

### Literatura

1. Bohomolets O. (2013), Zamok-muzei Radomysl na shliakhu Koroliv Via Regia, Kyiv, 128 s. (in Ukr.)
2. Hnatiuk V. (1914), Koliadky i shchedrivky: V.1 in Etnohrafichnyi zbirnyk Naukovoho tovarystva imeni T. Shevchenka, Lviv, Drukarnia Naukovoho tovarystva imeni T. Shevchenka, 270 s. (in Ukr.)
3. Hryniuk M. (1997), Dekoratyvna narodna rozpys v interieri hutsulskoi khaty (seredyna XIX – kinets XX st.), Lviv, 22 s. (in Ukr.)
4. Hutsulshchyna. Istoryko-etnohrafichne doslidzhennia (1987 ) / P. Arsenych, M. Bazak, Z. Boltarovych, Kyiv, Naukova Dumka, 471 s. (in Ukr.)
5. Kytova S. (2003), Polotnianyi litopys Ukrainy: Semantyka ornamentu ukrainskoho rushnyka, Cherkasy, BRAMA, 224 s. (in Ukr.)
6. Ryibakov B. (2002), Yazychestvo drevnih slavyan, Moskva, Sofiya, Gelios, 592 s. (in Russ.)
7. Triska O. (2009), Narodna ikona na skli druhoi polovyny XVIII – XIX stolittia: yevropeyskyi kontekst, Ivano-Frankivsk, 16 s. (in Ukr.)
8. Khotkevych H. (1920), Hutsuly y Hutsulshchyna, Niu Dzherisi, Z drukarni «Svobody», 32 s. (in Ukr.)
9. Khotkevych H. Kaminna dusha [Onlain] <http://rubooks.org/book.php?book=9873&page=100> (in Ukr.)
10. Pol W. (1966), Prace z etnografii p̄nocnych stok̄w Karpat, Wroclaw, 212 s. (in Pol.)
11. Witwicki S. (1876), Huculy in Pamigtnik Towarzystwa Tatrzańskiego, V. 1, Cracow, p. 73–86. (in Pol.)

Olga Bogomolets

### Syncretic nature of Hutsul home icons

*The article reproduces a symbolic series of Hutsul home icons. It shows that naive art style of Hutsul home icons was due to philosophical syncretism, which was detected in a combination of pagan and Christian elements not only in art, but also everyday life. This trend is clearly visible in a kind of ideological affinity of the Christ and Svarozich, which at the socio-cultural and domestic life proved to in honoring the vatra. In turn, the ancient cult of hromovyk, has been developed in honoring the the prophet Elijah, which was accompanied by an old ritual practice. The other Christian saints – Virgin, Saint Nicholas, Saint George etc. were not an exception. Gaining Christianized form, the old pagan idea continued to determine the hutsul's life-world, as a result, the images of saints on home icons were not reminders of the Prototype and the Kingdom of Heaven, but assistants, advisers and defenders of Hutsul household. Perhaps the only exception in this context can be Hutsul travel icon, which was not only the guardian or means of sacralization of space, but also a reminder of home and family, as that supreme value that defines the Hutsul life.*

**Keywords:** home icon, travel icon, icon, naive, paganism, Christianity.

*Надійшла до редакції 07.03.2016 р.*

УДК 94(37/38):[316.74:796.1]

© Любов Шеремет  
(Київ)

### СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТОК СПОРТИВНОЇ ГРИ В АНТИЧНІЙ КУЛЬТУРІ

*Статтю присвячено розгляду становлення та розвитку спортивної діяльності як гри в історії європейської культури, зокрема в античних Греції та Римі. Досліджено співвіднесення ігор із ритуалом і релігійними практиками, походження Олімпійських та інших ігор Давньої Еллади, як і гладіаторських боїв у Давньому Римі. Окрему увагу приділено аналізу динаміки перетворення ігор із сакрального дійства на видовище й змінам їх соціально-політичного статусу як наслідок соціальних трансформацій античного світу й як прообраз сучасної спортивної діяльності.*

**Ключові слова:** філософія спорту, філософія гри, історія спорту, агоністика, калокагатія, спорт в античності, Олімпійські ігри.

**Актуальність дослідження і ступінь наукової розробки теми.** Дослідження спорту як соціального та культурного феномена перетворилося на один із тих напрямів розмислів в галузі соціальної філософії, практичної філософії, філософії освіти, що активно розвивається останніми роками, в тому числі завдяки діяльності таких вітчизняних мислителів як В. Є. Білогур, Л. М. Газнюк, В. Й. Григор'єв, М. М. Ібрагімов, С. В. Могільова та ін. В роботах цих авторів можна знайти розгляд багатьох аспектів осмислення сучасної спортивної діяльності, зокрема й в екзистенційних її вимірах; проте, певним недоліком сучасного стану розробки філософії спорту як окремого напрямку досліджень можна вважати недостатню увагу, що приділяється співвіднесенню спорту не стільки з такою його «родовою» категорією як суспільна діяльність, як із поняттям гри, що виступає самостійним цілісним феноменом і предметом філософського осмислення, розвиток якого у відношенні дослідження становлення та розвитку спорту як гри в людській культурі й становитиме собою мету даної статті.

Погодимось з видатним феноменологом Ойгеном Фінком у тому, що гра є таким само основоположним екзистенціальним феноменом життя кожної людини, як смерть або любов, пронизує все життя від початку й до кінця [21, с. 360]. Ці феномени – не просто буттєві способи людського існування: вони також виступають і способами розуміння, за допомогою яких людина усвідомлює себе як причетну смерті, праці, боротьбі за владу та любові, і прагне через такі смислові горизонти досягнути буття світу в цілому.

Так, смерть – це не просто подія, а й буттєве досягнення смертності людиною («хоча я й не знаю, що таке смерть, але розумію, що є скінченою істотою у своєму існуванні»). Так само і гра: це не просто калейдоскоп ігрових актів, але, перш за все, спосіб людського спілкування з можливим і недійсним (граючи, я хочу вибудувати той світ, який був би для мене найбільш досконалим з точки зору можливості прояву своїх якостей). При цьому гра охоплює не тільки себе, а й інші екзистенційні феномени. Адже зміст нашого існування проявляється у грі (грати в любов – це зовсім не означає вдавати або обманювати в любові) [21, с.361-362]. У людській грі просто немає якихось інших можливостей для свого вираження, крім життєвих сфер нашого існування. Тим самим через гру людина виявляє можливість самопредставлення та самоспоглядання в особливому ігровому світі.

На такій позиції стоять багато мислителів – починаючи від античних – Платона й Арістотеля – і до нашого часу – Й. Гьойзінга, Х. Ортега-і-Гассет, Ж. Бодріяр та ін. Всі вони в тій чи іншій мірі визнають, що гра охоплює все людське життя до найглибших його підвалин, оволодіває ним та істотно визначає буттєвий склад індивіда, а також його спосіб розуміння буття.

