

ЕКОНОМІЧНА ТЕОРІЯ ТА МІЖДИСЦИПЛІНАРНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

<https://doi.org/10.15407/etet2026.01.098>

УДК: 316. 323. 3

JEL: A2; N43, 53, 73; O52; P40

Віктор Тарасевич

СТАРОДАВНЯ ГРЕЦІЯ: ПРО ДУХОВНІСТЬ І КУЛЬТУРУ У КОНТЕКСТІ ПРОЦЕСІВ ПРИВЛАСНЕННЯ

Стаття продовжує цикл публікацій про універсумну еволюцію давньогрецької субцивілізації в межах Античної цивілізації та присвячена характеристиці її духовності та культури у контексті складних процесів привласнення сутнісних людських сил. Показано, що в ранній період у Стародавній Греції, як і на Сході, паралельно-послідовно розвивалися фетишизм, тотемізм, анімізм, полідемонізм, але, на відміну від Сходу, давньогрецький олімпійський політеїзм характеризується яскраво вираженим антропоморфізмом, а жрецтво так і не перетворилося у замкнену привілейовану касту через відсутність єдиної державності. Пізніше зміцненню релігії сприяло становлення змішаного суспільно-індивідуального привласнення народними зборами та владною групою більшості загальнополісних об'єктів, у тому числі протоінститутів та власне інститутів релігії. Доведено, що об'єктивна діалектика загальноцивілізаційного та особливого давньогрецького, конкретно-історичного начал привласнення народжує філософію та науку в їх класичному розумінні на тлі демократизації полісів, Великої колонізації та обмежених доцентрових можливостей міфології та релігії. Акцентовано серединне місце філософії між релігією та наукою. Сформульовано припущення, що космогонічні побудови перших філософів та вчених навіяні переважно механістичним сприйняттям поліса та не цілком усвідомленим прагненням до вдосконалення його організації. Більш складні, серединно-синтетичні форми філософського дискурсу, взаємодії науки і релігії визрівають пізніше, – у діалектичних ученнях Платона та Арістотеля, які відповідали ускладненню будови

Тарасевич Віктор Миколайович (viktarsevich@gmail.com), д-р екон. наук, чл.-кор. НАН України; Український державний університет науки і технологій (Дніпро). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6997-0166>

Цитування:

Тарасевич, В. М. (2026). Стародавня Греція: про духовність і культуру в контексті процесів привласнення. *Економічна теорія*, (1), 98–119. <https://doi.org/10.15407/etet2026.01.098>

Tarasevych, V. (2026). Ancient Greece: on spirituality and culture in the context of the processes of appropriation. *Ekon. teor. – Economic Theory*, (1), 98–119. <https://doi.org/10.15407/etet2026.01.098>

© В. Тарасевич, 2026

Стаття відкритого доступу за ліцензією Creative Commons Attribution 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

поліса та системи привласнення його об'єктів. За Платоном, поліс неможливий без вільних громадян, і більшість з них не може бути зацікавлена в його загибелі, втраті незалежності, бо разом з ним кане в Лету змішане суспільно-індивідуальне привласнення ними їхнього громадянського статусу. Ця загибель може стати неминучою, якщо приватні інтереси більшості візьмуть гору над загальнополісними інтересами. Тому імперативною постає очолювана філософами ідеальна держава, в якій інтереси гармонізовані та оптимізовані. Охарактеризовано прихильність Арістотеля методології серединності, яка у його вченні постає багатолікою, універсальною, сутнісною, відносною. Це дозволило йому уявити поліс як особливу економічну систему, в якій взаємодіють домашнє і державне господарство, економія і хрематистика, товарний обмін, товарно-грошовий обіг і рух грошей як капіталу. Арістотель вперше окреслює предметний простір економічної науки проблематикою багатства у двох його формах – справжній натуральній та уявній грошовій. З позицій історичного синтезу всезагальності та серединності, суспільствізації та індивідуалізації в системі привласнення давньогрецького поліса розглянуто основні здобутки в галузі античної літератури, театру, архітектури та скульптури, прикладного мистецтва. Зроблено висновок, що античний духовності та культурі притаманна складна тріалектика серединності, східності та західності з домінуванням серединності, що забезпечило універсальні підстави, з одного боку, її експансії, народження та розвитку еллінізму, а з іншого – її всесвітньо-історичної значущості, яку неможливо заперечувати, навіть володіючи солідним багажем сучасного знання про найбагатші скарби людської цивілізації.

Ключові слова: Стародавня Греція, Антична цивілізація, олімпійський політеїзм, змішане суспільно-індивідуальне привласнення, серединність, інтереси, духовність, культура, філософія, наука, мистецтво.

ANCIENT GREECE: ON SPIRITUALITY AND CULTURE IN THE CONTEXT OF THE PROCESSES OF APPROPRIATION

Viktor Tarasevych (viktarasevich@gmail.com) Doctor of Economics, Professor, corresponding member of NAS of Ukraine, Chair of Department of International Economics and Social-Humanitarian Disciplines Ukraine State University of Science and Technology (Dnipro). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6997-0166>

The article continues the series of publications about the universum evolution of the Ancient Greek subcivilization of the Antique civilization and is devoted to the characteristics of its spirituality and culture in the context of complex processes of appropriation of essential human powers. It is shown that in the early period in Ancient Greece, as in the East, fetishism, totemism, animism, polydemonism developed in parallel and succession, but, unlike the East, ancient Greek Olympic polytheism is characterized by a pronounced anthropomorphism, and the priesthood never turned into a closed privileged caste due to the absence of a single state. Later, the strengthening of religion was facilitated by the formation of a mixed public-individual appropriation by the people's assembly and the ruling group of the majority of city-wide objects, including the proto-institutions and proper institutions of religion. It has been proven that the objective dialectic of the general civilizational and special ancient Greek, concrete historical principles of appropriation gives birth to philosophy and science in their classical understanding in the background of the democratization of the policies, the Great Colonization and the limited centripetal possibilities of mythology and religion. The middle position of philosophy between religion and science is emphasized. The assumption is formulated that the cosmogonic constructions of the first philosophers and scientists were inspired mainly by the mechanistic perception of the polis and the not fully conscious desire to improve its organization. More complex, median-synthetic forms of philosophical discourse, the interaction of science and religion matured later, in the dialectical teachings of Plato and Aristotle, which corresponded to the increasing complexity of the structure of the polis and the system of appropriation of its objects. According to Plato, a polis is impossible without free citizens, and their majority cannot be interested in its demise, the loss of independence, because together with it the mixed social and individual appropriation of their civil status will sink into oblivion. This demise may become inevitable

if the private interests of many prevail over the interests of the city as a whole. Therefore, an ideal state headed by philosophers, in which interests are harmonized and optimized, is imperative. Aristotle's commitment to the methodology of the middle, which in his teaching appears multifaceted, universal, essential, and relative, is characterized. This allowed him to present the polis as a special economic system in which household and state economy, economy and chrematistics, commodity exchange, commodity-money circulation and the movement of money as capital interact. Aristotle was the first to outline the subject space of economic science with the problem of wealth in its two forms – genuine natural and imaginary monetary. From the standpoint of the historical synthesis of universality and medianity, socialization and individualization in the system of appropriation of the ancient Greek polis, the main achievements in the field of ancient literature, theater, architecture and sculpture, and applied art are examined. It is concluded that ancient spirituality and culture are characterized by a complex trialectic of the middle, the east and the west with the dominance of the middle, which provided the universum foundations, on the one hand, for its expansion, the birth and development of Hellenism, and on the other, for its world-historical significance, which cannot be denied, even with a solid baggage of modern knowledge about the richest treasures of human civilization.

Keywords: Ancient Greece, Ancient civilization, Olympic polytheism, mixed social-individual appropriation, middle ground, interests, spirituality, culture, philosophy, science, art.

Бурхливі соціально-економічні та політичні події класичної доби Стародавньої Греції, про які йшлося у попередніх статтях, супроводжувалися кардинальними зрушеннями у духовності та культурі давніх греків. Була б наївною спроба бодай якось повно охарактеризувати ці зрушення – у короткій статті неможливо відобразити досягнення, що містяться у ґрунтовних фоліантах видатних мислителів та істориків. Тому метою статті є акцент на тих тенденціях та суперечностях, які є найбільш значущими для особливостей привласнення сутнісних людських сил (СЛС) у контексті співвідношення доцентровості та відцентровості, атрибутів серединності, західності та східності в універсумному процесі.

