



## ФИЛОСОФИЯ МИФОЛОГИИ PHILOSOPHY OF MYTHOLOGY

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-210-221

### МИФОЛОГИЯ И ТЕОЛОГИЯ\*

*Статья вторая*

**В.М. Найдыш**

Российский университет дружбы народов  
*ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198*

Понятие интерпретации (как процедуры установления значений тех абстракций, которые используются в теоретизации знания, в процессе разработки абстрактной модели предмета) применимо по отношению к любым формам знания, в том числе и к системам религиозного знания, конструирующим идеальные модели предмета религиозного почитания. Анализируются гносеологические особенности теологии как формы духовной культуры, ее становление в античной культуре. Показано, что гносеологической основой преодоления мифологического сознания выступала децентрация мышления, т.е. выработка сознанием способности при построении образа, картины мира вносить поправку на позицию субъекта, учитывать относительность той системы отсчета, с позиций которой субъект воспринимает объект и преобразовывает его операциональной системой мышления. Децентрация мышления обеспечила преодоление субъективных границ мыслительного поля, придание мышлению характер всеобщности. Исторические этапы и моменты этого процесса — трансформация мифологии в формы фольклорного творчества, мифопоэтический эпос, в формы религиозного сознания. В русле таких трансформаций архаического сознания формировались культурно-исторические предпосылки возникновения теологии. Они представлены в мифопоэтическом творчестве (Гомер, Гесиод и др.), античной мифографии, ранних традициях критико-рационалистического толкования мифа и др. Показано формирование аллегорической теологии, которая стала возможной в эпоху индивидуализации художественного творчества, когда зримым стало различие между мотивом и целью деятельности, творческим замыслом и его воплощением, образно-поэтическим и рационально-понятийным способами отражения мира, когда образ реальности и его личностный смысл стали осознаваться как разные состояния сознания. Основная функция любой теологии — это интерпретация абстрактных моделей предмета религиозного почитания (воображаемого образа сверхъестественного).

**Ключевые слова:** теология, религия, культура, сознание, интерпретация, теоретизация, мифология, образ, знание, значение, смысл

В первой статье [11] анализируются теоретико-методологические принципы исследования теологии как особой формы духовной культуры. Показано, что устранение гносеологических границ между религией и наукой, теологией и теоре-

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 18-011-00186а.

тическим знанием слишком упрощает характер их взаимоотношений. На самом деле, такие границы существуют. Они определяются существованием различных исторических типов познавательной деятельности, способов теоретизации знания и др. Поэтому решение вопросов о сущности теологии, ее месте и роли в истории культуры предполагает прояснение истории способов теоретизации знания, исторических закономерностей мыслительной деятельности. Теоретизация знания — необходимый момент познавательного перехода от феноменальной к сущностной сторонам бытия. Она присуща (в разных формах и в разной степени) всем основным компонентам духовной культуры, в том числе и системе религиозного сознания. Вместе с тем, идущая еще от Августина (1. Кн. 6—7) тенденция противопоставлять христианскую теологию древнегреческой теологии как форме языческого, политеистического мифотворчества (усматривая между ними связь преимущественно этимологическую) существенным образом тормозит раскрытие природы теологии как культурной формы, связанной с особенностями процесса теоретизации знания. На наш взгляд, базовая форма организации теологического знания сложилась еще в древнегреческой культуре, а затем, изменяя содержание и структурно усложняясь, она транслируется в системы монотеистических религий. Для прояснения этого вопроса рассмотрим историю возникновения и гносеологические характеристики ранних античных теологий, которые возникают в виде теоретической рефлексии над сущностью мифа в эпоху древнегреческой архаики (VIII—VI вв. до н.э.).

Пришедшая на смену периоду «темных веков» (XI—IX вв. до н.э.), эпоха архаики была временем беспрецедентно быстрого развития древнегреческого общества («архаической революцией»), периодом невиданного всплеска его творческой активности, переходом от варварства и раннеклассового общества к развитому классовому обществу, формирования полисной цивилизации, радикальной демифологизации сознания. Трудно переоценить значение архаики в формировании античной культуры и эллинской религиозности. В эту эпоху была осознана онтологическая двухслойность бытия, античная мысль вышла за границы чувственной реальности, остановилась и застыла... от удивления и боязни открывающихся горизонтов. Сначала робко заглянула в бездонные глубины сущностной реальности, а затем все смелее начала ее осваивать. Именно в это время осуществлен разрыв с наглядно-образным, мифологическим мышлением, заложены в древнегреческой культуре основания абстрактно-понятийной формации познания, рационалистических форм культуры, философии, науки, а также теологии.