**Виклад матеріалу.** Кожен із нас може виявити, спостерігати стан гри, брати участь у ній та переживати її в дійсності. А тому виникає й питання про пошук природних спонукань, які зумовлюють гру взагалі. Зафіксувавши їх, можна буде розглядати гру в її різноманітних конкретних формах і підходити до неї як до індивідуальної та соціальної структури, щоби намагатися зрозуміти гру так, як сприймає її сам гравець, в її первинному значенні. Це, в свою чергу, веде до необхідності зрозуміти цінність і значення образів, які втілює гравець, а також і цінність самого втілення в образи; визначити, як і в чому проявляються ці образи у самій грі. Власне кажучи, нам буде потрібно зрозуміти гру не тільки як фактор індивідуального життя, але й як зміст культурного та соціального буття людини.

Проте, необхідно відзначити принципову відмінність дії людини та будь-яких інших живих істот. Не дивлячись на зовнішню подібність ігрової поведінки людини та тварини, особливо в дитячому віці, – взаємне переслідування і втеча, гра в переслідування здобичі, випробовування сил у бійках та удаваній боротьбі, неспокійне, живе виявлення енергії та радості життя, – ми впевнені, що тварина не грає в людському сенсі цього слова. Гра для тварини не може бути якимось відволіканням (або розвагою) від інших сторін свого життя. Внутрішній світ тваринного виключає реальність (але не можливість) якоїсь іншої поведінки, крім безпосередньої. Представники вищого тваринного світу здатні грати, але не здатні уявляти (усвідомлювати) свою гру як розвагу.

Тим самим ми визнаємо, що гра постає як невід'ємна складова діяльності всього живого («play», якщо застосувати англійську мову), де немає заданого порядку та прийняття певних

ролей. Але людина переживає гру як змагання (в чомусь, з кимось, з приводу чогось тощо) – й як прагнення проявити свої найкращі якості (силу, волю, інтелект та ін.), навіть якщо гра уявляється розвагою, де потрібна чітка організація ролей і точне дотримання правил (відповідно, «game» – змагання) [13, с.224-227].

Що ж стосується спортивного змагання як основного предмета нашого дослідницького інтересу, то воно неминуче веде до професіоналізації, тобто до переважання фактора надзвичайної серйозності над фактором безпосередності ігрового дійства. Звернемо увагу на одне істотне протиріччя в теорії спорту. Воно стосується розуміння гри в її професійно-спортивному виді та виступає як підведення питань історії фізичної культури та спорту під один знаменник. Можна зазначити, що саме й лише спорт є прямим продовжувачем спадщини ігрових соціальних дій. Ігрова складова спорту становить собою, між тим, досить маловивчений аспект його сутності.

Лише визнавши феномен гри як один із засадничих у житті кожного з нас, можна з упевненим та пильним поглядом звернутися до історії, а точніше до дослідження конкретного змісту ігрового елементу в житті суспільства в конкретних історичних епохах. Саме суспільства, тому що гра є за визначенням явищем соціальним, оскільки вона є змаганням, що дає змогу як діяти, так і бути присутнім при ньому, багатьом людям, і через це явище людина може проявляти себе як особистість.

Історичний підхід до розгляду даної проблеми вимагає звернення, перш за все, до ігрового принципу в життєдіяльності людини за античної доби. Отже, слід прослідкувати, яким саме чином розвивалося розуміння гри в культурі Стародавньої Греції та Стародавнього Риму, в яких формах життєдіяльності людей ігра знаходила своє вираження. Дослідження це варто почати з родового стану людства, де ключовим моментом виступає однотипність ігрових та ритуальних форм. До такого висновку схиляється як провідний теоретик ігрової діяльності Й. Гьойзінга, так й інші дослідники життєдіяльності первісних народів [22, с.25-31]. Навряд чи можна заперечувати, що люди традиційного суспільства ставляться як до гри, так і до ритуалу з усією безпосередністю. Ритуал формально виступає для них як найважливіший спосіб регулювання соціального життя в архаїчну епоху. Саме в ритуалі відтворюється, затверджується та зберігається традиція, що розуміється як безумовний авторитет і щось належне. Ритуал священний, оскільки священна традиція, бо вона підтримує общинну єдність, і втрата її є загрозою для існуванню общини.

Але при цьому не можна не помітити, що ритуал є подією, яка розігрується, – він споконвічно наповнений елементами, властивими ігровій події: порядок, напруга, рух, добровільне підпорядкування правилам і суворі відповідності їм. Власне кажучи, люди даної доби не рефлексували над поділом гри й ритуалу. Для них існував насамперед ритуал, в якому чітко простежувалася відповідність дії та сенсу. Але саме у формі й у функції гри, що виступала таким чином особливою, самостійною якістю, почуття людської включеності в певний сконструйований світ знаходить свій перший, найвищий та буквально освячений вираз.

Більше того: в ритуалі не лише стверджується проходження традиції, але й виявляється її творча складова. З одного боку, через ритуал відбувається безпосереднє відображення влади та цінності традиції в розумі кожного покоління, відображення тієї духовної спадщини, що є в громаді, роді, племені, союзі тощо. З іншого боку, в практиці ритуалу кожному учасникові належить насамперед виразити спеціальну, відведену саме йому роль, «зіграти» її – тобто показати безпосередність дійства, що відбувається (прийом у члени громади, релігійні таїнства та ін.). Тим самим ритуальні акти творять однаково як соціально-значущі зміни, так і духовні зміни в житті людини. Ця мета досягається вже просто перформативно, як це показував, зокрема, такий видатний дослідник міфу та релігії як Броніслав Маліновський [12, с.42]. Тому й немає в ритуальній практиці поділу «учасник дійства» (гравець) – «глядач». Всі без винятку включені в єдиний простір, всі знаходяться тут і зараз – і безпосередньо беруть участь у дійстві.

Ритуальне священнодійство в усіх відношеннях є грою за своєю формою, але воно виступає такою й за своєю суттю, оскільки всіх, хто бере в ньому участь, воно переносить в інший світ, відмінний від звичайного. Практично жоден обряд посвячення й освячення не обходиться без створення штучних положень відособленості та винятковості для виконавців

чи ініціантів. Формально функція такого відділення щодо священної мети, як і щодо чистої гри, є абсолютно тією ж самою. Іподром, тенісний корт, футбольний стадіон функціонально не відрізняються від таких священних просторів як храм або магічне коло. Тут і виявляється схожість гри та ритуального культу – просторове і тимчасове «виключення» ігрової та культової діяльності з «повсякденного» життя. Там, усередині замкнутого й відокремленого простору (матеріального чи ідеального), відбувається гра (священнодійство, сакральний акт), – там, усередині, діють її (його) правила, там можливе поєднання суворої визначеності та безпосередньої волі.

Вражаюча однорідність обрядів посвячення в усьому світі (культові дії індіанців і папуасів, аборигенів Африки й Австралії) вказує на те, що такі звичаї кореняться в деякій фундаментальній властивості людського духу. Ця загальна схожість культурних форм частіше за все зводиться до логічної причини, пояснюючи потребу в відгороджуванні та відокремленості турботою про те, аби відвести від святилища пагубні впливи, які можуть йому загрожувати ззовні, бо в силу своєї святості воно особливо піддається небезпеці. Тим самим у початок згаданого культурного процесу ставлять якісь розумні міркування й корисні цілі. Приймаючи ж, на противагу цьому, висхідну, сутнісну тотожність гри та обряду, ми визнаємо, що особливе священне місце в основі своїй – це ігровий простір, і вказуємо, що потреба ігрового дійства аж ніяк не пояснюється утилітарним тлумаченням. Відтворення традиції, безумовно, – мета і смисл ритуалу в архаїчну епоху, але, як ми зауважили, він немислимий без творчого перетворення себе. Гра є сутнісною духовною потребою людини, здійснювати яку вона прагне завжди і скрізь. Гравець, який бере участь у ритуальному дійстві, всім своїм єством віддається грі.