Про міфологію та релігію

Загальноцивілізаційний тренд еволюції *міфології, релігійних вірувань та культів* характерний і для Стародавньої Греції. Тут, як і на Сході, паралельно-послідовно розвивалися фетишизм, тотемізм, анімізм, полідемонізм. На початку класичного періоду химерне поєднання міфів та вірувань продовжувало домінувати у релігійно-міфологічній свідомості демосу. Звісно, їхнє співвідношення та характер взаємодії помітно відрізнялися у різних державоформуючих полісах. Так, у внутрішніх, землеробських районах переважала хтонічна традиція, у прибережних – мариністська. Як і на Сході, головним актором трансформації полідемонізму в *політеїзм* та формування адекватних йому власне інститутів релігії (ВІРл) виступила аристократична верхівка, яка була зацікавлена у збереженні своєї влади та вибудовуванні горішнього світу богів за образом і подобою військово-демократичного земного світу. Але, на відміну від Сходу, давньогрецький *олімпійський* політеїзм характеризується яскраво вираженим *антропоморфізмом*.

Про причини такого феномена важко судити цілком визначено. Напевно, не можна виключати і вплив гуманістичних елементів давньої

доахейської та ахейської культурної традиції; і прагнення верхів наблизити себе до богів, зробити їхні вимоги зрозумілішими демосу, а тому й більш імперативними; і пошук форм самоідентифікації грецького етносу в умовах Великої колонізації та неминучого безпосереднього зіткнення з аборигенами та їхніми віруваннями. Наприклад, саме в цей період загальногрецькими стали культи Аполлона та Зевса, для захисту святилища Аполлона була заснована амфіктіонія (Дельфійський союз), до якого входили представники різних полісів (Сергеев, 1963. С. 190). Спільними для багатьох полісів були склад пантеону богів, а також культ *героїв* – синів богів і смертних жінок (Сергеев, 1963. С. 194)¹. Саме через героїв грек підносився до богів, а боги сходили до нього. Таке *серединне* становище героїв є унікальним у тому сенсі, що у релігіях Стародавнього Сходу воно майже не зустрічається.

На відміну від східного, давньогрецьке жрецтво так і не перетворилося на замкнуту привілейовану касту. Служителем храму як посадовою особою в принципі міг бути будь-який громадянин, зокрема на ротаційній основі. Виняток становили лише віщуни та лікарі (Сергеев, 1963, с. 189-190), але їхній політичний вплив був порівняно обмеженим. У ранній Спарті жрецькі обов'язки виконували царі, що сприяло їх певній сакралізації, яка, втім, помітно поступалася тій, що спостерігалася на Сході. Чим можна пояснити "некастовість" жрецтва? *Насамперед* відсутністю єдиної та жорсткої державності. У додержавному племінному Єгипті релігійний "бал правили" шамани розрізнених племен. Вони були витіснені жерцями набагато пізніше, у тривалому процесі об'єднання племен, союзів племен, номів та царств у єдину централізовану державу. Протягом століть разом зі світською владною ієрархією тут складалася ієрархія релігійно-жрецька. Подібної розвиненості доцентрових процесів класична Греція не знала. Амфіктіонія не могла стати гідним субституту централізованої держави.

По-друге, через відносну молодість олімпійська релігія класичного періоду перебувала на самому початку етапу власне релігійної консолідації, вироблення й утвердження єдиних для всіх полісів культів і ритуалів, освячених головним для всіх божеством. Загальна догматика ще тільки складалася, а тому для її збереження та ретрансляції не були потрібні професійні жерці, що передавали б її секрети з покоління в покоління. До того ж усна традиція вже поступалася пріоритетом письмовій.

У VIII–VI століттях до н. е. практично у всіх державоформуючих полісах домінує владно-власницьке привласнення панівною аристократією не тільки розглянутих раніше об'єктів (земля, надлишковий, додатковий, необхідний продукт (НДНПр), інститути), а й формованих нею власне інститутів релігії (ВІРл). Звичайно, у різних полісах форми такого привласнення не могли бути ідентичними. Наприклад, у динамічних Афінах на зміну одна одній приходять особисто-персонально-кланово-кланова колективна (ОПКлКлК), особисто-персонально-кланово-корпоративна колективна (ОПКлКрК), особисто-персонально-кланово-корпоративно-приватна колек-

¹ Очевидно, в уявленнях давніх греків Ісус Христос був би одним із таких героїв. З іншого боку, не позбавлене підстав припущення, що культ героїв був далеким передвісником культу Ісуса Христа.

тивна (ОПКлКрПрК), особисто-персонально-приватно-корпоративно-кланова колективна (ОППрКрКлК) форми, а у більш традиційній Спарті панує особисто-персонально-кланово-кланова колективна (ОПКлКлК) форма. Залишаючи за собою розпорядження, володіння, управління ВІРл та доходи від їх функціонування, аристократія відводила демосу роль пасивного користувача ВІРл, прагнучи трансформувати останні в протоінститути II роду і таким чином витіснити "на узбіччя" духу народні вірування. З цією метою аристократія йшла на свого роду релігійний компроміс: нове божество поглинало більш давнє, але до свого імені додавало ім'я поглиненого як епіклезу (як-от, Афін Паллада) (Сергеев, 1963, с. 192-194). Досвід такого компромісу вже був: розселення грецьких племен і Велика колонізація супроводжувалися асиміляцією віруваннями колонізаторів деяких компонентів вірувань аборигенів. Проте у народній свідомості не відбулося не лише синтезу, а й стійкого симбіозу олімпійської релігії та догомерівських вірувань і міфів. Колективно-індивідуальне (КІ) привласнення цих останніх – як через їхній зміст, так і за характером привласнення – виявилось важкосумісним із владно-власницьким привласненням елітарних ВІРл.

В Афінах у період активного становлення й утвердження *демократичної державності* та переможної війни з Персією, яка переконувала демос у могутності грецьких богів (*История Европы...* 1988, с. 296), тенденція до злиття в одному пантеоні олімпійських та народних божеств помітно *зміцнилася*. Не без зусиль Пісістрата і Перікла культи деяких народних божеств набули державного статусу. Наприклад, таким став культ Діоніса – Вакха, бога виноробства, Афін й Посейдон шанувалися спільно, культ Афін помітно наблизився до кластерів і субкластерів простолюду: ремісники шанували її як працівницю; воїни і матроси – як войовницю; селяни – як покровительку маслин і оливківництва; філософи – як покровительку будь-якої розумової діяльності (*История Европы ...* 1988, с. 297)². Зазначеному зміцненню суттєво сприяло і повновладдя народних зборів, і становлення спільного суспільно-індивідуального (СІ) привласнення ними, а також виконавчою владною державною групою (ВДержГр-ою) більшості загальнополісних об'єктів, зокрема протоінститутів (ПІРл) та власне інститутів релігії (ВІРл).

Проте загальносуспільні та синерго-суспільні процеси у релігійному житті Афін та Стародавньої Греції *не стали стратегічно домінантними*. По-перше, поряд з іншими сферами життєдіяльності релігія та міфологія виявилися ареною жорсткого протистояння олігархічної та демократичної партій. Між ними точилася безперервна боротьба за перерозподіл на свою користь елементів та піделементів привласнення ПІРл та ВІРл, а також за вирішальний вплив на служителів храмів та вірування різних соціальних кластерів. Звичайно, подібне суперництво аж ніяк не скорочувало духовну відстань між олімпійськими та народними віруваннями. По-друге, "віруси" подібної нетерпимості "заражали" і релігійні взаємини нових соціальних

² Розвиток поліфункціональності божества є одним із необхідних етапів трансформації політеїзму в монотеїзм

субкластерів, які народжувалися у процесі прогресуючого поділу діяльності. Культ Афін чи іншого божества не міг задовольнити їхні особливі духовні потреби. Народження, самоідентифікація та самоствердження адекватних їм культів і божеств нерідко супроводжувалися гострою критикою та неприйняттям "чужих" культів та божеств. Централізоване формування відповідних ВІРл явно не встигало за динамізмом економічних та соціальних процесів.

По-третє, імперська політика Афін щодо полісів архе включала і впливову релігійну складову. Громадяни цих останніх чинили опір (прихований і явний, пасивний та активний) спробам афінян нав'язати їм чужих богів та чужі культи як головні та обов'язкові. *По-четверте*, у міжусобицях та Пелопоннеській війні вбивали один одного не лише греки – громадяни різних полісів, а й їхні боги. Чужі боги ставали ворогами не лише для громадян, а й для їхніх богів.

Як бачимо, у класичній Греції співвідношення доцентрових і відцентрових процесів у релігійній сфері цілком відповідало йому в соціальній та політичній сферах. У результаті протистоянь і війн у V–IV століттях до н. е. релігійна "тканина" грецького етносу була розірвана. В утворенні внаслідок цього розриви хлинули фракійські й азійські культи, різного роду містичні погляди, критичні пасажи софістів. В умовах прогресуючої релігійної атомізації стає популярною протозахідна (протопротестантська) ідея особистого зв'язку людини з божеством (*Історія Європи...* 1988, с. 297-298). Звісно, не можна недооцінювати позитивний потенціал подібної релігійної плюралістичності і конкуренції – "гранітні" догмати, що розжарюються в зіткненнях, крешуть іскри нових ідей. Хіба полум'я нової релігії може спалахнути без іскри? Риторичне питання. Проте до останньої третини IV століття до н. е. і в світському, і в релігійному житті Стародавньої Греції відцентровість стала безумовно домінувати над доцентровістю. Греків уже не могли об'єднати ні вкриті бойовою славою століть героїчні й аскетичні спартанські боги, ні боги Афін, що пересварилися і ворогували між собою, потонувши в міщанстві та розкошах (*Історія Європи ...* 1988. С. 297-298).