Предшествующие архаике «темные века» называют также гомеровским периодом, поскольку в поэмах Гомера ярко и контрастно отражен образ жизни и духовный мир людей того времени (2). Это время перехода греческого сознания от хтонической мифологичности (имевшей минойско-микенские истоки) к олимпийской мифологии (выраставшей из региональных ахейско-дорийских мифологий), единство которой было весьма относительным. Племенной и политический сепаратизм препятствовал монотеизации греческой религии. Сознание «темных веков» еще совершенно не отрефлектировано, господствует убеждение, что миф — это подлинная реальность. Когнитивный функционал сознания, операциональные процедуры мышления развиты слабо. Об этом можно судить по ис-

кусству того времени (субмикенское искусство). Неустойчивая форма керамических ваз, простейшая орнаменталистика, сочетающаяся со стихийной и натуральной образностью, — все это свидетельствует о слабой развитости процедур абстрагирования. Чувственно-образное еще полностью доминирует над абстрактными элементами когнитивной составляющей сознания. Процессуальная сторона мышления еще полностью растворена в наглядно-образной динамике. Теология и мифология здесь еще полностью совпадают.

Разрыв с мифологией начался в эпоху архаики. Основой здесь выступала децентрация мышления, т.е. выработка сознанием способности при построении образа, картины мира вносить поправку на позицию субъекта, учитывать относительность той (пространственно-временной и социокультурной) системы отсчета, с позиций которой субъект воспринимает объект и преобразовывает его операциональной системой мышления. Децентрация мышления обеспечила преодоление субъективных границ мыслительного поля, придание мышлению характера всеобщности. Исторические этапы и моменты этого процесса — трансформация мифологии в формы фольклорного творчества, в мифопоэтический эпос, а также в формы религиозного сознания, способы религиозного миропереживания. Его конечный результат — перерастание чувственно-образного, мифологического мышления в рационально-понятийное, возникновение философии, науки, теологии.

Деятельно-практически изменяя мир, человек одновременно и отчуждает себя от него. Потребность в снятии такого отчуждения порождает религиозное сознание, выступающее средством гармонизации отношений человека и мира, исцеления (на психологическом уровне) «трагизма мироощущения» конкретной личности, «конечного Я». Как отмечал П. Тиллих, «только те, кто пережил шок от сознания своей бренности, испытал тревогу от сознания своей конечности и ощутил угрозу небытия, — только они и могут понять, что значит Бог» [13. С. 65]. Вырастая из мифологии в процессе теоретизации наглядно-чувственной обобщенной образности, религиозное сознание более абстрактно и более рационализировано, чем мифология. Религия формируется как абстрактное учение о Боге, базируясь на заимствованной в мифологии вере в реальное существование супранатурального, сверхъестественных возможностей бытия (3). В дальнейшем религия трансцендирует сверхъестественное и противопоставляет себя как носителя потусторонней «истины» непосредственной чувственной достоверности. Будучи недоступным обычному чувственному восприятию, трансцендентный Абсолют тем не менее доступен особому ощущению, которое не поддается полному выражению в рациональных формах.

Важнейшая характеристика религиозного сознания — вера. Вера — волевая характеристика. Первобытной мифологии она атрибутивно присуща как волевая интенциональность [9. С. 29]. В процессе формирования религиозного сознания, в условиях становления цивилизации, заменяющей систему прямого общения опосредованными связями индивидов, роль волевой составляющей возрастает. Она усложняется и функционально, и структурно. С одной стороны, когнитивной, она обеспечивает онтологизацию образа Сверхъестественного.

Потребность в онтологизации возникает, когда в процессе децентрации мифо-мышления разделяются и противостоят друг другу чувственный предмет и его образ в сознании субъекта (т.е. уровень самосознания). С другой, ценностной, волевая составляющая концентрирует мотивацию личности и приобретает смысловое значение, имеющее эмоционально-аффективное выражение (надежда, ожидание, тревога, страх и др.).