Акцентуємо тепер увагу на античності, на епосі, в якій ми вже досить чітко спостерігаємо ритуал як ігрову дію. Більш того: в період античності, в період виникнення філософії як рефлексії людини над навколишнім світом і над самою собою («Пізнай самого себе!»), ми виявляємо саму гру як предмет філософського осмислення. Тут актуалізується і стає явним перехід від чуттєвих (безпосередніх) потреб в ігровому дійстві до чуттєвої свідомості, до закладання особливих смислів у процес відтворення ритуалу-ігри як традиції.

Характер осмислення проблеми задає думка Платона про священну та ритуальну природу гри: «Божество за своєю природою гідне всілякої блаженної турботи, людина ж – це якась вигадана іграшка бога, і по суті це стало найкращим її призначенням. Цьому-то й потрібно слідувати; кожен чоловік і кожна жінка нехай проводить життя у грі, граючи в найчудовіші ігри... Треба жити граючи. Що ж це за гра? Жертвопринесення, пісні, танці, щоби вміти добиватися милості богів, а ворогів відбити та перемогти у битвах» [16, с.255-256].

Варто відмітити, що Платон використовує в цьому судженні термін *παιδεία* (пайдейя), який краще було б перекладати з давньогрецької як ігрове виховання, навчання, освіта, бо дані процеси органічно перепліталися в ритуально-ігровому житті шляхетного елліна. Таке розуміння пайдейї було задано культурними нормами суспільної життєдіяльності Стародавньої Греції. Головні взірці цих норм самі греки знаходили в творах Гомера. В якості конкретних прикладів наводилися виховання Ахілла («Іліада»), завдяки якому він володів високою фізичною підготовкою і багатою духовною та інтелектуальною культурою, і життєві вчинки Одиссея, який уміло поєднував фізичну силу з хитрістю й інтелектом («Одіссея»). І в кожному своєму вчинку Ахіллу й Одиссею, як найбільш бездоганим, вдавалося «бути найкращим із воїв, усім перевищувати інших» [7, п. VI, с.208], бо така воля олімпійських богів.

Тим же, хто не був представником аристократії, – селяни, ремісники, – ціннішим взірцем служило прославляння праці в роботі Гесіода «Роботи і дні». Праця приносила достаток і багатство з благословення богині доброї (*ἄγαθή*) Еріди, але тільки в умовах чесного суперництва-змагання між самими трудівниками, – тобто варто трудитися так, аби прагнути бути краще за своїх суперників [6, с.116-126].

Безпосередньо до освітньої норми пайдейї примикав специфічно античний ідеал «калокагатії» (*καλοκαγαθία*), пов'язаний з аристократичною генеалогією і такий, що зображував вільного громадянина одночасно й прекрасним (*καλός*), і гарним (*ἀγαθός*), таким,

що вміє знаходити гармонію душі й тіла. У того ж Платона знаходимо: «Скажімо, той, хто займається математикою чи іншою справою, яка вимагає сильної напруги думки, повинен давати й тілу необхідну вправу, вдаючись до гімнастики; навпаки, тому, хто переважно трудиться над розвитком свого тіла, слід у свою чергу управляти душею, займаючись музикою та всім тим, що відноситься до філософії, якщо тільки він хоче по праву йменуватися не тільки прекрасним, але й добрим» [17, с.495].

Підтверджував це й Арістотель. У його «Політиці» також висловлена впевненість, що одностороннє фізичне виховання, без доповнення його розумовими заняттями, ні до чого доброго не приводить. Таке поєднання у вихованні має бути «не тому, щоб воно було практично корисне чи необхідне для них [молодих людей], але тому, що воно гідне вільно народженої людини і саме по собі прекрасне» [1, с.631].

Нарешті, до пайдеї слід відносити й найбільш впливові в грецькому світі дві системи фізичного виховання свого часу (обидві – у сфері полісного, тобто державного, контролю), які досягли свого найбільш яскравого розквіту в VI–IV ст. до н.е.: спартанську й афінську. Причому остання вирізнялася тим, що в Афінах вміло поєднували фізичне і розумове виховання, – і зрозуміло, що саме такий ідеал бажали втілювати в реальність найвизначніші мислителі Стародавньої Греції. Так, за словами Платона: «Жива істота, що має виявитися прекрасною, домірна... Коли постає питання про здоров'я та хворобу, про добродесність і гандж, немає нічого важливішого за домірність чи недомірність між душею та тілом як такими... ...є лише одне спасіння – не збуджувати ані душу на збиток тілу, ані тіло на збиток душі, але давати обом сторонам змагатися між собою, аби вони перебували в рівновазі та здоров'ї» [17, с.494-495].

Природно, що подібний ідеал, як утім і будь-який інший ідеал, рідко знаходив своє реальне втілення. Проте, все це не заважало яскравому буттю ритуально-ігрових дій греків, а системи виховання молодого покоління як в Афінах, так і в Спарті чинили значний вплив на розвиток грецького етносу загалом. Чітка організація та контроль з боку поліса, кваліфікований персонал і релігійна освіченість (розміщення гімнасіїв – місць для спортивних занять – поряд із храмами й культовими центрами) – все це стало запорукою успіху й розквіту гри в грецькому світі.

Власне кажучи, дані системи виховання виявилися природною культурною нормою давньогрецького суспільства. Ця норма також становила собою й результат слідування традиції, закріпленої, як ми вже вказували, працями Гомера й Гесіода. Ця традиція в Давній Елладі була способом життя кожного вільного громадянина. Вся реальність життя для нього – це *ἀγών* (агон).

Агон, тобто, змагання, в соціальній життєдіяльності греків виступає як взаємопов'язана триада «гра – свято – священнодійство». Агоністика вже на ранньому щаблі розвитку еллінського суспільства стала звичайним елементом життя, в результаті чого самі греки не рефлексували з приводу її змісту як конструювання власного ідеалу соціальних взаємовідносин. Вони, як показує швейцарський дослідник Андре Боннар безпосередньо жили змаганням, знаходились у ньому, що утруднювало для них позицію стороннього спостерігача [3, с.38-40]. Елемент змагання в Стародавній Греції відносився до всієї сфери культури – як «боги охоплюють всю природу» (Фалес), так і дух агона проникав усюди, де крилася можливість боротьби. Як зазначає польський дослідник Броніслав Білінський, агон панував як у сфері інтелектуальної (діалектика як філософський метод з досягнення істини) та художньої активності (виявлення кращого поета чи драматурга тільки через конкурс), так і в селянській, ремісничій роботі [2, с.326-327].

