму" (не людина, не індивід), Фейербах, по суті справи, кладе початок вульгарно-матеріалістичної тенденції. "Мислення, духовна діяльність", – пише Фейербах, – "являються чисто органічним матеріальним процесом" [3: 385].

Розглядаючи людину як вищу істоту, Фейєрбах міркує наступним чином: "Перше, що становить буття і сутність людського духу, є не що інше, як ідея дійсно існуючої речі. Саме об'єкт цього поняття, що складає сутність людського духу, є тілом чи певним, дійсно існуючим видом та способом протяжності" [3: 385]. Досліджуючи взаємовідносини духу й тіла, він пише "єдність духу з тілом полягає в тому, що тіло є безпосереднім об'єктом душі" [3: 386]. Продовжуючи лінію матеріалістичного сенсуалізму, Фейєрбах аналізує природу тілесності: "Ідея всякого стану людського тіла або всякого виду і способу, яким на нього діють зовнішні тіла, виражає водночас природу зовнішнього людського тіла" [3: 385].

Саме Фейєрбах розвинув думку про те, що існує фактичний зв'язок душевних станів із фізичними процесами. Фізичний стан багато в чому залежить від розвиненості в людини естетичних смаків, ідеальних станів душі, розуміння естетичних та етичних категорій, на які вона спирається в ході пізнання і перетворення явищ спорту. Людина з розвиненим душевним світом, естетичним смаком прагне створювати естетичні цінності, здійснюючи естетичну діяльність, яка в різних формах представлена в світі спорту.

Розробляючи концепцію душі, Фейєрбах запропонував розуміння людини як єдиного цілого. Більш того, він писав про єдність суб'єкта та об'єкта, а, отже, душі та тіла. Він вважав, що зміцнення тіла є, насамперед, самозміцнення, яке й виступає характеристикою людської самотрансценденції, у результаті якої людині доводиться долати обмежені форми свого тілесного існування, шукати і знаходити в собі нові резерви чуттєвості (які ховаються в тому числі і в спортивному бутті), нові способи чуттєвого задоволення; загартування тіла є зміцненням самого себе, вправа тіла є вправою духу. "Тіло є знаряддям душі, і й навпаки, душа є знаряддям тіла, – стверджує він, – де, наприклад, тіло стає покірним знаряддям танцювального мистецтва та одночасно душа стає слухняним знаряддям демона танцю" [3: 405]. Відштовхуючись від цієї думки, він продовжує розмірковувати в тому плані, що душа, коли набуває владу над тілом, теж знаходиться в тілі і пов'язана з ним.

За словами Фейєрбаха, неможливо поєднати афекти на кшталт любові, гніву, досади, страху з нематеріальною, позатілесною душею. Але в той же час він розвиває ту думку, що існує різниця між тим, чи занедужую я психічно – духовно, чи фізично – тілесно; чи втрачаю я свідомість внаслідок зовнішнього тиску на мій мозок чи втрачаю свідомість внаслідок приголомшливої звістки або страшного видовища [3: 411-412].

Згідно з Фейєрбахом, душевні переживання тісним чином пов'язані з фізичним тілом; це виражається в тому, що вони часом можуть розвиватися тільки в тому випадку, якщо знаходять вираження в тілі. Таким чином, для людини його власне тіло як синтезуючий орган тілесного, душевного і духовного є центральним об'єктом переживань, наочним втіленням його "самості". "Моя воля не поширюється за межі моєї духовної та тілесної здатності оволодіння, – говорить Фейєрбах, – те, чого я хочу без тілесної дії, будь-то дія, одночасна з волею або наступна за нею, залишається і до, і після, річчю нічиєю, тому що така бездіяльна або безтілесна воля дорівнює нулю, все одно, що нічия воля..." [3: 413]. На думку Фейєрбаха, воля як духовний акт завжди є вільною волею, тобто може вибирати серед багатьох мотивів навіть такий мотив, який суперечить життєвим потребам, але здійснюється все ж в межах духовності та тілесності людини. Згідно Л. Фейєрбаха, відомі зміни в органах тіла викликають приємне відчуття, а це останнє, в свою чергу, викликає прагнення повніше реалізувати себе, тобто вийти в сферу творчості (в тому числі й спортивну).

"За допомогою твердого та сильного наміру можна не тільки придушити хворобливі почуття, – пише Л. Фейєрбах, – але іноді усунути саму хворобу" [3: 415]. Дана обставина (придушення хворобливого почуття і позбавлення від нього) обумовлена діяльністю сутністю людини, яка вказує на єдність тілесного вдосконалення, душевного і духовного розвитку особистості людини.