Про філософію та науку

Обмежені доцентрові можливості міфології та олімпійської релігії не були секретом для тієї частини давньогрецьких інтелектуалів і політиків, яка віддавала перевагу силі духу, а не зброї. Звичайно, і пошук нових духовних основ, і самі ці результати були не випадковими флуктуаціями універсумних процесів, а їх необхідним наслідком і органічною складовою. Об'єктивна діалектика їх (процесів) загальноцивілізаційного та особливого давньогрецького, конкретно-історичного начал *породжує філософію та науку* в їх класичному розумінні. З позицій прийнятого в цій статті розуміння змісту, будови і структури людського духу в широкому значенні (людської психіки) міфологія і релігія є породженням взаємодії його (духу) несвідомого і підсвідомого компонентів, причому в останньому несвідоме і невербально-генетичне свідоме абсолютно домінують над чуттєво-емоційним і абстрактно-вербальним символічним (вербально-

теоретичним) свідомим. Мабуть, порівняно з міфологією, у релігії несвідоме і невербально-генетичне свідоме є менш значущим, а чуттєво-емоційне свідоме – *більш* значущим, проте абстрактно-вербальне свідоме зберігає маргінальний статус. Навпаки, у філософії та науці останнє є провідним і визначальним, але в науці його "питома вага" порівняно більша. Якщо філософія, особливо релігійна, намагається повніше використовувати потенціал підсвідомого, невербально-генетичного і чуттєво-емоційного свідомого, то наука вважає за краще мати справу переважно з вербально-теоретичним компонентом свідомості. Така позиція філософії між наукою та релігією, *синтетичність і серединність філософії* народжуються разом з нею і є невід'ємною складовою її унотипу та долі³.

Рано чи пізно процеси поділу опредметнення та олюднення, матеріальної та духовної діяльності, що коеволюціонують і прогресують, мали породити відносно відокремлені та самостійні види діяльності – філософську та наукову – а також відповідні види знання. Але чому це сталося не на Сході, а в Стародавній Греції? Ймовірно, завдяки поєднанню, синергетичному *синтезу багатьох причин*⁴, кожна з яких у тому чи іншому вигляді була присутня і в інших частинах Ойкумени, але які тільки у певний період еволюції давньогрецького цунутвору (цивілізаційного універсумного утворення) породили справжню *інтелектуальну революцію*. Потрібна для цього суспільна енергія була надана пасіонарним підйомом і початком перегріву – акматичної фази етногенезу греків. Велика колонізація стала не просто безпосереднім наслідком і формою експансії цієї втіленої у греках надмірної пасіонарної енергії, а й своєрідним механізмом, технологією виробництва філософських та наукових знань із не зовсім звичних для економістів предметів – несвідомо-усвідомлених опредметнення та олюднення.

Справді. У нових для переселенців – скажімо, в Малу Азію або на Сицилію – природно-кліматичних та інших умовах землероби і ремісники були змушені в процесі адаптації розрізняти і виділяти, з одного боку, інваріантні, *загальні* елементи і патерни землеробства та ремесла, що є однаково необхідними і в метрополії, і в колонії та детермінуються самим змістом цих видів діяльності, а з іншого – *специфічні* "колоніальні", продиктовані відмінностями колонії від метрополії. Очевидно, така інтелектуальна діяльність не просто передбачала наявність певних задатків абстрактно-символічного мислення, а й розвиток останнього, насамперед навичок

³ Попри суперсучасні філософські новації, здавалося б, що назавжди повалюють застарілі bastiони, розрізнення філософського ідеалізму і матеріалізму залишається в силі. Їх єдності та боротьбою філософія аж ніяк не вичерпується, але і без них вона немислима. У синкретичній міфології матеріальне та ідеальне почало подібні до нерозділених сіамських близнюків. У релігії домінує ідеалізм, а в науці Нового часу – матеріалізм. Чому ж із серединної позиції філософії між релігією та наукою все ще не визріло середнє вчення, відмінне як від ідеалізму, так і від матеріалізму? Можливо, це вчення чи його елементи залишаються непоміченими?

⁴ На мій погляд, міфогенна, гносеогенна, автохтонна та орієнтальна концепції походження давньогрецької філософії (Матвейчев, 2016) можуть розглядатися як необхідні складові універсумної концепції, що віддає перевагу причинам інтегрального та універсумного характеру.

аналізу та синтезу, індукції та дедукції. Подібний порядок був характерним і для торговельної, будівельної, воєнної діяльності. Через канали досить інтенсивних контактів колоній з метрополіями нові технологічні патерни і пов'язані з ними розумові операції транслювалися в метрополії, і таким чином *масові верстви* акторів опредмечування і кланово-сімейно-приватного (Кл(С)П) привласнення ставали своєрідною *соціальною базою* поки що невпевненого *прогресу* вербально-теоретичного компонента свідомості. Самостійний приватний власник вважав себе вправі бути певною мірою незалежним не лише від співгромадян, а й від богів, триматися на рівних і з першими, і з другими. Чому б і ні? Якщо боги подібні до людей (згадаймо антропоморфізм олімпійської релігії), то чому б і людям не бути подібними до богів, не стати на їхнє місце?

Зазначеному прогресу вербально-теоретичного свідомого сприяли й зміни в долях *міфології* та *релігії*. У колоніях боги метрополій виявлялися аж ніяк не всесильними і не могли дати слушних порад у ситуаціях, абсолютно нових і несподіваних для колоністів. Іноді такі поради давали боги аборигенів, але найчастіше грек-колоніст опинявся віч-на-віч з нестандартними труднощами. З *одного боку*, віру предків належало трансформувати, бо рідні боги не могли бути безсилим перед чужими богами та обставинами, а це передбачало цілком *раціональну* зміну деяких вірувань, культів та ритуалів. З *іншого боку*, сама наявність інших богів і вірувань породжувала деякі сумніви не лише в абсолютності релігії предків, а й у її необхідності – принаймні за певних обставин, – що сприяло розширенню сфери так званого здорового глузду з досить впливовим раціональним, "позарелігійним" компонентом. Боги не могли допомогти у розрахунках площі посівів, кількості насіннєвого матеріалу, визначенні та виборі варіантів використання врожаю тощо.

Це слушно і щодо протоінститутів у широкому сенсі, зокрема щодо моральності, етики і права, тим паче що об'єктивні процеси ерозії і розкладання родових відносин і традиційних соціальних кластерів були більш інтенсивними в колоніях, ніж у метрополіях. Деякі новостворені власне інститути (ВІ) звичним чином продовжували традиційні протоінститути (ПІ), але чимало перших задля виживання та розвитку колоністів мали суперечити останнім, виходити за задані ними кордони. Цьому сприяло становлення нових демократичних полісів. Вироблення власної думки з того чи іншого питання, що обговорюється на народних зборах, підготовка переконливого виступу, зіткнення позицій, пошук альтернативи, компромісу та інші демократичні процедури вимагали певної аналітичної, логічної підготовки, розвивали відповідні навички. Демократичні інститути метрополії не відкидалися "через непотрібність", а критично оцінювалися і перероблялися колоністами на свій лад. Вироблені ними інновації, і не лише політичні, проникали й у найдинамічніші метрополії. Таким чином, саме життя підштовхувало давніх греків до нового типу самоорганізації: не через звичку та традиції, а через власний розум (*Гайденко*, 2000, с. 10) і право. Така їхня важлива відмінність від предків та сусідніх східних народів – необхідний елемент самоідентифікації на новому етапі *універсумної* еволюції. Отже,

зовсім не випадково філософія народжується на іонійському узбережжі Малої Азії із синкретичної міфології та традиційних релігійних вірувань. Якщо натурфілософи-іонійці успадкували від "батьків" потенції матеріалізму, то орфіки і піфагорійці отримали у спадок зерна ідеалізму. І ті, й інші не могли відмовитися від закладеної в міфах і віруваннях проблематики, але в їхніх роботах, так само як і в роботах їхніх послідовників, відповідно до нових умов ця проблематика набула нових інтерпретацій та смислів, а також гідного продовження та альтернативи. Традиційне міфологічне і релігійне знання починає взаємодіяти з філософським і науковим знанням, що народжується, в якому в тому чи іншому вигляді відображаються реалії демократично-олігархічних полісів-держав, їх міжусобиць, воєн з сусідами, складні процеси колонізації.