Але в найбільш концентрованому й яскравому вигляді реальність агону була виявлена давньогрецькими Олімпійськими Іграми. Спочатку вони становили собою загальногрецьке релігійне свято на честь верховного бога гори Олімп Зевса і його дружини Гери і проводилися з архаїчних часів у святилищі Зевса, званого Олімпією (в північно-західній частині Пелопоннесу) раз на чотири роки [10, с.42]. Ігри були грандіозним поєднанням агоністики й ритуалу, в якому брали участь всі гідні, вільні за походженням, чоловіки Еллади, незалежно від того, де б вони не жили і яким би локальним культам не поклонялися.

Саме на цих Іграх безпосередньо виражалось слідування і відтворення ритуалізованої традиції – бути першим і найкращим, аби повторити подвиги богів або героїв. Саме це й було сенсом створення розвинених систем виховання (а точніше, підготовки) молоді. Вибірковість у відборі

учасників, яку задавала традиція (раби, варвари як негромадяни були недостойні вибору богів) і формували системи виховання, що підтверджує сакральний характер ритуально-ігрового дійства. Але це при тому, що кожен присутній на Іграх глядач-громадянин був учасником цього ритуального дійства, залучений до історії поліса та грецького суспільства в цілому.

Дійсно, агон правильно визначати як змагання богів, а не людей. Людина не в силах порушити волю долі. Тому й перемога в змаганнях визначалася аж ніяк не фактом кращої підготовленості та рівнем майстерності. За людину вирішують боги, а тому їй залишається лише повторювати в змаганні те, що було вже колись зроблено одним із богів або героїв. Саме на цю дію орієнтували давньогрецькі системи виховання, наповнюючи її ідеалами калокагатії та мужності (ἀρετή, αρετε). Й у цьому виявляється певна внутрішня суперечливість Олімпійських Ігор як ритуалізованої події – ритуал є точним відтворенням певного дійства, точним наслідуванням зразку, що виключало ідею змагальності. Але ж Олімпійські Ігри Еллади задавали форму ритуалу саме через змагання, яке врешті-решт, можна сказати, і затьмарило релігійне освячення Ігор.

Нарешті, закріплювало верховенство олімпійського ритуалу як загальногрецького та Олімпії як місця його проведення введення екехерії (священного перемир'я), коли жоден поліс, жоден військовий загін не мав ані людського, ані божественного права (договір – божественне встановлення дельфійського Аполлона) входити на територію Олімпії зі зброєю в руках, а також вести будь-які військові дії. Перемир'я мало тривати три місяці – включався час на підготовку до Ігор, проїзд до них учасників, проведення Ігор і зворотний проїзд учасників та паломників. Але це було саме перемир'я, але не мир, внаслідок чого воно неодноразово порушувалося [11, с.40-41].

Спочатку (до 776 р. до н.е.) це були ігри місцевого значення, і тривали вони лише один день. Зміст їх складали жертвопринесення та біг (стадіодром), що мав особливе культове значення. У бігу на стадій (а потім і в марафоні, і в різних видах єдиноборств) виявлявся не просто кращий, а той, хто найбільш причетний вищій волі – адже довжину стадія (а значить і довжину стадіону), за легендою-традицією, визначив Геракл. Та все ж, греки були впевнені, що боги не забороняють фіксувати імена переможців в Іграх. В результаті, після 776 р до н.е. (традиційна дата перших Олімпійських Ігор), коли було увіковічено першим в списках переможців ім'я Коройба з Еллади, це стало звичайним явищем, – але ж воно знаменувало собою переворот по відношенню до самих Ігор з боку багатьох грецьких полісів.

Внаслідок однорідності релігійних поглядів у цих полісах верховенство олімпійського ритуалу ніхто не намагався заперечувати. Закріплювало олімпійський культ як панеллінський вручення переможцю Ігор вінка з гілля дикої оливи, що означало заступництво Зевса. Тим самим визнавалося, що переможець (олімпіонік) був гідний милості богів, яка поширювалася не тільки на нього, але й на всіх мешканців його рідного міста. Більше того, він мав право ставити статую в Олімпії й у рідному полісі, що було широко поширено. Але й ці статуї знаходилися в межах релігійного ритуалу – зображувалася фізично розвинена людина, але без жодної конкретної подібності з переможцем (право на таку подібність отримував лише триразовий олімпіонік).

Дана ситуація зумовила бурхливий розвиток соціальної значущості Ігор. У прямій залежності від їх зростаючої популярності перебувало повсякденне життя греків. Однозначно про це свідчить введення в кінці IV ст. до н.е. істориком Тімеєм з Тавроменія літочислення за Олімпіадами, визнаного потім всіма античними вченими – адже ніхто не мав права порушити регулярність ритуалу. При цьому Олімпіади отримували свої формальні назви за переможцями в бігу. Так, у Павсанія ми знаходимо: «Захоплення Дельф фокійці скоїли... в четвертий рік 105-ї Олімпіади, коли Прор з Кірени переміг у бігу» [15, с.326]. Або: «Гієрон... захопив владу [в Сіракузах] у другому році 126-ї Олімпіади, в яку переміг у бігу Ідей з Кірени» [15, с.84].

За прикладом Олімпіад з VI ст. до н. е. організовуються й інші панеллінські ритуальні змагання на честь окремих богів – Піфійські (на честь Аполлона), Істмійські (на честь Геракла), Немейські Ігри (на честь Посейдона). В основі даних святкувань або з самого спочатку лежали музичні

конкурси, розширені потім змаганнями бігунів (Піфійські Ігри), або ж вони відразу мали дві офіційні програми – музичну та змагання з бігу й боротьби (Істмійські, Немейські).

Олімпійський Агон прославляється багатьма митцями. Серед них – поети Піндар, Сімонід і Вакхилід, трагік Софокл, ритори Демосфен і Емпедокл, скульптори Фідій (статуя Зевса в Олімпійському храмі), Пеоній («Летюча Ніка»), Мирон («Дискобол»), Поліклет («Дорифор») та ін. Багато хто з них вважали за честь бути присутнім на Іграх, демонструвати в гімназіях Олімпії свої творчі досягнення, обговорювати їх і черпати в священному місці натхнення для майбутніх інтелектуальних успіхів.

Розширення значущості та географії Ігор спричинило перманентну зміну їх програми – в 724 р до н.е. до висхідного бігу на один стадій був доданий біг на два стадія (тобто повністю по овалу стадіону) – диаулос. На 18-й Олімпіаді (708 р до н.е.) вперше відбулися змагання з п'ятиборства (пентатлону), що включали стадіон, стрибки в довжину з гантелями, метання диску, метання спису (на точність) і боротьбу. З 23-ї Олімпіади (688 р до н.е.) розпочалися змагання з кулачного бою. На 25-й Олімпіаді (680 р до н.е.) програма Ігор поповнилася змаганнями на колісницях. Нарешті, Ігри 33-ї Олімпіади (648 р до н.е.) були розширені верховою їздою та панкратіоном (поєднання елементів боротьби та кулачного бою). Природно, що збільшилася й тривалість Ігор – спочатку до двох днів, а потім – до чотирьох-п'яти.

Спочатку вважалось, що кожен учасник Ігор був зобов'язаний виступити в усіх видах програми, тому успіху могла досягти лише гармонійно розвинена людина. Воно й зрозуміло, адже олімпіонік мав відповідати ідеалу калокагатії. Лише така людина, згідно з грецькими уявленнями про цінності, могла володіти *арете*, тобто такою чеснотою, що дозволяє бути здатною битися й наказувати, бути щедрою і шляхетною, мудрою та справедливою, мати схильність до мистецтва.