Задоволення людині приносить не тільки кінцевий результат освоєння духовного світу, а й сам процес досягнення нового, пов'язаний із почуттями: злиття процесів дії та свідомості, гармонії з навколишнім середовищем, що породжує духовно-тілесний підйом, насолоди процесом діяльності, де відбувається більш глибоке розуміння самого себе, – все це перетворює духовний світ людини, сприяє її одужанню. "Але сильне бажання не захворіти або одужати є тільки показником здоров'я, – пише Фейєрбах, – показником збереженої тілесної сили, яка актом волі лише звільняється від свого прихованого стану" [3: 415].

Сучасна наука приходять до того висновку, що не тільки переживання зовнішнього світу відбиваються на фізико-хімічних процесах в організмі, але і наше мислення, почуття, настрої до певної міри пов'язані з цими процесами.

Водночас необхідно зазначити, що тілесна діяльність є одним із видів людської діяльності, пов'язаної із розвитком соціальних відносин, духовного світу індивідуума, соціальної групи, всього суспільства загалом. Для неї характерний пріоритет духовності як цілісності внутрішнього психічного життя людини в процесі формування її рухових якостей. Духовність відкриває людині доступ до життєдіяльності; вона як би "висвічує" людині те, що становить головне в її житті.

Воля людини характеризується усвідомленістю потреби, яка виникає. Тому бажання як мотив діяльності виступає в якості найважливішого компоненту розвитку вольової дії. Таким чином, можна

висловити ту думку, що оскільки воля, з якою пов'язаний механізм виходу за межі свого "Я", пов'язана з душевним і духовним життям людини, вона може виступати в якості потужного чинника у формуванні духовного та тілесного здоров'я людини, її фізичної і спортивної культури; вона визначає багато властивих людському здоров'ю рис.

Відомо, що А. Шопенгауер виходив із визначення волі не як чогось розумного і свідомого, а як інстинктивного начала. "Кожен справжній акт її (тобто людини) волі відразу ж і неминуче є рухом її тіла", – пише Шопенгауер [13: 76].

Тіло (не тілесність) – "плоть" – щільна очевидна основа нашого існування. І, на думку Шопенгауера, акт волі є безпосередньо актом тіла; водночас кожний вплив на тіло відразу і безпосередньо є впливом на волю.

Тіло людини, зауважує Шопенгауер, є об'єктністю волі, тобто воління, що розвивається в часі і служить парафразою тіла, поясненням значення цілого і його частин, іншим способом вираження тієї ж речі в собі, явище якої вже є тіло" [13: 426].

Світ, взятий як "річ у собі", постає у Шопенгауера як сліпа безосновна "воля до життя", яка дробиться в нескінченній множині "об'єктивацій". Вищим щаблем у ряді об'єктивації волі є людина або істота, наділена розумним пізнанням. На думку Шопенгауера, індивіди існують як щось залежне від істоти, що виступає джерелом безмежного егоїзму людини. Тіло людини не є щось анонімне, а "тіло власне", виділене серед "інших тіл". Тіло – не тільки зовнішнє вираження самобутності людини, але ще й "внутрішній ландшафт", в якому "Я" існують і мислять". Тому, замість ствердження волі можна говорити про ствердження тіла. Основною темою усіх різноманітних актів волі виступає задоволення потреб, які невіддільні від існування тіла в його здоровому стані" [13: 426]. В силу традицій у цьому здоровому стані автори виділяють три елементи самобутності людини: тілесність, душевність і духовність. Це – три найважливіших складових елементи людини як цілісної особистості.

У Шопенгауера на перший план виходить самобутність в формі "душевного життя", "внутрішнього світу" або "душі людини". Це особлива внутрішня реальність, недоступна зовнішньому спостереженню, невимовна до кінця зовнішнім способом. У ході своїх міркувань Шопенгауер ставить, таким чином, знак рівності між волею і волею до життя. Це рівність означає подальший крок у бік віталістичного розуміння принципу волі. В підсумку воля до життя видається нічим іншим, як статевим потягом: "Самим рішучим і сильним твердженням життя статевий потяг виявляється і тому, що для людини, близької до природи, як і для тварини, в ньому є останній сенс, вища мета життя" [13: 426]. У той же час, на думку Шопенгауера, метафізика волі повинна обов'язково звернути увагу на той момент, що душа має відносну автономію і в той же час віддільна від тіла. Якщо тіло є "оболонкою" душі, то воно ж виявляється і її "виглядом", що втілює душу, висловлює її.

У своїй апологетиці волі Шопенгауер не завжди послідовний. Він, начебто б, визнає, що людина здатна піднятися над моральною волею і подолати її "залізними обійми" завдяки пізнанню краси. Проте він тут же обмовляється, що лише індивіди з високою організацією інтелекту здатні піднятися до ідеї Абсолютного. Найзначнішого проникнення в сутність світових процесів домагаються геніальні натури. Вони здатні на таке проникнення не завдяки категоріальному мисленню, як уявляв Гегель, а за допомогою "інтелектуальної інтуїції", яка, на думку Шопенгауера, є здатністю до художнього освоєння світу [14: 195].