Не виключено, що космогонічні побудови перших філософів та вчених нав'язані переважно механістичним сприйняттям поліса та не цілком усвідомленим прагненням до вдосконалення його організації. Спроби зрозуміти будову та структуру космосу і на цій основі створити всеосяжну космогонічну систему продиктовані не тільки прагненням до істини заради неї самої, а й надією редукувати її до влаштування ідеального полісу. Щоправда, системи ранніх натурфілософів і піфагорійців переважно альтернативні панівній релігійній системі, але, мабуть, така логіка початкових етапів самоствердження нового, що віддає перевагу такій формі взаємодії зі старим, як його формальне заперечення. Більш складні, *серединно-синтетичні* форми взаємодії визрівають пізніше – у вченнях Платона та Арістотеля.

Твердження *іонійців* про вічність та саморозвиток космосу, який не створений богами, спирається на осмислення очевидних реалій формування поліса та супутнього йому штучного світу. Якщо останній створений аж ніяк не богами, то чому б не припустити, що й до природного світу вони не мають прямого "батьківського" стосунку. Не боги заклали "першоцеглинки" космосу (вода, повітря, земля, вогонь, апейрон) – останні іманентні йому за визначенням і у своєму русі не знають спокою. За Анаксагором, джерелом такого руху інертної матерії є розум. Але кому він належить? Не зовсім зрозуміло. Як бачимо, в ряду першоначал людині не знайшлося гідного місця, проте без опосередкованого визнання її виняткової ролі у створенні штучного світу, космогонічна система ранніх натурфілософів виявилася б неспроможною⁵.

Піфагорійці, як і ранні натурфілософи, не вірять в існування деміурга. Вони переконані у можливості очищення та безсмертя душі і без нього – через заняття математикою та музикою. Розглядаючи числа як першоначала світобудови, вони сподіваються через осягнення чисел і числових відношень розкрити її таємниці (Гайдено, 2000. С. 19, 25-26). Все є чис-

⁵ Якщо припустити, що рівень розвитку вербально-теоретичної свідомості пропорційний усвідомленню ступеня універсумної значущості людини, то поняття "апейрона" Анаксимандра свідчить про такий рівень розвитку абстрактного мислення, який адекватний неявному визнанню опосередкованої ролі людини в космогонічних процесах.

лом, і речі складаються з неподільних чисел. Загальні числові пропорції чи гармонії піфагорійці виявили в арифметиці та геометрії, астрономії та музиці (Гайденко, 2000. С. 38), але, мабуть, залишили поза увагою їхню застосовність до поліса. Світ наповнений числами і тому нерухомий. У ньому важко знайти людину, хоча саме вона є першовідкривачем чисел і гармоній. Якщо подібно до речей вона складається з чисел, то з яких саме, і як їй серед речей, у *серединній* зоні між числом і космосом? Риторичне питання. Погодимось, дещо дивно для вчення, що започаткувало математичний доказ і перехід математичних занять з практичної, прикладної сфери в наукову – ту, що є найбільш людською. Вчення елеатів може бути представлено як спроба примирення і певного синтезу постулатів натурфілософів і піфагорійців, що суперечать один одному. Для цього вони використовують досвід серединної синкретичності міфології, але з урахуванням визнання значущої ролі людського розуму. Якщо Парменідове "мислити і бути – одне й те саме" (Гайденко, 2000, с. 51) інтерпретувати як єдність мислення та буття, то з нього неважко вивести начала і матеріалізму (буття є і мисленням), і ідеалізму (мислення і є буття). Очевидно, тлумачення зазначеної тези Платоном і Арістотелем – "єдино можливим змістом мислення є чисте буття" (Гайденко, 2000, с. 51), – видається точнішим, оскільки цілком відповідає усвідомленому і чіткому протиставленню Парменідом світу буття – вічного, нескінченного, цілісного й однорідного, та чуттєвого світу – плінного, скінченного, різноманітного. Перший світ – істинний і пізнаваний людським розумом, другий – світ видимості та думок, недоступний пізнанню (Гайденко, 2000, с. 52). Справжнє знання до снаги лише розуму, чуттєве ж сприйняття завжди недостовірне (Гайденко, 2000, с. 55) і в кращому разі породжує лише думку. Таким чином, людині розумній доступна не тільки думка, а й істина буття. Це, зокрема, означає, що елеати зробили важливий крок у напрямку виокремлення *емпіричного та теоретичного рівнів* наукового пізнання, а також логічного мислення поняттями.

В апоріях Зенона предметами такого мислення стають нескінченність і континуум як єдність простору, часу та руху. Керуючись переважно формально-логічним способом мислення, Зенон розкриває суперечності останнього при спробі зрозуміти нескінченність та рух. У випадку з нескінченністю виявляється дихотомія дискретного й безперервного в континуумі, у випадку з рухом – його неможливість. В обох випадках оголюються межі формальної логіки, і таким чином Зенон "підштовхує" філософів та вчених до діалектичного мислення. Тому Арістотель цілком заслужено називає Зенона "винахідником діалектики" (Гайденко, 2000, с. 52).

Атомісти представили свій варіант бачення цілісної космогонічної системи. Попри її підкреслено натурфілософський атомістичний механіцизм (Гайденко, 2000. С. 78), людина представлена в ній повніше, ніж у попередників. *По-перше*, парменідівський світ буття атомісти вважають об'єктивним, а чуттєвий світ – суб'єктивним. Людина "вхожа" і в той, і в інший, оскільки має і мислення, і сприйняття. *По-друге*, в атомі, самому по собі неподільному і незмінному, своєрідно відображені відносна відособленість громадян поліса і непорушність їхнього політичного статусу. Аж

ніяк не випадково буквально латинським перекладом грецького "атом" є індивідуум ("неподільний"). Завдяки порожнечі, що оточує атоми, а також їхній різній формі та розмірам, вони рухаються, з'єднуються, утворюючи речі та буття континууму. Подібним чином сукупність громадян утворює поліс, який постає *простою системою* механічного типу. Про будь-який синергетичний ефект не може бути й мови, поки громадяни виступають як однорідні та нерозрізнені *індивідууми*.

Небачені демократичні перетворення V століття до н. е. означали зміщення пріоритетів від *індивідуумізації до індивідуалізації* та відповідний розвиток *суспільствізації*, що знімає родові зв'язки⁶. Взаємодія цих об'єктивних процесів особливим чином відбилася у мисленнєвій та практичній діяльності *софістів*. Космогонічну проблематику вони критикують і відсувають на другий план як застарілу та таку, що не відповідає злобі дня. Перевага надається проблематиці людини *свідомої, раціональної та політичної*. У цілковитій відповідності до інтересів головної дійової особи поліса – самостійного приватного власника – суб'єкт знання у софістів є насамперед окремим відособленим громадянином. Протагорів вислів: "Міра всіх речей – людина: тих, що існують, – у тому, що вони існують, а тих, що не існують, – у тому, що вони не існують", – більшістю філософів небезпідставно пов'язується з принципом суб'єктивної обумовленості будь-якого знання (Гайденко, 2000, с. 105–106). Кл(С)П чи корпоративно-приватне (КрП) привласнення опредметнених СЛС самостійним громадянином цілком відповідає особистісно-клановому (ОКл) чи особистісно-корпоративному (ОКр) привласненню самостійно здобутих знань як СЛС олюднених⁷. Малося на увазі передусім *раціональне*, вербально-теоретичне *знання*, натомість несвідоме підлягало ретельній перевірці на достовірність й істинність (Гайденко, 2000, с. 105).

О. Лосєв називав софістику грецьким просвітництвом не лише через згадану суб'єктивність і раціональність, а й через прагнення зробити філософські та наукові досягнення того часу загальним надбанням (Гайденко, 2000, с. 96), об'єктом змішаного суспільно-індивідуального привласнення. Це прагнення цілком відповідало потребам багатьох громадян, які залучалися до сфери всезагального – політичного життя поліса – і таким чином виявили в собі всезагальне: не лише природне, а й суспільне. Звичайно, соціально-кластерні "перепони" – і старі, і нові – обмежували вільний рух загальнозначущих знань, що "цементують" поліс. Далеко не всім громадянам вони (знання) були доступні – позначався дефіцит і грошей, і початкової освітньої підготовки. До того ж імперативною умовою для виживання було оволодіння *спеціальними*, професійними знаннями, відповідних тому чи іншому кластеру. Проте суспільний попит на вчительську, загальноосвітню діяльність софістів був досить високий. До їхнього місця в соціально-

⁶ Ймовірно, індивідуалізація більшою мірою живить відцентрові, ніж доцентрові процеси, а суспільствізація – навпаки. Індивідуумізація "байдужа" до них у тому сенсі, що може жити і ті, і інші.

⁷ Навряд чи софісти сумнівалися у здібностях громадянина продукувати знання. Здатний же він виробляти зерно, оливкову олію, зброю та інші продукти.

кластерній будові та структурі поліса, як і до соціально-кластерної орієнтації різних філософських шкіл класичного періоду, ми ще повернемося.