Але в реальності все відбувалося дещо по-іншому. Розширення програми збільшувало кількість учасників, які поступово починали спеціалізуватися на одному виді програми Ігор і брати участь тільки в ньому. Особливо суперечливою була ситуація в гонках на колісницях, де вінок переможця вручали не візникові, а власнику тварин. А через велику вартість їздових коней в Іграх брали участь лише багаті люди, або представники правлячих у полісах династій. Останні неодноразово використовували олімпійські перемоги виключно з корисливою метою – наприклад, для зміцнення свого становища і виправдання будь-яких своїх компрометуючих вчинків [10, с.44].

Власне кажучи, переживши розквіт в класичну епоху Давньої Еллади, вже в період пізньої античності ідеали калокагатії та *арете* втрачають свою життєвість. Шляхетний стан на ділі виявився нездатним проявляти відвагу й дотримуватися честі у відкритому змаганні (за рідкісними винятками, наприклад в особі Мілона Кротонського – семиразового переможця в боротьбі VI ст. до н.е.). Сенс їх участі зводився до формального культивування зовнішніх ознак високого становища.

Першими внутрішню суперечливість олімпійського ритуалу стали помічати інтелектуали – філософи Ксенофан і Платон, драматурги Еврипід і Арістофан, ритор Ісократ, які неодноразово відзначали, що мудрість та обачність, що приносять користь всьому місту-державі, повинні цінуватися більше, ніж фізична сила та швидкість, оскільки вони приносять славу лише окремому індивіду. Вони закликали до презирства тих, хто виступав на Іграх виключно заради власної першості, ким рухали меркантильні інтереси. До IV ст. до н.е. за такими учасниками закріплюється термін – «атлети», від *ἀθλόν* – грецька назва призу переможцю в змаганнях. З іншого боку, самі мислителі не могли не розуміти, що подібний сенс участі людини у грі є цілком природним: бути першим, і на правах першого удостоїтися почестей – як матеріальних, так і духовних, як від людей, так і від богів. Але вони відчували, що якщо це положення не змінити зараз, то олімпійський ритуал вже не буде характеризуватися релігійним освяченням.

З IV ст. до н.е. змінюється соціальний склад як учасників, так і глядачів. Багаті верстви населення все менше проявляли інтерес не тільки до активної участі в змаганнях, але й до присутності на них в якості глядачів. Ритуальні святкування зі змаганнями все більше ставали народними розвагами, на яких було дозволено брати участь не тільки вільним

еллінам, а й варварам з периферійних районів Великої Греції. Вже не могло бути й мови про гармонійно розвинену особистість, і фактом стала відсутність елементарної граматичної, музичної та навіть гімнастичної освіти.

Як наслідок спеціалізації в Елладі з'являється й розвивається професіоналізм. Він породжувався самим сенсом гри – участь заради перемоги, перемога заради задоволення, а потім – заради слави та почестей. І той, хто починає жити цим, вже не зверне з наміченого шляху – настільки сильним виявляється азарт участі в боротьбі, настільки сильним є потяг бути першим, єдиним і непереможним. Велика була й спокуса слави – адже переможцям доставалися всілякі почесті. Під час Ігор їм влаштовували бурхливі овації, а після повернення додому їх зустрічали з іще більшою пошаною, бо перемога олімпіоніка, як уже було сказано, означала прихильність до нього богів і прославляння його батьківщини – адже у списках переможців поряд з ім'ям учасника завжди записувалася назва його рідного міста.

У Греції першими професіоналами ставали вихідці з середовища пролетаризованої маси еллінського населення чи з вільновідпущеників. Вони не володіли розвинутим тілом і не були пристосовані до війни – бо їх тренуваність носила односторонній характер. Вони заробляли участю в Іграх (не лише Олімпійських) гроші й не шукали іншого способу існування. Адже професія давала їм такі переваги, яких вони – при своєму походженні – ніколи б інакше не досягли. Змагання приносили їм багатство – кожний виграш щедро оплачувався. Воно, у свою чергу, відкривало шлях у вищі верстви суспільства – часто прості жителі поліса ставали завдяки цьому відомими й шанованими громадянами.

Саме вони починають спеціалізуватися на якійсь одній із дисциплін Олімпійських Ігор, що витісняло зі змагань універсалів. На другорядні ролі відходило п'ятиборство, де учасник міг продемонструвати всебічну фізичну підготовку. Основними видами змагань, що збирали найбільшу кількість глядачів, ставали боротьба, кулачний бій та їх симбіоз – панкратіон. Спеціалізація відбилася і в архітектурі гімнасій, що відкривалися в багатьох містах еллінського світу. Гімнасії перетворювалися на величезні комплекси будинків із приміщеннями для бігу, різних видів боротьби, з кімнатами для релаксації після напружених тренувань, а також із портиками для прогулянок і дискусій.

Можна стверджувати, що при широкій професіоналізації ігрова практика набувала саме рис спортивної, тобто у змаганні стало цінуватися не саме змагання, а факт перемоги, і ритуал перетворювався на видовище.

Посилювала описану ситуацію духовна атмосфера пізньоантичної Еллади (з кінця IV ст. до н.е.). В умовах нестримного розширення грецького світу за межі своїх дійсних кордонів після походів Олександра Македонського посилювалася політична роздрібненість грецьких полісів, між ними йшли нескінченні війни. Як наслідок наступала переоцінка соціальних цінностей – втрачалися ідеали громадянськості та соціального добробуту, житель поліса переставав відчувати свою безпосередню причетність до суспільства (невипадкова й поява та розвиток космополітичного світогляду як принципу життя не за полісними законами, а за своїми власними). Така ситуація не сприяла гармонії душі, а вела до напруженості та страху, до відчуття невпевненості. Втрачалися релігійно-міфологічні норми відповідальності перед богами, місце яких стала займати віра в могутність удачі та випадку.

Певною мірою осмисленням цієї духовної атмосфери виявилось розповсюдження в цей період античності етичних учень – адже опозиція «грек – варвар» замінювалась опозицією «добрий – злий». З одного боку, це стоїцизм, де розвивалася думка про орієнтацію на внутрішні сили людини для самовдосконалення та активної життєвої позиції: «Хоча все підкоряється світовим законам, але лише людина, внаслідок своєї розумності здатна пізнавати їх і дотримуватися їх свідомо» [19, с.192]. З іншого боку, з'являлося гедоністичне вчення Епікура. Останній говорив про насолоду як перше благо людини (насолода, яке є свободою від страждань тіла та сум'яття душі), бо «всі чесноти споріднені солодкому життю й солодке життя невіддільне від них» [8, с.405].

У спотвореному вигляді ці погляди проектувалися на світогляд учасників Ігор (активних і пасивних). Панівним щодо них ставав не дух ритуалу, а дух видовищності. Питання про вплив



богів на результат змагань тепер відходив на другий план, цінувалося те, що сприяло потребі в насолоді – драматичність, напруженість, непередбачуваність боротьби за першість. Пасивна присутність на змаганнях, як для аристократії, так і для інших соціальних верств, ставала формою проведення вільного часу, що відволікала від соціальних проблем і щоденних турбот. В якості глядачів вони звеличували та вітали переможців, третирували й поливали презирством переможених, що було немислимо за класичної доби.