Степень рационализированности религии достаточна для преодоления свойственного мифологии образного синкретизма, отождествления предмета и его образа в сознании человека, неразличения когнитивного и ценностного, перехода от поли- к монотеизму и др. Однако она недостаточна для полного выхода за границы мифологической наглядно-чувственной образности, и потому религия всегда содержит некоторое мифологическое ядро. (В христианстве, например, это новозаветная мифологема). Их связывает и то важное гносеологическое обстоятельство, что субъект религиозного сознания, как и субъект мифотворчества, не ориентирован на внесение поправки на особенность своей позиции по отношению к образу объекта (Абсолюта), его вполне «устраивает», что содержание такого образа в значительной мере «растворяется» в чувственно-эмоциональной сфере, в переживаниях субъекта (за которыми скрыты смыслы, интересы и мотивы его деятельности).

Как и любой другой абстрактный образ реальности, религиозная модель трансцендентного абсолюта требует особой формы когнитивной активности — интерпретации на уровне обыденного знания. Интерпретация — процедура, обратная теоретизации. Теоретизация разворачивается на пути от предмета познания к его абстрактной модели, а интерпретация развернута противоположным образом: от абстрактной модели к предмету (реальному или воображаемому) познания. Интерпретация завершает познавательное освоение предмета объяснением значений (смыслов) тех абстракций, которые ею использованы в процессе разработки абстрактной модели предмета, в ходе теоретизации знания. Как теоретизация знания, так и его интерпретация имеют свои конкретно-исторические социально-культурные основания (4). Понятие интерпретации не сводится только к процедуре определения смыслов (значений) абстрактных элементов научной теории (естественнонаучной, математической, логической и др.) для сопоставления их с описываемой предметной областью. Оно имеет более широкое значение. Понятие интерпретации применимо по отношению к любым формам теоретизации знания, как научным, так и ненаучным, в том числе и религиозного знания. Функцию интерпретации результатов теоретизации религиозного знания как раз и выполняет теология. Любая теология — это интерпретация абстрактных моделей религиозного сознания (воображаемых образов сверхъестественного), нацеленная на преодоление разрывов между религиозными знаниями и ценностями, значениями и (в основном эмоционально выраженными аффективными переживаниями) смыслами. В этом плане теологии «языческих религий» ничем не отличаются от монотеистических теологий, в том числе от христианских.

Первые шаги в направлении формирования теологии как формы интерпретации результатов теоретизации эллинского религиозного сознания были сделаны

в эпоху архаики. Отличительная черта эллинской религии в том, что это религия «без священной истории и священной книги»; она неразрывна с рациональным мышлением, изначально критична и адогматична (5). Все наиболее авторитетные в религиозном отношении тексты (прежде всего поэмы Гомера и Гесиода) никогда не догматизировались в той мере, в какой это было свойственно впоследствии христианству (Библия) или исламу (Коран), были открыты для свободных интерпретаций. В эллинской религии ритуально-культовая сторона преобладала над морально-нравственными и мировоззренческими моментами. (Так, например, не играло значительной роли отношение личности к потусторонней жизни). Религиозность состояла не в исповедании определенной системы верований, а в причастности к определенной официально признанной системе обрядов и ритуалов. Вольнодумство вполне возможно, оно даже может поощряться, но ни в коем случае не в области религиозного культа. Как отмечал Ф.Ф. Зелинский, «право выбора было для эллина неотъемлемым признаком умственной свободы. Какова „природа“ божества? Есть ли это чисто духовное, нематериальное существо? Или оно лишь соткано из более тонкой, нетленной материи, из „небесного эфира“ и поэтому не подвержено обмену веществ, не нуждаясь ни в пище, ни в питье, ни во сне? Или, наконец, оно вообще вроде человека, но имеет в своих жилах не кровь, а „ихор“, питается не хлебом, а нектаром и амброзией и потому не старится и не умирает? Все эти мнения были высказаны; каждому было вольно признавать правильным то, которое ему было понятнее и доступнее, и на смех были бы подняты те, кто вздумал бы призывать небесные и земные громы на инакомыслящего и верующего» [6. С. 35]. Эллинская религия, допуская возможность множественных рациональных интерпретаций своих основоположений, придавала им личностный характер. Открытость личностным интерпретациям, с одной стороны, сглаживала грани между религиозным, художественно-эстетическим и рационально-теоретическим сознанием, а с другой, тормозила становление теологии как самостоятельной компоненты эллинского религиозного сознания.