Тут же зауважимо, що головні зусилля софістів були спрямовані, на думку В. Віндельбанда, на наукову та риторичну підготовку політичної діяльності. У центрі їхньої дослідницької уваги – критика міфів, емпіризму та натуралізму ранньої натурфілософії, людська свідомість та способи впливу на неї, мистецтво переконання та методи логічного доказу, зміст мовлення та мови. Про ступінь успішності й результативності такої уваги свідчить думка, яку поділяють багато сучасних філософів та вчених, що саме софісти стояли біля витоків літературної критики, філології, риторики та логіки, сприяли пошуку нових способів забезпечення достовірності та істинності знання (Гайденко, 2000, с. 97).

Не лише здобуті самостійно, а й запозичені знання софісти передавали численним учням, найчастіше – небезкорисливо, за що зазнавали уїдливої критики Платона та Арістотеля. Сократ і Платон дорікали софістам у тому, що вони за допомогою тонкої аргументації та маніпулювання загальнозначущими знаннями, покликаними відображати загальнополісні інтереси, нерідко видавали окремий приватний, по суті відцентровий інтерес як всезагальний і доцентровий (Гайденко, 2000). Але, у будь-якому разі, софістам потрібно віддати належне – багато в чому завдяки їм людина стала цікавою філософам як індивідуальність, принаймні у трьох якостях: 1) джерела, творця знань; 2) учня, споживача знань; 3) учителя, посередника між творцями та споживачами знань. Щоправда, оскільки софісти не створили власну філософську систему, то індивідуальність у них переважно безсистемна і надто індивідуалістична.

На відміну від софістів *Платон* не відмовляється від космогонічних побудов. Але в його вченні вони живляться "неявною передумовою" не так живої природи, як у натурфілософів-досократиків, як природи штучної та полісу як універсумного утворення. Пізнання космосу та його законів є значущим і саме по собі, і через необхідність поліпшення організації сучасної Платону держави, яка роздирається суперечностями і перебуває на межі життя і смерті. Створення космосу деміург почав із душі, яка згодом пов'язала створені ним же Тіло і Розум. Поєднавши ці три начала, деміург отримав *ідею* живого та одушевленого космосу. Душа займає в ньому *середнє* становище між Розумом і Тілом і містить у собі і те, й інше. Людина постає образом та подобою цього космосу (Гайденко, 2000, с. 180–182).

Що ж виходить? *По-перше*, людина є *мікрокосмом* і, таким чином, – невід'ємною частиною космосу. Чи є поліс *мезокосмом*? У Платона можна знайти лише непрямі свідчення позитивної відповіді це питання. Інакше як закони космосу можуть бути застосовні до поліса? *По-друге*, у серединності душі людини виражені *атрибути серединності взагалі* – споконвічність, синкретичність, складеність із породжених нею протилежних начал, – які (атрибути) неважко зустріти у різних розділах учень Платона і Арістотеля. *По-третє*, *ідея* космосу, *ідея* як тотожне самому собі буття (Гайденко, 2000, с. 117) – *об'єктивна*, що суперечить суб'єктивізму софістів. Але останній не відкидається, а долається Платоном.

Розвиваючи вчення Сократа, Платон співвідносить тілесне, чуттєве начало в людині з ілюзорним світом, світом думки, а душу і розум людини – зі світом буття, що і є істинним світом. По суті, йдеться про виділення в психіці людини *двох альтернативних прошарків*: 1) *суб'єктивного*, індивідуального, чуттєвого, залежного від конкретної індивідуальності, та 2) *об'єктивного*, надіндивідуального, ідеального, незалежного від останньої⁸. Оскільки чуттєве є множинним і безмежним, а ідеальне – єдиним й граничним, остільки співвідношення прошарків психіки розглядається Платоном крізь призму співвідношення множинного і єдиного, безмежного і граничного. Якщо взяти до уваги, що поліс як єдине протистоїть множині індивідуальностей, то вивчення зазначених співвідношень є дуже значущим для його виживання в умовах розквіту приватного інтересу.

Використовуючи *науковий* гіпотетико-дедуктивний метод, Платон показує, вірніше – *відкриває* діалектику єдиного та множинного. Усе живе єдиним: якщо не його утвердженням, то його запереченням; якщо не позитивним, то негативним зв'язком з ним. З одного боку, умовою пізнання та буття єдиного є його співвіднесеність із множинним, а з іншого – умовою пізнаваності та існування множинного є його співвіднесеність із єдиним, без чого множинне стає не сущим (Гайдено, 2000, с. 125-129). Застосовно до політичної діяльності це, зокрема, означає: поліс немислимий і неможливий без вільних громадян. Частина громадян може ставитися до його устрою негативно, частина – позитивно, але в його загибелі (втраті незалежності) їхня більшість не може бути зацікавлена, бо разом з ним вони загинуть як громадяни, - *змішане суспільно-індивідуальне привласнення ними їхнього громадянського статусу кане в Лету*. Але ця загибель може стати неминучою, якщо приватні інтереси багатьох візьмуть гору над загальнополісними інтересами. Тому імперативною є їхня (інтересів) гармонізація та оптимізація. Її напрями та способи викладені у відомому Платоновому проєкті ідеальної держави. Тут немає сенсу повторювати відоме. Акцентуємо увагу лише на одному пункті цього проєкту.

Найчастіше у процесі демократичних процедур виборні посади обіймають непрофесійні, непідготовлені громадяни, які не мають необхідних знань. Якщо такий дефіцит потрібних СЛСол поєднується з керуванням

⁸ Подолання об'єктивізмом Платона суб'єктивізму софістів не є формально-логічним запереченням першим останнього. Нове знання справді є суб'єктивним у тому сенсі, що виникає в голові окремого суб'єкта. Його (знання) одночасне народження у головах кількох суб'єктів не змінює його суб'єктивний характер. Але в самому факті народження вже міститься елемент об'єктивного, бо, по-перше, народження визначається, зокрема, об'єктивними обставинами; по-друге, нерідко нове знання з'являється в голові його творця незалежно від його волі і навіть свідомості, а тим паче – незалежно від волі та свідомості інших суб'єктів, зокрема, тих, що вступили у свідоме життя після народження цього знання і зіткнулися з ним як незалежною від них реальністю. Поширення цього знання серед його сучасників, чим і займалися софісти, робить його *інтерсуб'єктивним*. Не виключено, що саме *інтерсуб'єктивність* є тим *серединним* утворенням, яке узгоджує об'єктивне та суб'єктивне, виступає посередником між ними, включає не лише їхні "власні" елементи, а й *особливі* елементи, відмінні від тих та інших. Втім, це – лише припущення.

приватно-егоїстичними інтересами, то небезпека відцентрових процесів суттєво зростає. Тому громадяни повинні займатися тими видами (підвидами) діяльності, які відповідають їхнім професійним знанням та "талантам". Керувати ж державою покликані філософи, оскільки тільки вони є творцями, носіями та донорами надіндивідуальних загальнозначущих знань, адекватних загальнополісним інтересам та доцентровим процесам. Щоб уникнути егоїстичних спокус, філософи та воїни повинні бути позбавлені будь-яких прав приватного привласнення будь-яких об'єктів. Тільки в цьому випадку вони зможуть якнайкраще виконувати свої державні обов'язки⁹.

Платонова діалектика єдиного і множинного, безсумнівно, багата, але у ній майже втрачена серединність, принаймні у тому вигляді, в якому представлена у серединному стані душі (між розумом і тілом) та її змісті. Ця втрата значною мірою компенсована в *діалектиці граничного та безмежного*¹⁰. Слід погодитися з П. Гайденко в тому, що саме в процесі роздумів над способом встановити межу безмежному Платон доходить, *по-перше*, чіткого розрізнення світу ідеальних утворень та світу чуттєвих речей як гарантії можливості істинного знання і, *по-друге*, – необхідності звернення в пошуках істинного знання до мислення (розуму) і науки, оскільки чуттєве сприйняття не гарантує пізнання істини. Де ж тут серединність?

По-перше, у мірі, що постає зі змішання граничного та безмежного. Міра означає "злагоду" протилежних начал (Гайденко, 2000, с. 133). Доречно припустити, що вона забезпечує оптимальний синергетичний ефект взаємодії протилежностей – звісно, у складній, а не простій системі поліса. Хоча ідеальна держава Платона ще не є повноцінною складною системою, але й з "коротких штанців" простої системи вона вже виросла.