Шопенгауер стверджує, причому не без підстав, що взамін гегелівського перетворення предиката матерії (духу) в Абсолют варто матерії надати предикат Абсолюту [13: 351-352]. Однак "абсолютна" матерія у Шопенгауера є аж ніяк не абсолютною. Адже він споруджує над матерією "світову волю", відмовляючи тим самим матерії в іманентній каузальності.

Отже, людська духовність з часів Платона й Аристотеля розглядалася як вершина виразу суспільної гармонії (до цього, в принципі і прагне спорт). І тут справа полягала не тільки в тому, що непорушність і краса людського тіла робили його образ притягальним для проведення політичних і культурологічних аналогій, але і в тому, що людину можна було пізнати по її зовнішньому вигляду, ніж за її вчинками. В історії відбувалася поступова сакралізація людського тіла. У той же час необхідно зазначити, що культурні конструкції, що дозволяють простежити аналогії між людським тілом і будь-якими ментальними категоріями, мають актуальність і по сьогоднішній день (насамперед, у тому плані, що суспільству необхідна гармонія, краса міжособистісних відносин).

Ідея взаємозв'язку тілесного і духовного "Я" людини передбачає наступне. Проникнення душі людини в свою тілесність не повинно бути абсолютним, тобто таким, у результаті чого повністю зникає різниця душі й тіла.

Висновки. Виступаючи в якості соціокультурного механізму формування і розвитку людської тілесності, філософська традиція в особі представників німецької класичної філософії виходить за межі завдань вдосконалення тільки тілесної організації людини і суспільства. Тим самим і спорт виходить до духовних горизонтів людського "Я". При цьому важлива духовна організація, яка найтіснішим чином пов'язана зі світом тілесної культури за допомогою внутрішніх і зовнішніх органів почуттів.

У ході подальшого дослідження проблеми людської духовності, соціальних контурів персонального зусилля "Я" варто враховувати той момент, що людська душа поступово підноситься над обмеженим змістом відчуттів. У той же час вона як би перетворює "своє тіло у відображення своєї ідеальності" [8: 217]. Саме з цих позицій автор досліджує проблему людської тілесності; остання як "наявне буття" душі ще не аналізувалася належним чином в літературі. Спорт як соціокультурний феномен має саме безпосереднє відношення до душі і духовності людських (суспільних) почуттів.