В эпоху архаики система мышления развивалась в направлении совершенствования операциональных процедур, способности свободного оперирования представлениями (вторичной образностью), идеального моделирования действительности (6). Ведущим познавательным процессом становится совершенствование операций над содержанием наглядных образов (абстрагирование, идеализация, схематизация, категоризация и др.). Такие операции все в большей мере конструируются не из схем практического действия, а из ранее сложившихся знаний, т.е. не на частной, а на всеобщей основе. Это нашло свое выражение в искусстве геометрического стиля (VIII в. до н.э.), которое было «почти исключительно умственным, интеллектуальным. Художники изображали не то, что они видели в мире, а то, что они знали о нем и каким его себе представляли» [2. С. 98]. При этом сознание эпохи архаики еще долгое время оставалось амбивалентным, исполненным мифопоэтических грез, наивности и восторженности. Боги остаются некоторой незримой реальностью, неразрывно связанной с человеком; они на каждом шагу соперничают человеку, а человек соперничает богам (7). Человеку

этой эпохи чувственный земной мир видится как бы через волшебную мифическую дымку, и потому его описание на каждом шагу требует условности, иносказания, аллегоричности, ассоциативности, намеков, озарений и догадок. Вместе с тем, по мере того, как изучение чувственного предмета становится опосредованным, заменяется изучением свойств его идеального аналога, появляется возможность выходить за границы чувственного опыта, а значит, возможность проникать на глубинный уровень существенных связей и отношений. В русле таких трансформаций архаического сознания формировались культурно-исторические предпосылки возникновения теологии. Они представлены в мифопоэтическом творчестве (Гомер, Гесиод и др.), античной мифографии, ранних традициях критико-рационалистического толкования мифа и др.

Трансформация мифологического сознания в религиозное развивалась одновременно с эстетизацией мифотворчества, преобразованием мифа в поэтический эпос. В эпосе мифологическое пространство и время постепенно теряют свою конкретность, их связь с определенным типом природных объектов разрывается, пространство и время все в большей мере осознаются субъектом как условные и воображаемые характеристики реальности. Все это требовало процедур абстрагирования образов и сюжетов, идеализации, критико-рационального «приземления» мифа и др. (8). Отсюда — скептицизм Гомера, его подчас интеллектуальное недовольство древней мифологией, отдельные проявления свободомыслия, граничащие с игривым, чуть ли не юмористическим отношением к мифологическим образам и сюжетам [7. Гл.4]. Кроме того, именно в гомеровскую эпоху (или незадолго до нее) результатом децентрации мышления, противопоставления субъекта и объекта явилось твердое осознание того, что реальной активностью обладает лишь субъект действия, а не объект. Это нашло свое проявление в структурных трансформациях древнегреческого языка (9).

Ранняя архаика приходит к еще одному открытию — осознает двухслойность бытия. Возникает допущение, что за (под) чувственно воспринимаемой онтологической данностью лежит другой глубинный пласт — сущностей вещей. Сначала такое допущение осознавалось на уровне чувственно-эмоционального миропереживания. Ранняя архаика знала два типа такого миропереживания — дионисийский и аполлонийский. Аполлонийское начало убеждало человека, что сущность (божественное бытие) не только не совпадает с явлением (повседневным бытием), но и онтологически отличается от него, а их граница непреодолима для человека и потому подлинное и истинное бытие — это мир явления, «посюстороннее бытие». Противоположная позиция у дионисийства. Дионисийское миропереживание способствовало убеждению, что только сущностный уровень бытия является подлинным и истинным бытием; и только его следует отождествлять с божественным [10. С. 257—264]. В творчестве Гомера представлены оба типа миропереживаний. Так, у Гомера картины природы скучны, сухи и рассудочны, лишены чувственной эмоциональности, которая появляется только тогда, когда речь заходит о мире богов, который по отношению к чувственной природе и есть ее сущность. Как отмечал А.Ф. Лосев, «хотя море и рисуется тут как именно море,

но в сущности своей оно есть Посейдон; зреющая нива хотя и изображается как таковая, без всяких прикрас и привнесений, но в сущности своей — это Деметра. Самое главное — это в сущности. Если грек рассматривает явления природы в их сущности, то это будут для него боги» [8. С. 71]. А можно ли изобразить сущность (богов) в чувственных образах? Иначе говоря, можно ли проинтерпретировать наши знания о сущностном уровне бытия наглядно-образными средствами? На этот вопрос Гомер отвечает отрицательно. Человеческий разум не обладает способностью адекватно постигать и выражать божественно-сущностную сторону бытия. Настоящий облик богов людям не известен [3. XX, 130—131]. Боги могут приобретать любой облик; общаясь с людьми, они приобретают человеческий облик.