Очевидно, що коли ідеал перестає культивуватися, як це відбувалося в даний час, він забувається. На перший план знову повертаються прості чуттєві потреби, але вже в оновленому вигляді (за рахунок меркантильності глядачів). Агон втрачав священну культурну цінність, вироджувався в чисту пристрасть суперництва. Еллада, ще зберігаючи формальну прихильність давнім ритуалам та відтворенню традиції (яких дотримувалися й варварські народи), наближалася до свого культурного занепаду.

Проте, саме в цей час ігрова практика Стародавнього Риму повною мірою виявила роль гри саме як видовища. Публічні ігри (*ludi publici*) в Римі спочатку також носили священний характер, який мав при цьому свою специфіку. Римляни багато в чому були спадкоємцями етрусської культури, в тому числі й в області ритуальних дій. В етрусків досить рано проявилася та поширилася традиція під час похоронних ритуалів на честь знатних людей замінювати прості криваві жертвопринесення на постановочні смертельні битви між військовополоненими. У таких боях не могли брати участь члени громади, до якої належав покійний. Тому момент змагальності зміщувався з особистої участі громадян на споглядання дії, що розігрувалася [14, с.222-225].

Починаючи з часів установаження в Римі республіканської форми правління особливого розвитку набули *ludi votivi* (урочисті ігри), які влаштовувалися посадовими особами від імені держави у вигляді культової події для відведення (або попередження) гніву тих чи інших богів (наприклад, періодичні Сатурналії). Також до функції *ludi votivi* входило урочисте святкування завойованого суспільного добробуту або вшанування військового тріумфу. Одночасно з цим за *ludi votivi* закріплюється назва *ludi publici* (ігри публічні), тобто Ігри для народу та на честь народу. З моменту ж утвердження влади імператора *ludi publici* доповнюються й ідеологічним покликанням: формувати, підтримувати та зміцнювати імператорський культ [23, с.211].

Варто відзначити, що якогось цільного характеру *ludi publici* не мали. Це було загальне позначення для всіх традиційних ритуально-ігрових дій, що проходили протягом року у визначені дні. Не існувало тому й якоїсь чіткої програми ігор. Пріоритет був саме за тими змаганнями, що привертали найбільшу увагу глядачів, тобто відображали специфіку ритуальних взаємин в Римській державі. Характерно, що в Давньому Римі широко поширюється така культурна тенденція елліністичної Греції як пасивний догляд за тілом (гігієна тіла). Грецькі гімнасії знаходили своє продовження в римських термах (лазнях), які відкривалися повсюдно на території Риму та його провінцій. З іншого боку римляни, на відміну від еллінів, не знаходили жодного соціально-морального та релігійного сенсу в активних фізичних заняттях, вважали їх марними і шкідливими.

Власне до числа розповсюджених ігрових змагань слід відносити насамперед кінні скачки та перегони на колісницях, що проводилися в «цирку» (долина Мурція між Палатином і Авентином) та символізували круговий рух небесних тіл, а також – як продовження традиції – гладіаторські бої (від латинського *gladius* – меч). Учасниками цих ігрових дій були переважно раби й військовополонені (хоча згодом в їх лавах часто знаходилися добровольці-професіонали, які шукали слави та суспільного визнання), тобто негромадяни Риму, що, в свою чергу відображало специфіку соціальних взаємин. Через «плебейську революцію», що сталася за часів республіки, в римській громаді встановилася повна громадянська рівноправність, і стало неможливо поневолювати одноплеменника. Після цього приплив рабів ззовні став просто необхідним. У сукупності з традиціями ритуалу це зумовило їх участь у кривавих змаганнях, адже нестачі в рабах не було.

Гладіаторські змагання найяскравішим чином відображали вищевказану римську специфіку соціально-ігрових взаємодій. Вперше власне римські битви гладіаторів відбулися в 264 р до н.е. на Бичачому ринку (*Forum Boarium*). Носили вони приватний характер, але влаштовані були за

своїм прямим призначенням – як поминальний обряд. Аж до кінця II ст. до н.е. гладіаторські бої, що проводилися найчастіше на Форумі, становили собою саме похоронні святкування. Проте, з кожною новою гладіаторською виставою проявлявся очевидний інтерес до них з боку плебсу, хоча вони весь цей час не були державним заходом і не були частиною *ludi publici*.

В 105 р. до н.е. ці бої міняють свій статус. В цей рік вони вперше були організовані посадовими особами Римської держави і незалежно від заупокійного культу. Крім того, якщо раніше вони проводилися нерегулярно, то з такою зміною статусу влаштовувалися вже кожного року – спочатку під час Сатурналій, а потім поступово ставали основними заходами на всіх народних святах. Незважаючи на те, що організація таких змагань була дорогою справою, багато магістратів (тобто виборних посадових осіб) вважали за честь улаштування таких ігор. Вони шукали в них політичної вигоди, бо битви проходили якраз перед їх виборами. Дане явище настільки поширилося, що 63 року до н.е. римський сенат законодавчо заборонив усім майбутнім магістратам протягом двох років перед здобуттям посади організувати гладіаторські бої, якщо тільки їх не зобов'язував до того чийсь заповіт.

Власне кажучи, бажання магістратів влаштовувати гладіаторські поєдинки аж ніяк не було тенденцією до маніпулювання суспільною свідомістю. Навпаки, тут можна говорити про збіг інтересів і прагнень як нобілітету, так і плебсу. В римському суспільстві до середини I ст. до н.е. чітко розвинулися умонастрої, що ємко виразилися у відомій вимозі «*Panem et circenses*» («Хліба і видовищ») як прояві того, чого вимагав народ від держави. Це зовсім не свідчило про якийсь низький рівень культури римського народу, про бажання задовольняти виключно примітивні потреби в прожитку та задоволенні (хоча ніхто з організаторів і не смів дозволити собі проігнорувати їх). Скоріше за все, це було таке ж слідування ритуалізованій традиції спокути власної гріховності перед богами. Більше того, самі римляни широко вважали, що сенс гладіаторських боїв – «спонукати на прекрасні подвиги, на презирство ран і смерті» [9, с.251].

Інша справа, що релігійне освячення *ludi publici* починало все менше відчуватися тією величезною масою людей, що збиралася до місць їх проведення. Губилася обраність та унікальність, пишність ритуалу, що швидко став формальним, призводячи до необачного суперництва як на майданчику для змагань, так і поза ним. «...ніщо не є таким згубним для добрих звичаїв, як учащати на якісь видовища. Саме тоді разом із приємністю легко прокрадаються в душу й пороки, – писав Сенека. – ...«Але ж не один із них йшов на грабунок, убив людину». – Ну й що з того? Він убив, він і розплачується тепер. А ти, що ти вчинив, нещасний, щоб дивитись на це?» [18, л. VII].