По-друге, в математичній частині свого вчення Платон вводить серединні поняття — "математичні об'єкти" і "геометричний простір" — і розміщує їх між світами ідеального і чуттєвого. Ці об'єкти осяжні "ніби уві сні",

⁹ Перша відома форма об'єктивного ідеалізму Платона (Гайденко, 2000, с. 112) (у цьому сенсі міфологічне та релігійне знання є протоідеалістичним) має цілком матеріалістичні взаємопов'язані передумови. До кінця класичного періоду міфологія і релігія вже не містили того обсягу загальнозначущого, об'єднавчого знання, який би врівноважував приватне і кластерне знання, що активно розвивалося. Знаннєвий фундамент загальнополісних інтересів помітно поступався фундаменту інтересів приватних. Отже, доцентровий потенціал змішаного суспільно-ідеального (ЗСІ) ендoprивласнення загальнозначущих олюднених СЛС (СЛСол) помітно поступався відцентровому потенціалу ОКл (ОКр) ендoprивласнення особливих СЛСол. Подібне співвідношення було характерним і для ЗСІ та Кл(С)П (КрП) екзoprивласнення (опредметнених) СЛСопр. Інакше кажучи, духовна і матеріальна міць відцентровості перевищувала міць доцентровості. Таким чином, на об'єктивний ідеалізм Платона покладалася історична місія відновлення "балансу сил" та запобігання розпаду держави. У певному сенсі, він (ідеалізм) став інтелектуальним продуктом не лише інтеграційних економічних процесів, а й певної мобілізації суспільних інтересів перед загрозою експансії приватних.

¹⁰ Діалектика граничного та безмежного не менш життєва, ніж діалектика єдиного та множинного. Справді, поліс, що має цілком відчутні межі, у процесі Великої колонізації взаємодіє з безмежним простором, що колонізується. Які межі розширення поліса та самої колонізації? Як безмежне породжує нові межі, і чи є межа такому життєдайному безмежному? Подібні практичні питання "входять у резонанс" із відповідними світоглядними та породжують особливий філософсько-науковий дискурс.

лише за допомогою "незаконного умогляду" – якогось гібрида мислення та відчуттів (Гайденко, 2000, с. 51)¹¹. Якщо продовжити цю лінію міркувань і врахувати, що великі грецькі філософи (Демокріт, Платон, Арістотель, Епікур) розмежовували теоретичний і практично-прикладний рівні пізнання, то цілком доречно припустити: на відміну від *процесу* наукового *пізнання*, що включає три рівні – емпіричний, теоретичний і прикладний – де теоретичний рівень посідає серединне становище і є своєрідним результатом злагоди емпіричного та прикладного рівнів, – власне наукове *знання* як *результат* пізнання є переважно вербально-теоретичним і певним чином дистанціюється від знання емпіричного та прикладного, хоч і містить їхні елементи. Воно зберігає свій серединний статус, але це – серединність не лише злагоди, а й первинності та лідерства.

Безперечна значущість *серединності* в працях Арістотеля дозволяє сучасним дослідникам цілком обґрунтовано писати про Арістотелеве "вчення про середину", "філософсько-методологічний принцип опосередкування протилежностей" (Гайденко, 2000, с. 230–237), про цінність "золотої середини" або серединності (Мутсопулос, 2016), силогічний "середній термін" (Гайденко, 2000, с. 230) тощо. Серединність у вченні Арістотеля відрізняє від її "попередників" насамперед *універсумність* та *субстанційність*, суттєвість. Річ не лише в тім, що саме прагнення створити науку про природу – фізику – спонукало його акцентувати пошук "третього", "середнього" (Гайденко, 2000, с. 215). Арістотелю *вдалося віднайти* його і в природі, і в суспільстві (полісі) і в такий спосіб надати йому універсумного характеру. Але в чому основи універсумності серединності?

Як відомо, у вченні Платона суще народжується із взаємодії протилежностей, а будь-яке поняття визначається через свою протилежність. Отже, відношення протилежностей є первиннішим за них самих (Гайденко, 2000, с. 202). Арістотель вважає такий погляд дещо поверховим, оскільки прихованим залишається підстава протилежностей. Безпосередньо, вочевидь, вона постає як посередник: протилежності не можуть (і не повинні) впливати одна на одну безпосередньо, між ними має розташовуватися посередник, опосередкувальне начало¹². Але воно не може бути нічим іншим, як *підлягаючим* (що лежить внизу, в основі), *субстратом*, *субстанцією*, *сутністю*, яка є сама по собі, ні про що "не мовиться", зокрема про протилежності. Вони вже не суб'єкти, а лише її предикати, тобто мовляться про неї (Гайденко, 2000, с. 202–203). Отже, серединність пос-

¹¹ У "координатах" сучасних поглядів на будову людської психіки, очевидно, йдеться про підсвідомість, яка міститься між несвідомим (область психофізіологічних реакцій, зокрема інстинктів) та свідомістю.

¹² Не виключено, що неприйняття Арістотелем безпосередньої взаємодії протилежностей було пов'язане з реаліями сучасного поліса, який потерпав від неабияких потрясінь внаслідок прямого зіткнення олігархічної та демократичної партій, а також протилежних інтересів різних кластерів і політиків. Тому цілком логічні є і його (Арістотеля) "закон непротиріччя", і пошук способів запобігання чи пом'якшення зазначеного зіткнення. Опосередкування – один із ключових способів, причому настільки важливий, що у даних конкретно-історичних умовах стає основою існування поліса.

тає як субстанція, основа, сутність, що детермінує протилежність. Відтак, за видимими протилежностями необхідно шукати їхню підставу, сутність і, спираючись на це знання, намагатися опосередковувати їхню взаємодію.

Сутність – первинна, інші категорії – якості, кількості, відношення, місця, часу тощо – є її предикатами, тобто мовляться про неї, і, завдяки цьому мовленню, будь-яка сутність може набувати протилежних визначень (Гайденко, 2000. С. 206), які, своєю чергою, можуть бути сутностями інших протилежностей. Послідовна відданість *методології серединності* дозволяє Арістотелю отримати низку серединних сутностей і відповідних їм іпостасей (граней) самої серединності. Наприклад, *матерія* є серединним началом між сущим і не-сущим, *буття у можливості*, ентелехія – між буттям і небуттям; *рух* є *переходом* від потенції до енергії, від можливості до дійсності, *рух* небесного склепіння – посередник між "скінченними" рухами земних речей та вічною нерухомістю "першодвигуна" (Бога – живого і діяльного розуму); час – посередник між потенційністю та актуальністю, неподільним і ділимим, нерухомим і вічно рухомим (Гайденко, 2000, сс. 218, 220, 227, 250, 254, 255). Серединність тому і багатоліка, що універсумна, рухлива і сутнісна.

Але ж *багатоликість* передбачає і *відносність*, а в останній прихований значний пізнавальний потенціал. Йдеться, зокрема, про статус та змістові якості науки. Як зазначалося вище, з огляду на будову людської психіки саме філософія посідає серединне становище між не-наукою і наукою. На власній "шкалі" інтелектуальної значущості Арістотель ставить філософію вище за науку, бо філософія має найбільш цілісний об'єкт, вивчає вищий рід буття, а також загальні підстави будь-якого знання. Отже, *наука* виявляється своєрідним *посередником* між не-наукою і філософією. Таке позиціонування науки дозволяє Арістотелю, *по-перше*, засумніватись у продуктивності думки Сократа та Платона про несумісність істини зі здоровим глуздом. Арістотель віддає перевагу побудові науки у злагоді зі здоровим глуздом і спираючись на нього (Гайденко, 2000, с. 210). Це й зрозуміло. Здоровий глузд є квінтесенцією практичного досвіду багатьох поколінь, а тому містить зерна безцінної істини. *По-друге*, Арістотель вважає, що свідчення чуттів не є оманюю, а потребують адекватної інтерпретації за допомогою міркування (Гайденко, 2000, с. 280). *По-третьє*, історія науки є органічним моментом самої науки, а тому міфи, вірування предків, вчення перших філософів не можна відкидати, а потрібно використовувати як "попереднє знання" (Гайденко, 2000, с. 280). *По-четверте*, різні сутності повинні вивчатися за допомогою різних і адекватних їм методів. *По-п'яте*, справжня наука неупереджена, вона не знає переваг, для неї немає предмета, не гідного дослідницького інтересу. *По-шосте*, за Арістотелем, "... споглядання істини є найприємнішою з усіх діяльностей, згідних з чеснотою". Істина – самоцінна, а її пошук заради неї самої, незалежно від її практичної значущості, прибутковості тощо становить сенс життя справжнього вченого та філософа. Саме його життя є найвищою формою життя, адекватним здійсненню людської сутності (Гайденко, 2000, с. 283).