Вместе с тем это уже достаточно высокие абстракции. В них потенциально содержатся и представление о качественной несводимости сущности к явлению, и абстрактно-философская идея бесформенности бога, и свидетельство того, что ранняя архаика далека еще от идеи интерпретации знания. Представление, что грань между божественным и человеческим мирами может быть преодолена усилиями разума, абстрактно-рациональными средствами, приходит позже. Такое осознание является заслугой орфической теологии (Мусей, Орфей, Лин и др.), которая сформулировала важнейшую идею: для постижения онтологии божественной реальности (сущностных сторон бытия) требуется способность логико-рационального оперирования не чувственными образами, а абстракциями; только абстракциями возможно охарактеризовать свойства божественного. Иначе говоря, для установления связи между феноменальным и сущностным (божественным) мирами недостаточно чувственного образа, здесь необходима абстрактно-рациональная аналитика.

К теоретико-мировоззренческим предпосылкам возникновения античной теологии следует отнести формирование способности генезисно-временного моделирования мира, которая в то время могла проявляться лишь в мифопоэтической форме [9. С. 154—161]. Такая задача была решена Гесиодом в «Теогонии», где теокосмогенез выступал как схематизация темпоральных и причинных связей между образами и сюжетами мифов и олицетворяемыми ими сферами природной и социальной реальности. Здесь представлены важнейшие образы и идеи генезисно-временного моделирования мира: образ Хаоса, который в дальнейшем развивается в абстракцию пространства (11); идея усложнения мира от хаотического к организованному состоянию; отражавшая противостояние культуры и природы идея качественного перехода от Хаоса к Космосу; идея цикличности истории (периодической гибели и возрождения Космоса) и др. Гесиодовская теокосмогония — это еще не философия и не теология, это высшая форма мифотворчества, но она уже подводила к представлению о мире, в котором он являлся полем действия не антропоморфных, а естественных сил.

Гесиод видел в мифе не рядовое повествование, но нечто особо значимое для человека, объект самостоятельного познавательного интереса. На основе такого видения мифа формируется античная мифография, в которой закладывалась

эмпирическая база античной теологии (10). Античная мифография в течение многих столетий собирала, систематизировала, интерпретировала, исследовала мифы. Она выделила миф как особый образ действительности, особую форму знаний и прошла длительный исторический путь от представления, что миф есть реальное прошлое, подлинный рассказ о том, что было до нас, до вывода о полном неправдоподобии мифа (миф не содержит истины ни по отношению к настоящему, ни по отношению к прошлому). Заслуги античной мифографии значительны. Она зафиксировала качественную грань между содержанием мифа и его сущностью (т.е. тем, чем он является на самом деле); готовила осознание того фундаментального обстоятельства, что сущностный уровень бытия, в отличие от текучего, подвижного, индивидуализированного феноменального уровня, является подлинным и истинным бытием; поставила задачу теоретического постижения сущности мифа, поиска способов интерпретации содержания мифологий, что и привело к созданию философии мифологии и теологии как особых форм культуры.

Предпосылки для построения первых философско-теоретических интерпретаций мифологии, которые одновременно выступали и как формы теологии, созрели в VI в. до н.э. Впервые, по-видимому, они были осознаны и сформулированы Ферекидом из Сирова. Легенды отразили такие черты его личности, как уверенность в силе разума, его способности выходить за границы чувственной наглядности в сферу сущности и постигать ее. Ферекида можно отнести к первым рационалистам; он создает теокосмогонию не на чувственно-образных, а на абстрактно-символических основаниях. В ней первоначала бытия представлены абстракциями богов — Зас, Хронос и Хтония. Это такие предвечные абстрактные потенциальные начала, которые «развертываются» в содержание мифа, т.е. в ту систему богов, которая известна нам из мифопоэтики Гомера, Гесиода и др. [12. С. 124]. Такое развертывание направлено на то, чтобы представить мифологические образы персонификацией физических стихий или духовно-нравственных явлений. Это значит, что подлинный смысл мифа состоит в иносказании, которое должно быть проинтерпретировано. Ферекид уверен, что усилиями человеческого мышления можно объяснить содержание и прояснить смыслы мифов (образы богов, сюжеты). Для этого нужно исходить из того, что миф не следует понимать буквально. Миф содержит в себе нечто совсем иное. Подлинный смысл мифа должен быть раскрыт силой рационального умозрения. Мифологию следует понимать аллегорически. Раскрыть подлинный смысл мифа можно с помощью аллегории. Так формируется аллегорическая теология, имевшая в античности большое число сторонников [14. С. 539, 542]. В ней заложена главная черта любой теологии — выступать интерпретацией результатов абстрактно-теоретического моделирования (принадлежащего сущностному «срезу» бытия) объекта религиозного поклонения.