Але ці пороки вибудовувала сама влада. Формалізований ритуал підтримували не лише магістрати, але згодом і римські імператори, за якими з часів правління Августа було закріплено виключне право організації дорогих ігор. Вимушені утримувати за державний рахунок плебс, що не мав у більшості своїй постійних занять і був потенційно схильний до соціальних заколотів, імператори не знаходили нічого кращого, як іти шляхом простого задоволення чуттєвих потреб. Влада виявилася заручником своєї екстенсивної соціальної політики, прив'язаним до того ж до імператорського культу, яка врешті-решт і привела її до загибелі.

Ще одним фактом, що свідчить про виключну важливість участі в іграх в якості глядачів та підтверджує тим самим специфічність римських ігор, було будівництво спеціальних арен (від латинського *arena* – пісок, яким засипали майданчик для змагань) для проведення гладіаторських боїв, що почалося в I ст. до н.е. – амфітеатрів. Поряд із термами і цирками, вони будувалися практично в кожному великому місті Римської держави. Амфітеатри, що становили собою замкнутий овал (в еллінській Олімпії він не був замкнутим), дозволяли вмістити набагато більшу кількість бажаючих бачити гладіаторів в дії, ніж це могли дозволити міські площі. Окрім того, вони дозволяли організувати і структурувати ті багатотисячні маси людей, що ждали спостерігати і бути співучасниками (знаменитий жест великим пальцем) змагання. Нарешті, амфітеатр часто відвідував імператор (як це неодноразово відбувалося в Римі на Колізеї), бажаючи бачити своїх підлеглих та їх реакцію з приводу ігрових урочистостей. Самі урочистості, тобто *ludi publici* збільшувалися в тривалості – від 66 днів у рік при Августі до 175 днів в IV ст. н.е. – тобто майже кожен два дні в календарному році з ранку і до заходу сонця.

Очевидно, що нестримна експлуатація ритуальної за своєю суттю ігрової події не могла не призвести до вихолощення її висхідного сенсу. Гра, покликана виконувати творчі функції в улаштуванні та діяльності суспільства, поступово набула руйнівного впливу на свідомість давніх римлян, оскільки починала доходити до безглуздості (хіба може вважатися святом подія, протягом якої гине до тисячі суперників, що змагалися). Власне це й не дозволило ігровій практиці пізньоантичного суспільства стати спортом; проте, все ж таки можна стверджувати, що така гра виявила багато смислових особливостей та заклала ті підвалини, що визначили спорт як явище індивідуальної та соціальної життєдіяльності – наприклад, гра як видовище, спеціалізація, успіх як головний сенс змагання.

Світоглядну та соціальну кризи античного суспільства «бралася» вирішити нова релігія, що нещодавно зародилася, але на IV ст. н.е. мала вже багатьох послідовників, – християнство, де одним із головних мотивів була свідомо відмова від мирських благ і задоволень і присвячення себе служінню Богові [див.: 5]. Рим, що не заклав власних культурних традицій, був не в силах протистояти потужному ідеологічному натиску з боку ранньохристиянських Отців Церкви. Так, Тертуліан таврував і викривав глядачів язичницьких ігор, називаючи їх осліпленими божевільними, які не розуміють, що змагання – ідолопоклонство, жертвопринесення сатані та його ангелам, яке прокляв Бог. Адже праведний християнин знає, що приймаючи таїнство хрещення, він зрікається сатани й усіх його справ, а значить повинен присвятити себе смиренному служінню Богові. У виконанні обітниць («піти з цього світу і з'єднатися з Христом») полягає радість праведників зараз, а в другому пришесті Господа – радість подальша [20, с.277-280].

Наростаючий тиск з боку християнської церкви поступово витіснив римські язичницькі ігри у східну частину імперії, де вони «за інерцією» проводилися до початку V ст. (щоправда, перегони на колісницях проіснували у Візантії ще доволі довго). Зрештою, було вирішено долю й Олімпійських ігор: в 392 р. н.е. за указом імператора Феодосія суворо засуджувалися язичницькі традиції (жертвопринесення богам і духам, ворожіння по нутрошах тварин тощо), які розглядалися відтепер як державні злочини. В результаті Олімпіади більше не проводилися (хоча польська дослідниця Лідія Винничук схильна не виключати версію про те, що Ігри були припинені через брак грошей на їх регулярне проведення як у місцевих римських властей, так і християнської церкви [4, с.396]). Припинилося й олімпійське літочислення.

**Висновки.** Таким чином, можна зробити висновок, що гра виникла як ритуал, як трепет перед священним, як інший світ, не схожий на природний. Зв'язок культури стародавнього світу та гри був надзвичайно органічним; самопредставлення гри у формі змагання повністю поглинає культурний вимір життя людини (класична Греція), але поступово втрачає для неї священну та культурну цінність (пізня Греція та пізній Рим). З іншого боку, у розвитку ігрової події (Олімпійські Ігри, гладіаторські бої) очевидна була тенденція до професіоналізації та спеціалізації в силу нестійкості соціальних норм та інститутів, здатних стримувати або знижувати негативні наслідки даних стремління.

### **Література**

1. Аристотель. Политика : Пер. с древнегреч. / Аристотель // Собрание сочинений : В 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 375-644.
2. Билинский Б. Древнегреческие агоны: превосходство телесности и восхищение интеллектом: Пер. с польск. / Бронислав Билинский // Спорт, духовные ценности, культура: сб. статей / Ред.: В. В. Кузин, В. И. Столяров, Н. Н. Чесноков. – М.: Гуманитарный центр «СпАрт» РГАФК, 1998. – Вып. 3. – С. 317-339.
3. Боннар А. Греческая цивилизация: Пер. с фр.: В 2 т. / Андре Боннар. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1994. – Т. 1. – 448 с.
4. Винничук Л. Люди, нравы, обычаи Древней Греции и Рима: Пер. с польск. / Лидия Винничук. – М.: Высшая школа, 1988. – 496 с.
5. Газнюк Л.М. Антропологічний вимір тіла і плоті в християнській традиції / Л.М. Газнюк, Г.М. Гончаров // Практична філософія. – 2008. – № 1(27). – С. 155–160.
6. Гесіод. Роботи та дні: Пер. з давньогрецьк. / Гесіод // Антична література: Хрестоматія / Упорядник О. І. Білецький. – К.: Радянська школа, 1968. – С. 116–126.
7. Гомер. Іліада: Пер. з давньогрецьк. / Гомер. – Харків : Фоліо, 2006. – 416 с.
8. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов: Пер. с древнегреч. / Диоген Лаэртский. – М.: Мысль, 1986. – 572 с.