Таким чином, узагальнюючи досвід становлення низки наук (математики, астрономії, історії, медицини) та ідеї попередників і висуваючи власні, Арістотель закладає основи не лише окремих наук, а й етосу (зокрема системи базових інститутів) самої науки як особливого виду олюднювальної діяльності. Саме закладення цих потужних підвалин дозволило Арістотелю вибудувати перші "поверхи" (зокрема "цокольні") сучасних наук. Не є винятком і *економічна наука*. *По-перше*, вивчаючи будову та структуру поліса, Арістотель фактично характеризує його як особливу економічну систему, яка включає два основні рівні: домашні господарства – мікрорівень, державне господарство – макрорівень. *По-друге*, Арістотель окреслює предметний простір економічної науки проблематикою багатства і чітко розмежовує багатство натуральне, справжнє (продукти опредметнення та олюднення) та уявне, грошове. Відповідно виділяються два напрями збагачення – економія (дотримання законів домашнього господарства) та хрематистика (мистецтво накопичення майна та грошей). *По-третє*, Арістотель вперше порушує питання про єдину підставу обмінюваних благ і формулює важливі початкові постулати майбутніх теорій трудової вартості і корисності. *По-четверте*, у працях Арістотеля неважко виявити опис простого товарного обміну, товарно-грошового обігу, руху грошей як капіталу. Зазначена вище проблематика супроводжує економічну науку на всьому шляху її розвитку і залишається актуальною та значущою в сучасних умовах.

Арістотель був першим і єдиним грецьким філософом, у вченні якого такою значною мірою і глибиною відображено і серединно-універсумне становище класичної Стародавньої Греції, і перехідний характер сучасної йому епохи (завершення класичного періоду та становлення еллінізму), і особливу роль акторів духовної діяльності. Придивимося до цієї ролі уважніше. Попри частково небезпідставні звинувачення в ортодоксальному економічному детермінізмі, що звучать на адресу прихильників марксизму, слід визнати, що класичне марксистське положення про відображення базових економічних інтересів соціальних кластерів (класів, груп, верств тощо) у відповідних теоріях, концепціях, ідеях загалом витримує іспит історії. Вочевидь, не лише в економічних теоріях, а й у дослідницьких результатах інших суспільних наук у тому або іншому вигляді, з різним рівнем детермінації, відображені потреби й інтереси відповідних кластерів.

Не є винятком і філософія. Так, вчення софістів і кініків переважно відповідали інтересам селян і ремісників, насамперед найбідніших; неродовитим багатіям були близькі ідеї та організація ордену ранніх піфагорійців. Вельми далекі від поточних полісних справ космогонічні побудови натурфілософів опосередковано відображали інтереси громади поліса в його ефективній організації. В історії економічних вчень прийнято вважати, що економічні погляди Платона і Арістотеля відповідали інтересам аристократів, передусім багатих, хоча в їхніх вченнях неважко знайти й фундаментальні ідеї загальнополісної значущості.

А що ж софісти? Іменуючи їх *станом (кластером) всезагальності*, мають на увазі, *по-перше*, відзначене ще Платоном їхнє посередництво

між тими, хто створює знання, і тими, хто потребує його. Так само, як у міру розпаду традиційного суспільства зростає роль економічного посередництва і з'являється цілий стан торговців і міняйл, зростає потреба і в духовному посередництві, у сфері знання (Гайденко, 2000, с. 101); *по-друге*, спрямованість їх (софістів) учителювання на те, щоб зробити філософські та наукові знання *всезагальним* надбанням (О. Лосєв). Але чи є посередництво вичерпною характеристикою всезагальності, навіть якщо воно спрямоване на її здійснення? Чи вичерпується склад стану всезагальності лише вчителями – посередниками?

Погляд із позицій змістових характеристик філософсько-наукової діяльності, її продукту та характеру його привласнення виявляє важливу обставину. Зазначена діяльність та її продукт – знання – є всезагальними в тому сенсі, що завдяки їхнім змістовим характеристикам їх привласнення може не супроводжуватися відчуженням. Звичайно, йдеться передусім про загальнозначущі та доступні філософсько-наукові знання, а не специфічні професійні. Подібно до міфів і вірувань вони стають об'єктом, принаймні масового ЗСІ ендоволодіння та ендовикористання. Будучи в цьому сенсі загальними, вони цілком відповідають загальносуспільним (загальнополісним) інтересам¹³. Щоправда, розпорядження та управління ними потребує додаткової спеціальної підготовки, якою володіють передусім їхні творці, професіонали, і на яку претендують вчителі. Головним чином саме такі знання й поширювали софісти. Вузькоспеціалізовані, професійні знання, як і раніше, передавалися від батька до сина в сім'ї, від майстра до учня у професійній корпорації і таким чином залишалися об'єктом ОКл та/або ОКр ендопривласнення.

Отже, вчителі становлять лише частину аналізованого стану всезагальності. Не менш значущими його представниками є жерці, філософи, вчені, художники, скульптори, письменники, поети, музиканти, коротше кажучи – більшість акторів духовної діяльності, які здійснюють історичний синтез всезагальності та серединності.

Зазначений синтез тією чи іншою мірою характерний для всіх видів духовної діяльності, але за межами філософії та науки він, зі зрозумілих причин, не піддається чіткому вербально-теоретичному вираженню. Ключові особливості та тенденції еволюції класичного поліса переживаються тут передусім чуттєво-емоційно, а звернення до раціонального відіграє допоміжну роль, хоча значущість ірраціональних елементів з часом знижується.

Про літературу та мистецтво

Це слушно, наприклад, для еволюції давньогрецької літератури, послідовно-паралельного розвитку епосу, лірики, трагедії та комедії. Вже у знаменитому *епосі* Гесіода з'являються зародки процентрованої суспільствізації та провідцентрової індивідуалізації: з одного боку, в "Теогонії" народжується загальногрецька міфологія, з другого – в "Працях і днях" чітко

¹³ Філософські та наукові знання мають і *загальнолюдську* значущість, бо і вони самі, і процес їх творення розвивають та примножують у людині *власне людські* якості.

проявляється особистість, нехай і не героя, а самого автора. У ліриці VII–VI століть до н. е. представлено суперечливе сприйняття аристократією кризи та початку розпаду родових порядків. Ностальгічні мотиви сусідять тут з індивідуалістичними віяннями, коли, як у Архілоха з острова Пароса, індивід, що скидає тісні узи стародавньої родової моралі, явно протиставляє себе колективу як самодостатню вільну особистість, не підвладну жодним поглядам і жодним законам. Навпаки, спартанський поет Тиртей прославляє почуття самопожертви, готовність воїна і громадянина померти за вітчизну (*История Европы* ... 1988, с. 254-255); під впливом греко-перських воєн Симонід піднімається до усвідомлення загальноєллінської єдності і патріотизму (*История Европы*... 1988, с. 302). Аж ніяк не випадково Солон обстоює дотримання міри у всьому, вміння дотримуватися "золотої середини". Тільки поміркованість і розсудливість здатні запобігти породжуваним жадібністю і пересиченням міжусобні чвари, встановити в державі благозаконня (євномію) (*История Европы*... 1988, с. 255), тобто забезпечити той рівень серединної всезагальності, який адекватний оптимальному поєднанню доцентровості і відцентровості.

Трагедія, яка потіснила з "п'єдесталу" лірику, найбільше відповідала духу демократичного поліса і була спрямована не на тонкий аристократичний прошарок, а на потужні пласти демосу. Невипадково розквіт театральної трагедії збігається з піком демократії за доби Перікла. Подібно до останньої трагедія динамічна, змагальна, діалогічна, націлена на пошук "узгодження різноголосного" (Філолай). За століття домінування у ній відчутно наростає особистісне начало. Так, якщо в Есхіла, що стояв на межі лірики і трагедії, вільна воля стикається з невблаганною долею, яка не залежить ні від богів, ні від людей; якщо у Софокла доля – поняття відсторонене, незалежне від людини, і вона не сковує вільну людську волю (навпаки, людина свідомо і сама відповідає за свої вчинки), – то у Евріпіда доля міститься в самій людині, це – її пристрасть, а моральність богів дуже сумнівна. Наприкінці V століття до н. е. трагедія повторює долю лірики: кризу демократичного поліса з властивим йому занепадом духовності, патріотизму, пафосності та героїства адекватніше відображає комедія. Її головним об'єктом є не величне міфологічне минуле, що кличе до подвигів, як у трагедії, а "груба правда" повсякденного життя. Моральні основи буття, гострі політичні та соціальні конфлікти, проблеми добра і зла в полісному житті дедалі менше привертають увагу публіки. Домінує не політична тематика, а розважальне обігравання незначних подій побутового характеру (*История Европы* ... 1988, сс. 306, 345). У комедійному викритті та карикатурі присутня настільки зухвала вільність слів, виразів, одягу та сцен, що жінки та діти на вистав не допускаються (Сергеев, 1963, с. 312). На чуттєво-емоційній "мові" комедія IV століття до н. е. досить точно описує атомізацію поліса, домінування відцентрових процесів над доцентровими, тобто готовність більшості громадян пожертвувати незалежністю поліса та його демократичними завоюваннями заради особистих задовольнень, спокою, добробуту, збагачення. На жаль, "маргінальні" лірика і тра-

гедія з їхньою принципово іншою тематикою не могли гідно протистояти цим загрозам.