Аллегорическая теология стала возможной в эпоху разложения мифологии, индивидуализации художественного творчества, когда зримым стало различие между мотивом и целью деятельности, творческим замыслом и его воплощением, образно-поэтическим и рационально-понятийными способами отражения мира,



когда образ реальности и его личностный смысл стали осознаваться как разные состояния сознания. Античные авторы вполне рационально связали с помощью аллегории чувственно-образный и абстрактно-понятийный, предметный и смысловой уровни сознания (12). Аллегория — удобное средство для интерпретации абстракций, идей, смыслов. Это вид иносказания, она «разворачивает голову в одном направлении, а глаза — в другом», соотносит умозрительную идею и чувственно-предметный образ и делает идею доходчивой и понятной. Аллегория требует мысленной активности. В ней есть и пространное, развернутое сравнение, и перенос значения. В аллегории идея (смысл) господствует над наглядно-чувственным образом. При этом идея не «растворяется» в образе, а сохраняет свою самостоятельность и самоценность. Вместе с тем аллегория не исчерпывает собой ни всего содержания идеи (смысла), ни содержания наглядно-чувственного образа. В аллегории связь идеи и олицетворяющего ее образа однозначна. Это абстрактная, «холодная», несовершенная, «безжизненная» форма. Она не способствует раскрытию глубинного содержания общей идеи. Для этого необходимо установление многозначных отношений. Поэтому еще в античности аллегоризм перерастает в символизм.

Эпоха архаики завершалась. Ей на смену приходит эпоха классики (V—IV вв. до н.э.), период расцвета древнегреческой теоретической мысли, рационализма, духовно-религиозного оптимизма. Античная классика с ее пассионарностью, кипучим задором, чувством уверенности и нередко даже самоуверенности, творческим поиском новых культурных форм, способов интерпретации результатов теоретизации религиозной образности — это время созидания и новых теологий.

*(Продолжение следует).*

© Найдыш В.М., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Августин отмечал существование в эллинистически-римской культуре различных видов «теологии, т.е. теории, объясняющей божественные вещи» [1. Кн. 6, Гл. V].
- (2) Собственно говоря, в поэмах Гомера нашли свое отражение различные пласты греческой истории. И минойский период, и микенское время с владычеством ахейцев, творчеством ее сказителей, и нашествие дорян, особенно период «темных веков», и архаический период, в частности ионийская культура VIII в. до н.э. Хотя сам Гомер это многообразие не вполне осознавал. Он просто синтезировал свой личный жизненный опыт с содержанием известных ему мифологических сюжетов. В результате ему удалось отразить и историческую традицию, и реальные черты греческого общества IX—VIII вв. до н.э.
- (3) В зрелом, сложившемся состоянии религия включает в себя ряд компонентов. Главным среди них является присущая любой религии совокупность верований (представлений, мифов, идей, догм данной религии), сопровождаемых эмоциональными переживаниями. Вторым компонентом выступает религиозный культ, т.е. специфические действия, направленные на установление контакта со сверхъестественными силами (молитва и др.). Третий