В даному плані ідея єдності душі й тіла, духовного і тілесного начал втілюється в спорті та фізичній культурі, відкриває вихід до нових культурних та соціальних обріїв. Але при цьому варто враховувати, що дана ідея не є чимось тільки метафізичним, тобто надчуттєвим. Дещо залишається в тілесності чисто органічним, так що впровадження духовного в біологічне і соціальне життя за допомогою фізичної культури і спорту виявляється тільки однією стороною духовності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Аристотель. Метафизика / Аристотель ; [пер. с древнегреч.] // Сочинения : [в 4 т.]. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
2. Платон. Соч. : [в 4 т.] / Платон. – М. : Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с.
3. Фейфбах Л. Избранные философские произведения : [в 2-х т.] / Л. Фейфбах. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1974. – Т. 2. – 99 с.
4. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; [пер. Н. О. Лосского]. – М. : Наука, 1998. – 655 с.
5. Камю А. Творчество и свобода / А. Камю. – М. : Наука, 1990. – 608 с.
6. Fichte J. G. Werke. Auswahl in sechs Banden / J. G. Fichte ; [hrsg. von F. Medicus]. – Leipzig, 1908-1911. – Bd. 2. – 100 S.
7. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность / П. П. Гайденко. – М. : Мысль, 1979. – 288 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : [в 3 т.]. Т. 3. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1977. – 471 с.
9. Ильин И. А. Собрание сочинений : [в 10 т.] / И. А. Ильин. – М. : Мысль, 1993. – Т. 1. – 56 с.
10. Федотова В. Г. Практическое и духовное освоение действительности / В. Г. Федотова. – М. : Наука, 1992. – 142 с.
11. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох : Мюнхенск 1828 гг. в записи Эрнста Ласо / Ф. В. Й. Шеллинг. – Томск : Издательство, 1999. – 320 с.
12. Лосев А. Ф. История античной эстетики : Последние века / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1988. – 99 с.
13. Шопенгауэр А. О четверояком корне. Мир как воля и представление : [в 2-х т.] / А. Шопенгауэр. – М. : Наука, 1993. – Т. 1. – 58 с.
14. Малинин В. А. Диалектика Гегеля и антигегельянство / В. А. Малинин. – М. : Мысль, 1983. – 100 с.
15. Малинин В. А. К. Маркс, Ф. Энгельс и левое гегельянство / В. А. Малинин, В. И. Шинкарук. – Киев : Наукова думка, 1986. – 320 с.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Aristotle. *Metaphysics* : [Metaphysics] / Aristotle ; [per. s. davnioGRETS.] // *Sochineniya [Works]* : [v 4 t.]. – M. : Mysl', 1976. – T. 1. – 550 s.
2. Plato. *Soch. [Works]* : [v 4 t.] / Plato. – M. : Mysl', 1993. – T. 2. – 528 s.
3. Feuerbach L. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya [Selected Philosophical Works]* : [v 2-kh t.] / L. Feuerbach. – M. : Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1974. – T. 2. – 99 s.
4. Kant I. *Kritika chistogo razuma [Critics of Pure Mind]* / I. Kant ; [per. N. O. Losskogo]. – M. : Nauka, 1998. – 655 s.
5. Camus A. *Tvorchestvo i svoboda [Creativity and Freedom]* / A. Camus. – M. : Nauka, 1990. – 608 s.
6. Fichte J. G. *Werke. Auswahl in sechs Banden* / J. G. Fichte ; [hrsg. von F. Medicus]. – Leipzig, 1908-1911. – Bd. 2. – 100 S.
7. Gaydenko P. P. *Filosofiya Fichte i sovremennost' [Philosophy and Modern Age]* / P. P. Gaydenko. – M. : Mysl', 1979. – 288 s.
8. Hegel G. W. F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* : [v 3 t.]. Т. 3. *Filosofiya dukha [Spirit Philosophy]* / G. W. F. Hegel. – M. : Mysl', 1977. – 471 s.
9. Il'in I. A. *Sobranie sochineniy [Collection of Works]* : [v 10 t.] / I. A. Il'in. – M. : Mysl', 1993. – Т. 1. – 56 s.
10. Fedotova V. G. *Prakticheskoe i dukhovnoe osvoenie deystvitel'nosti [Practical and Spiritual Reality Acquisition]* / V. G. Fedotova. – M. : Nauka, 1992. – 142 s.
11. Shelling W. J. *Sistema mirovykh epokh : Münchensk 1828 gg. v zapisi Ernsta Laso [The System of the World's Epochs : Münchensk of 1828 in the Notes by Ernst Laso]* / W. J. Shelling. – Tomsk : Izdatel'stvo, 1999. – 320 s.
12. Losev A. F. *Istoriya antichnoy estetiki [History of Ancient Aesthetics : Last Centuries]* / A. F. Losev. – M. : Iskustvo, 1988. – 99 s.
13. Schopenhauer A. *O chetveroyakon korne. Mir kak volya i predstavlenie [On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and on the Will in Nature]* : [v 2-kh t.] / A. Schopenhauer. – M. : Nauka, 1993. – Т. 1. – 58 s.
14. Malinin V. A. *Dialektika Gegelya i antigege'lyanstvo [Hegel Dialectics and Antihegelianism]* / V. A. Malinin. – M. : Mysl', 1983. – 100 s.
15. Malinin V. A. *K. Marks, F. Engels i levoe gegel'yanstvo [K. Marks, F. Engels and Left Hegelianism]* / V. A. Malinin, V. I. Shinkaruk. – Kiev : Naukova dumka, 1986. – 320 s.

Матеріал надійшов до редакції 10.10. 2014 р.

Шеремет Л. А. Социальные контуры персонального усилия, направленного на развитие телесности и духовности общества.

Статья посвящена анализу социальных контуров персонального усилия, что предполагает развитие телесности и духовности общества, исследованию телесного опыта человека и общества. Сделан вывод, что человеческая телесность со времен Платона и Аристотеля рассматривалась как вершина выражения общественной гармонии. Культурные конструкции, позволяющие проследить аналогии между человеческим телом и любыми ментальными категориями, имеют актуальность и по сей день.

Ключевые слова: социальные контуры, персональное усилие, телесность, духовность, общество.

Sheremet L. A. Social Contours of the Personal Effort Aimed on the Society's Corporality and Spirituality Development.

This article analyzes social contours of the personal effort involving the society's corporality and spirituality development, the study of the corporal experience of a man and a society. It is concluded that the human corporality since Plato and Aristotle has been regarded as the top expression of the social harmony. The cultural constructions, allow tracing analogies between the human body and any mental categories, have the relevance nowadays. It is disclosed that the idea concerning the integrality of the spirit and the body, the spirituality and corporality of origins in sports and physical culture opens the entrance to the new cultural and social horizons. It is necessary to take into account that this idea is not something metaphysical or extrasensuous. Something remains in the corporality as purely organic, thus the implementation of the spiritual into the biological and social life with the assistance of the physical culture and sports is only one side of the spirituality.

Key words: social contours, personal attempts, corporality, spirituality, society.