У цих умовах надії патріотів класичного поліса небезпідставно зверталися до *архітектури* та *скульптури*¹⁴. Уже в VII–VI століттях до н. е. у процесі відновленого після тривалої перерви зведення монументальних храмів видатні зодчі та скульптори зуміли не тільки усвідомити та відчувати, а й втілити у своїх творах базові атрибути взаємодії та *синтезу* суспільствізації та індивідуалізації. Їм вдалося утвердити *загальногрецький* тип храму, в якому гармонійно врівноважувалися ціле та його частини. Якщо будівля храму з його колонадою, що нагадує ряди гоплітів у фаланзі, сприймалася як модель і символ згуртованого громадянського колективу, то образ вільного громадянина як невід'ємної частини цього колективу втілювався у монументальних скульптурах та/або скульптурних групах (*История Европы...* 1988, с. 258). Цей загальний унотип грецького храму супроводжує його протягом багатьох наступних століть, але в різних умовах і територіях "вдягається в шати" різних архітектурних ордерів (дорійський, іонійський, коринфський) та форм.

У VII–VI століттях до н. е. скульптура розвивається головним чином у тісному зв'язку із зодчеством, становить частину декоративного оздоблення будівель, але створюються і автономні, зокрема культові, статуї, численні жанрові статуетки (Сергеев, 1963, с. 205). Хоча скульптори і починають долати статичність образів (здебільшого це герої, воїни, атлети), продовжує панувати *деіндивідуалізований* естетичний стандарт – прекрасний, ідеальної статури юнак або дорослий чоловік, зовсім позбавлений будь-яких індивідуальних фізичних чи психічних особливостей (*История Европы...* 1988, с. 259). Очевидно, такі канони диктувалися державою та жрецтвом і цілком відповідали прагненню аристократії зберегти родові порядки і не допустити вивільнення з їхніх протоінституційних пут особистості пересічного громадянина. Щоправда, не можна недооцінювати і доцентровий потенціал зазначених канонів. Позбавлений жорсткого "ідеологічного" контролю *вазопис* від самого спочатку був більш демократичним. У VI столітті до н. е. міфологічні сюжети чергуються з епізодами жанрового характеру, причому кількість останніх із життя аристократії сумірна з кількістю таких самих із життя низів (*История Европы...* 1988, с. 259).

У роки греко-перських воєн посилюється героїчний характер архітектури та скульптури. Гідність та велич громадянина-патріота скульптори намагаються утверджувати завдяки різноманітності типів фігур та передачі складного руху людського тіла. Оновлений таким чином скульптурний декор афінських храмів надає їм додаткової величності і динамізму, але не порушує суворого стилю, властивого мистецтву ранньої класики (*История Европы...* 1988, с. 307). Найбільш значущим центром розвитку мистецтва *високої* класики (друга половина V століття до н. е.) стають Афіни часів їхнього піднесення. Саме тут баланс суспільствізації та індивідуалізації,

¹⁴ На жаль, переважна більшість творів живопису класичного періоду відома нам лише за описами.

відцентровості та доцентровості та пов'язана з ним серединність піднімаються на новий рівень, що неодмінно відобразилося у творах зодчих і скульпторів. Поряд із храмами споруджується небачена раніше кількість будівель суспільного значення. І тим, і іншим притаманні сумірність і святкова монументальність. Іктіну і Каллікрату під час будівництва Парфенона вдається майстерне поєднання в одній будівлі характерних рис дорійського і іонійського ордерів (*История Европы...* 1988, с. 309). У цей самий період починає формуватися пишний і вишуканий коринфський ордер (*Сергеев*, 1963, с. 314). Щоправда, нічого подібного не спостерігалось у приватних будівлях (*Сергеев*, 1963, с. 317). Мабуть, багатії не були схильні до копіювання загальнополісних стандартів, а витрати на залучення до будівництва провідних зодчих вважали зайвими. Не виключено, що й зодчі не вважали подібні замовлення вартими своєї уваги.

У будь-якому разі масштабне будівництво мало якимось чином упорядковуватися. Саме провідна роль держави як осередку загальносуспільних інтересів і проявилася в її підтримці щойно виниклих урбаністики та містобудування, активному використанні в реальній забудові поліса встановлюваних ними стандартів цілісності концепції, регулярності плану міста, зонування тощо (*История Европы...* 1988, с. 309). Таким чином, зодчі гідно відреагували на ускладненість устрою та структури демократичного поліса.

Своєю чергою, найкращі скульптори змогли піднятися до вираження *індивідуальності* зразкового вільного громадянина. Мирон у "Дискоболі" успішно вирішив завдання передачі миттєвого переходу від одного руху до іншого, а Фідій та Поліклет опанували мистецтво вираження почуттів героїв тріумфуючої демократії. Так, за загальним визнанням, "Доріфор" Поліклета є втіленням фізичної та духовної досконалості людини. Водночас звичним стає зображення на рельєфах природного переживань пересічних людей (*История Европы...* 1988, с. 310-311).

Пізня класика IV століття до н. е. стала, з одного боку, відповіддю мистецтва на Пелопоннеську війну та пов'язані з нею події, а з іншого – природним етапом його еволюції та початком переходу до мистецтва еллінізму. Помітно скорочуються масштаби монументального будівництва, а його центри переміщуються з Аттики в Пелопоннес і Малу Азію. Малоазійська архітектура традиційно переймає східні мотиви і вирізняється більшими розмірами і підкресленою пишністю споруд. Провідна роль переходить від храмової до громадської архітектури (театри, приміщення для зборів, палестри, гімнасії) (*История Европы...* 1988, с. 345), до приватного будівництва та архітектури малих форм, що цілком відповідало зниженню авторитету та значущості олімпійської релігії. Тож у спробах формування *загальноеллініського* стилю (койне) помітні "атеїстичні" віяння. До речі, ідея панеллінізму присутня не тільки в промовах Ісократу, політиків, у працях філософів, творах мистецтва, а й у народному середовищі.

Провідні скульптори остаточно відходять від абстрактного усередненого образу і звертаються до конкретної людини та її індивідуальності, шукають способи та засоби передачі руху її душі, настрою, емоцій. Відповідно до суперечливого духу часу Скопас акцентує внутрішню напругу,

амбівалентні пристрасті та афектацію своїх героїв; навпаки, в образах Праксітеля переважають гармонія, поетичність, витонченість настрою; статуї Лісіппа вирізняє виразність, індивідуалізація, відбиток миттєвих відтінків почуттів (*История Европы...* 1988, с. 345-346; *Сергеев*, 1963. С. 326-327). Ускладнення композиції, пишність декору і недбалість малюнка стають притаманними вазопису (*История Европы...* 1988, с. 309). Але чи можна вважати це початком його занепаду? Мабуть, кожен із видів мистецтва по-своєму реагує на універсумні зміни, вловлюючи в них ті моменти, тенденції, риси, які адекватні їхній (видів) формі-змісту (*Матвейчев*, 2016). Отже, тенденції духовності та культури класичного періоду органічно вписуються у відповідний універсумний контекст, але не пригнічуються ним. Саме в духовній сфері універсуму минуле і теперішнє набагато більшою мірою служать майбутньому, ніж у будь-якій іншій.

Висновки

Таким чином, античній духовності та культурі притаманна складна *тріалектика* серединності, східності та західності з домінуванням *серединності*, що забезпечило універсумні підстави, з одного боку, її експансії, народження та розвитку *еллінізму*, а з іншого – її *всесвітньо-історичної значущості*, яку неможливо заперечувати, навіть маючи солідний багаж сучасного знання про найбагатші скарби людської цивілізації.

Література

1. Гайдено, П. П. (2000). *История греческой философии в ее связи с наукой*. Москва: Университетская книга.
2. *История Европы*. (1988). Т. 1. *Древняя Европа*. Москва: Наука.
3. Матвейчев, О. А. (2016). К дискуссии о происхождении древнегреческой философии в русской и советской философской мысли. *Вопросы философии*, (6), 185–199.
4. Мутсопулос, Э. (2016). Аристотель о моральных и экономических кризисах. *Вопросы философии*, (5), 128–136.
5. Сергеев, В. С. (1963). *История Древней Греции*. Москва: Изд-во восточной литературы.

References

1. Gaidenko, P. P. (2000). *History of Greek philosophy in its connection with science*. Moscow: Universitetskaya kniga [in Russian].
2. *History of Europe*. (1988). Vol. 1. *Ancient Europe*. Moscow: Nauka [in Russian].
3. Matveichev, O.A. (2016). On the discussion of the origin of ancient Greek philosophy in Russian and Soviet philosophical thought. *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, (6), 185–199 [in Russian].
4. Mutsopoulos, E. (2016). Aristotle on moral and economic crises. *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, (5), 128–136 [in Russian].
5. Sergeev, V. S. (1963). *History of Ancient Greece*. Moscow: Publishing House of Oriental Literature [in Russian].

Надходження до редакції – 10 січня 2026 / Received – January 10 2026 /

Прорецензовано – 29 січня 2026 / Reviewed – January 10 2026 /

Підписано до друку / Signed to print – 27 березня 2026 року / March 27, 2026