- компонент, характерный для большинства религий, — свод морально-этических предписаний, норм поведения. И наконец, четвертым компонентом выступают религиозные организации — церковь, духовенство, жречество и др. Все эти компоненты присущи и древнегреческой религиозности, но они обладали здесь значительным своеобразием.
- (4) На всех этапах своего исторического развития религия выступает средством выражения глубокой неудовлетворенности людей их зависимостью от господствующих над ними сил (природных и общественных), зависимостью человеческой судьбы от случайно складывающихся обстоятельств жизни. Причины здесь могут быть разные. Это могут быть объективные причины, которые человек не может понять, осмыслить. Могут быть причины, вызванные прямой социальной несправедливостью (например, бюрократизмом, бездушием чиновников, окружающих людей, отчуждением от власти, государства, коллектива и др.), борьба с которой не приносит успеха или не представляется возможной. Может иметь место и простое «жизненное невезение», цепь случайных негативных обстоятельств жизненно-бытийной повседневности и др. Все такого рода обстоятельства способствуют формированию психологических предпосылок сакрального толкования судеб человека и событий бытия.
  - (5) Доктринерской интерпретации основных представлений древнегреческой религии не могло быть в силу сначала племенной, а затем и полисной раздробленности.
  - (6) Характерным выражением таких черт познавательной деятельности явилось возникновение в эпоху поздней архаики театра.
  - (7) Это ярко отразилось в изобразительном искусстве той эпохи. Так, в скульптуре, независимо от сюжета, взор богов нацелен не друг на друга, а на человека. Этим зритель как бы «втягивается» в мифологическую реальность и переживает ее в себе.
  - (8) Возрастание значимости в развитии мифопоэтического сюжета логических процедур абстрагирования, идеализации проявляется в двухплановом построении сюжета «Одиссея». Здесь представлено и развертывание эпических событий, и рассказ Одиссея о них, т.е. мифологическая реальность и то, что только кажется ею, соотнесение параллельных рядов чувственно-художественных образов и др.
  - (9) Речь идет об упрощении древних индоевропейских глагольных форм. В частности, такой грамматической категории, как залог, которым выражаются субъект-объектные отношения. Индоевропейский язык содержал не только центральные залого (актив и пассив), но и производные формы залогов, которые соответствовали мифосознанию, не разделявшему субъект-объектных отношений. Так, в древних языках большую роль играл средний залог, медий, который приписывал объекту такую же активность, как и субъекту («земля обрабатывает сама себя», «дом строит сам себя» и др.). По мере разделения субъекта и объекта в древнегреческом языке медий утрачивается за ненадобностью.
  - (10) Античная мифография — культурное лоно истории, географии, литературы, фольклора, науки о мифе и др. Она представлена комплексом различных произведений, среди которых ранние логографы, поэзия VII—VI вв. до н. э. (Пиндар, Вакхилид и др.), античная драматургия (Эсхил, Софокл, Еврипид и др.), труды александрийских ученых (Каллимах, Аполлоний Родосский и др.), киклографов эллинистической эпохи (Аполлодор, Овидий и др.), римских авторов рубежа старой и новой эры (Гигин, Палефат, Антонин Либерал, Павсаний и др.). [ 4. С. 232—255].
  - (11) Древнегреческий *χαος* происходит от глагола *χαίνομαι* — раскрываюсь, развещаюсь, разеваю рот или пасть [5. С. 1758]. В изобразительном искусстве эпохи архаики идея космоса воплощалась в образе «мирового дерева», вырастающего из воды как хтонического символа хаоса; со временем хаос все больше выступал как теневое отражение космоса.
  - (12) В античности аллегория относилась к разновидностям тропа. Троп же определяли как «оборот речи с переносом значения от правильного к неправильному по сходству ради красоты, или необходимости, или изящества» [16. Р. 272]. Античные риторы выделяли

в тропе словооборот, при котором происходит «обогащение значения», и выделяли двенадцать тропов: метафора, катахреза, металеписис, метонимия, антономасия, синекдоха, оноματοпея, перифраза, перестановка слов, гипербола, аллегория. При этом они понимали аллегория более расширенно, чем мы сейчас, определяли ее как «иное словами, иное смыслом» [16. Р. 276]. Античность различала семь видов аллегории: ирония, антифраза, энигма, хариентизмос, парозмия, сарказм, астисмос [15].

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Аврелий Августин*. Творения в 4 т. Т. 3: О граде божьем (Кн. 1-X111). СПб.: Алетея, 1998.
- [2] *Акимова Л.И.* Искусство Древней Греции: Геометрика. Архаика. СПб.: Изд. Азбука-классика, 2007.
- [3] *Гомер*. Илиада. Пер. В. Вересаева. М.-Л.: ГИХЛ, 1949.
- [4] *Гусейнов Г.Ч.* Типология античной мифографии // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. М.: Наука, 1981.
- [5] *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
- [6] *Зелинский Ф.Ф.* Эллинская религия. Минск: Экономпресс, 2003.
- [7] *Лосев А.Ф.* Гомер. М.: Молодая гвардия, 2006.
- [8] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 1: Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963.
- [9] *Найдыш В.М.* Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М.: Гардарики, 2002.
- [10] *Найдыш В.М.* Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ. М.: Альфа-М, 2012.
- [11] *Найдыш В.М.* Мифология и теология. Статья первая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Vol. 21. No 2. С. 134—146.
- [12] *Семушкин А.В.* У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии. М.: Интерпракс, 1996.
- [13] *Тиллих П.* Систематическая теология. В 3-х т. Т. I—II. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- [14] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики // Серия: «Памятники философской мысли». М.: Наука, 1989.
- [15] *Formen und Funktionen der Allegorie*. Hrsg. W. Haug. Stuttgart, 1979.
- [16] *Grammatica Latina*. V. 1. Leipzig, 1857.