9. Зелинский Ф. Ф. Римская империя: Пер. с польск. / Ф. Ф. Зелинский. – СПб.: Алетейя, 2000. – 496 с.
10. Кузищин В. И. Олимпийские Игры как феномен древнегреческой и мировой культуры / В. И. Кузищин // Вопросы истории. – 1997. – № 1. – С. 41–50.
11. Леммер М. Истинная природа олимпийского духа в Древней Греции / М. Леммер // Всемирный научный конгресс «Спорт в современном обществе». Москва, 1974: Сб. науч. материалов. – М.: Би., 1974. – С. 40–41.
12. Малиновский Б. Магия, наука и религия: Пер. с англ. / Бронислав Малиновский. – М.: «Рефл-бук», 1998. – 304 с.
13. Мид Дж. Г. Интернализированные другие и самость: Пер. с англ. / Джордж Герберт Мид // Американская социологическая мысль : Тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 224–237.
14. Немировский А. И. Этруски. От мифа к истории / А. И. Немировский. – М.: Наука, 1983. – 268 с.
15. Павсаний. Описание Эллады : Пер. с древнегреч. : В 2 т. / Павсаний. – СПб.: Алетейя, 1996. – Т. 2. – 562 с.
16. Платон. Законы : Пер. с древнегреч. / Платон // Собрание сочинений: В 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 4. – С. 71–437.
17. Платон. Тимей: Пер. с древнегреч. / Платон // Собрание сочинений: В 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 421–500.
18. Сенека. Моральні листи до Луцілія : Пер. з лат. / Сенека. – К.: Основи, 1999. – 608 с.
19. Степанова А. С. Философия Древней Стои / А. С. Степанова. – СПб.: Алетейя, 1995. – 272 с.
20. Тертуллиан. О зрелищах: Пер. с лат. / Квинт Септимий Флорент Тертуллиан // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994. – С. 277–293.
21. Финк О. Основные феномены человеческого бытия: Пер. с нем. / Ойген Финк // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 357–403.
22. Хейзинга Й. Homo ludens: Пер. с нид. / Йохан Хейзинга. – М.: Прогресс–Академия, 1992. – 464 с.
23. Шгаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима / Е. М. Шгаерман. – М.: Наука, 1983. – 324 с.

### **Literatura**

1. Arystotel'. Polytyka : Per. s drevnehrech. / Arystotel' // Sobranje sochynenyu : V 4 t. – М.: Мысл', 1983. – Т. 4. – С. 375–644.
2. Bylynskyu B. Drevnehrecheskyye ahony: prevoskhodstvo telesnomy y voskhyshchenye yntellektom: Per. s pol'sk. / Bronyslav Bylynskyu // Sport, dukhovnyye tsennosty, kul'tura: sb. statey / Red.: V. V. Kuzyn, V. Y. Stolyarov, N. N. Chesnokov. – М.: Humanitarnyy tsentr «SpArt» RHAFC, 1998. – Выр. 3. – С. 317–339.
3. Bonnar A. Hrecheskaya tsyvylyzatsyya : Per. s fr.: V 2 t. / Andre Bonnar. – Rostov-na-Donu: Fenyks, 1994. – Т. 1. – 448 s.
4. Vynnychuk L. Lyudy, nravy, obyчай Drevney Hretsyy y Ryma : Per. s pol'sk. / Lyduya Vynnychuk. – М.: Vysshaya shkola, 1988. – 496 s.
5. Haznyuk L. M. Antropolohichniy vymir tila i ploti v khrystyans'kiy tradytsiyi / L. M. Haznyuk, H. M. Honcharov // Praktychna filosofiya. – 2008. – № 1(27). – С. 155–160.
6. Hesiod. Roboty ta dni: Per. z davn'ohrets'k. / Hesiod // Antychna literatura : Khrestomatiya / Uporyadnyk O. I. Bilets'kyu. – К.: Radyans'ka shkola, 1968. – С. 116–126.
7. Homer. Iliada : Per. z davn'ohrets'k. / Homer. – Kharkiv: Folio, 2006. – 416 s.
8. Dyohen Laert'skyu. O zhyzny, uchennyakh y yzrechenyakh znamenytikh fylosofov: Per. s drevnehrech. / Dyohen Laert'skyu. – М.: Мысл', 1986. – 572 s.
9. Zelynskyu F. F. Rym'skaya ymperyya: Per. s pol'sk. / F. F. Zelynskyu. – SPb.: Aleteyya, 2000. – 496 s.
10. Kuzyshchyn V. Y. Olympyyskyye Yhry kak fenomen drevnehrecheskoy y myrovoy kul'tury / V. Y. Kuzyshchyn // Voprosy ystoryu. – 1997. – № 1. – С. 41–50.
11. Lemmer M. Ystynnaya pryroda olympyyskoho dukha v Drevney Hretsyy / M. Lemmer // Vsemymyru nauchnyy konhress «Sport v sovremennom obshchestve». Moskva, 1974 : Sb. nauch. materyalov. – М.: В.у., 1974. – С. 40–41.
12. Malynovskyy B. Mahyya, nauka y relyhyu : Per. s anhl. / Bronyslav Malynovskyy. – М.: «Refl-buk», 1998. – 304 s.
13. Myd Dzh. H. Ynternalyzovannyye druhyye y samost' : Per. s anhl. / Dzhordzh Herbert Myd // Amerykanskaya sotsyolohycheskaya mysl' : Teksty. – М.: Yzd-vo MHU, 1994. – С. 224–237.
14. Nemyrovskyy A. Y. Etrusky. Ot myfa k ystoryi / A. Y. Nemyrovskyy. – М.: Nauka, 1983. – 268 s.
15. Pavsanyu. Opysanye Ellady : Per. s drevnehrech. : V 2 t. / Pavsanyu. – SPb.: Aleteyya, 1996. – Т. 2. – 562 s.
16. Platon. Zakony: Per. s drevnehrech. / Platon // Sobranje sochynenyu: V 4 t. – М.: Мысл', 1994. – Т. 4. – С. 71–437.
17. Platon. Tymej: Per. s drevnehrech. / Platon // Sobranje sochynenyu: V 4 t. – М.: Мысл', 1994. – Т. 3. – С. 421–500.
18. Seneka. Moral'ni lysty do Lutsiliya: Per. z lat. / Seneka. – К.: Osnovy, 1999. – 608 s.
19. Stepanova A. S. Fylosofiya Drevney Stoy / A. S. Stepanova. – SPb.: Aleteyya, 1995. – 272 s.
20. Tertullyan. O zrelyshchakh: Per. s lat. / Kvynt Septymy Florent Tertullyan // Tertullyan. Yzbrannyye sochynenyu. – М.: Prohress, 1994. – С. 277–293.
21. Fynk O. Osnovnyye fenomeny chelovecheskoho bytya: Per. s nem. / Oyhen Fynk // Problema cheloveka v zapadnoy fylosofiy. – М.: Prohress, 1988. – С. 357–403.
22. Khëyzynha Y. Homo ludens: Per. s nyd. / Yokhan Khëyzynha. – М.: Prohress–Akademyya, 1992. – 464 s.
23. Shtaerman E. M. Sotsyal'nyye osnovy relyhyu Drevneho Ryma / E. M. Shtaerman. – М.: Nauka, 1983. – 324 s.

### Formation and Development of Sport Game in Classical Antiquity

*The article is dedicated to the consideration of the formation and development of sport activity as a game in the history of European culture, particularly in Antique Greece and Rome. The correlation of games with ritual and religious practices is being studied, as well as the origins of Olympic and other games in Ancient Greece and gladiatorial combat in Ancient Rome. Special attention is given to the analysis of the dynamics of transformation of games from sacred acts into show and to their change in social and political status as a consequence of social changes in the Antique world and as the precursor of the contemporary sport activity.*

**Keywords:** philosophy of sport, philosophy of game, history of sport, agonistic, kalokagathia, sport in Antiquity, Olympic games.

*Надійшла до редакції 21.02.2016 р.*