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-210-221

## MYTHOLOGY AND THEOLOGY

### *Second article*

**V.M. Naydysh**

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)

*Miklukho-Maklaya St., 6, Moscow, Russia, 117198*

**Abstract.** The concept of interpretation (as a procedure for determining the values of those abstractions that are used in the theorization of knowledge, in the process of developing an abstract model of the subject) is applicable to any forms of knowledge, including systems of religious knowledge, designing the ideal model of the subject of religious veneration. The author analyzes the epistemological features

of theology as a form of spiritual culture, its formation in ancient culture. It is shown that the epistemological basis for overcoming mythological consciousness was the decentralization of thinking, i.e. development of the ability of consciousness in the construction of the image, the picture of the world to correct the position of the subject, to take into account the relativity of the reference system, from the standpoint of which the subject perceives the object and transforms it into an operational system of thinking. Decentralization of thinking provided the overcoming of the subjective mental boundaries of the field, giving the thinking nature of universality. Historical stages and moments of this process — the transformation of mythology into forms of folk art, mythopoetic epic, in the form of religious consciousness. In line with such transformations of archaic consciousness, cultural and historical prerequisites of theology emergence were formed. They are represented in mythopoetic art (Homer, Hesiod, etc.), ancient mythography, early traditions of critical and rationalistic interpretation of the myth, etc. The article shows the formation of allegorical theology, which became possible in the era of individualization of artistic creativity, when the visible was the difference between the motive and the purpose of activity, creative idea and its embodiment, figuratively-poetic and rationally-conceptual ways of reflecting the world, when the image of reality and its personal meaning began to be realized as different States of consciousness. The main function of any theology is the interpretation of abstract models of the subject of religious veneration (the imaginary image of the supernatural).

**Key words:** theology, religion, culture, consciousness, interpretation, theorization, mythology, image, knowledge, meaning

## REFERENCES

- [1] Aurelius Augustinus. *The City of God*. Vol. 3. (Gh. 1-X111). St. Petersburg; 1998. (In Russ.).
- [2] Akimova LI. *Iskusstvo drevney Grecii: Geometrika. Arhaika*. St. Petersburg; 2007. (In Russ.).
- [3] Homer. *Iliad*. Trans. by Veresaev. Moscow—Leningrad; 1949. (In Russ.).
- [4] Guseynov GCh. Tipologia antichnoy mifogrfii. *Antichnay poetica*. Moscow; 1981. (In Russ.).
- [5] Dvoreckiy IH. *Drevnegrechescorusskiy slovar*. Vol. 2. Moscow; 1958. (In Russ.).
- [6] Zelinskiy FF. *Ellinskay religia*. Minsk; 2003. (In Russ.).
- [7] Losev AF. *Homer*. Moscow; 2006. (In Russ.).
- [8] Losev AF. *Istoria antichnoy estetiki*. Vol. 1. Moscow; 1963. (Losev AF. The Dialectic of Artistic Form. Transl., annot. and introd. by OV Bychkov; ed. by DL Tate. München, Berlin, Washington: Verl. Otto Sagner; 2013).
- [9] Naydysh VM. *Filosofia mifologii. Ot antichnosti do epohi romantizma*. Moscow; 2002. (In Russ.).
- [10] Naydysh VM. *Nauka drevneyshih civilizaciy. Filosofskiy analiz*. Moscow; 2012. (In Russ.).
- [11] Naydysh VM. Mythology and theology. First article. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;21 (2).
- [12] Semushkin AV. *U istokov evropeyskoy razionslnosty*. Moscow; 1996. (In Russ.).
- [13] Paul Tillich. *Systematic theology*. Vol. 1—2. Moscow, St. Petersburg; 2000. (In Russ.).
- [14] *Fragmenty rannih grecheskih filosofov*. Vol. 1. Moscow; 1989. (In Russ.).
- [15] *Formen und Funktionen der Allegorie*. Hrsg. W. Haug. Stuttgart; 1979.
- [16] *Grammatica Latina*. Vol. 1. Leipzig; 1857.

**Для цитирования:** Найдыш В.М. Мифология и теология. Статья вторая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 2. С. 210—221. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-210-221.

**For citation:** Naydysh V.M. Mythology and Theology. Second Article. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (2): 210—221. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-2-210-221.

### Сведения об авторе:

Найдыш Вячеслав Михайлович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (e-mail: v.naidysh@bk.ru).