



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-1-79-93>

EDN: PDLULR

Научная статья / Research Article

## Эллинская теология эпохи Высокой классики

В.М. Найдыш✉

Российский университет дружбы народов (РУДН),  
Российская Федерация, Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6  
✉v.naidysh@bk.ru

**Аннотация.** Концептуальной основой эллинской теологии выступала теоретическая рефлексия над сущностью мифа, философия мифологии. В истории эллинской теологии может быть выделено несколько этапов. Предметом данной статьи является эллинская теология эпохи высокой классики (вт. пол. V в. до н. э.). Культурные корни Высокой классики уходят в античное Просвещение, сформировавшее рациональное отношение античного сознания к миру. Главное событие эпохи Высокой классики — Пелопоннесская война, ускорившая кризис полисной системы, ее жизненного уклада, культурных идеалов. Война привела к разрыву социальных связей, ускорила индивидуализацию сознания личности, вынужденной искать новые социальные и духовные опоры. Серьезные сдвиги произошли в экзистенциальных основах эллинской религии, изменилось понимание зависимости человека от воли олимпийских богов и меры человеческого воздействия на них. Если в начале эпохи Высокой классики существовала смысловая гармония отношений человеческого и божественного, то к концу эпохи она сменилась противостоянием и отчуждением сакрального и профанного. Представления о зависимости человека от мира богов и возможном влиянии на сакральное «размыслись», стали предельно неопределенными. Эта тенденция проявилась в разных формах — в усилении влияния софистики с ее скептицизмом, противопоставлении хтонической и олимпийской мифологий, актуализации мотива рождения новых богов (при этом старые вовсе не умирают), сюжетов об обожествлении ярких личностей и др, в том числе и в теологии эллинской религии, концентрированно выраженной сюжетами и образами античной драмы (Софокл, Еврипид). Противопоставление сакрального и профанного обесмысливало эллинскую религию, вело ее к самоотрицанию. В этих условиях эллинская теология оказалась перед необходимостью трансформации образа сакрального мира. Во-первых, через придание чувственному образу потусторонней реальности абстрактно-понятийной трансцендентности. Во-вторых, через предельное обобщение мира мифологических образов богов, вплоть до монотеизма. Эти задачи решала следующая эпоха — поздней классики.

**Ключевые слова:** теология, сознание, мифология, образ, абстракции, рациональность, смыслы, история, Анаксагор, Фукидид, античная драма

© Найдыш В.М., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

**История статьи:**

Статья поступила 05.06.2022

Статья принята к публикации 15.12.2022

**Для цитирования:** Найдыш В.М. Эллинская теология эпохи Высокой классики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 1. С. 79—93. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-1-79-93>

## Hellenic Theology of the Epoch of High Classics

V.M. Naidysh✉

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),  
6 Miklukho-Maklaya St, Moscow, 117198, Russian Federation

✉ v.naidysh@bk.ru

**Abstract.** The conceptual basis of Hellenic theology was theoretical reflection on the essence of myth, the philosophy of mythology. Several stages can be distinguished in the history of Hellenic theology. The subject of this article is the Hellenic theology of the epoch of the high classics (Vt. half of the V century BC). The cultural roots of the High Classics go back to the ancient Enlightenment, which formed the rational attitude of the ancient consciousness to the world. The main event of the era of High Classics is the Peloponnesian War, which accelerated the crisis of the polis system, its way of life, and cultural ideals. The war led to the rupture of social ties, accelerated the individualization of the consciousness of the individual, forced to seek new social and spiritual supports. Serious shifts have taken place in the existential foundations of Hellenic religion, the understanding of man's dependence on the will of the Olympian gods and the measure of human influence on them has changed. If at the beginning of the epoch of the High Classics there was a semantic harmony of the relations between the human and the divine, then by the end of the epoch it was replaced by the confrontation and alienation of the sacred and profane. Ideas about the dependence of man on the world of the gods and the possible influence on the sacred have "blurred", have become extremely uncertain. This tendency manifested itself in various forms — in the strengthening of the influence of sophistry with its skepticism, the opposition of Chthonic and Olympic mythologies, the actualization of the motive of the birth of new gods (while the old ones do not die at all), stories about the deification of bright personalities, etc. Including in the theology of the Hellenic religion, concentrated expressed by the plots and images of the ancient drama (Sophocles, Euripides). The juxtaposition of the sacred and the profane made Hellenic religion meaningless, led it to self-denial. Under these conditions, Hellenic theology was faced with the need to transform the image of the sacred world. Firstly, by giving the otherworldly reality an abstract-conceptual transcendence. Secondly, through the ultimate generalization of mythological images of the gods, up to monotheism. These tasks were solved by the next epoch — the late classics.

**Keywords:** theology, consciousness, mythology, image, abstractions, rationality, meanings, history, Anaxagoras, Thucydides, ancient drama

**Article history:**

The article was submitted on 05.06.2022

The article was accepted on 15.12.2022

**For citation:** Naidysh VM. Hellenic Theology of the Epoch of High Classics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(1):79—93. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-1-79-93>

## Введение

Теология — форма теоретизации основ религиозного сознания. Точка зрения на теологию как неотъемлемый компонент лишь мировых религий существенно обедняет историю религиозного сознания. Теологиям мировых религий предшествовали теологии их предтеч; например, теологии христианства предшествовали теологии эллинской религии, иудаизма, и, по-видимому, буддизма. Особое место в этом ряду занимает теология эллинской религии, которая в эпоху эллинизма оказала значительное воздействие на формирование оснований христианства. В теологии эллинской религии уже зримо представлена основная функция любой теологии — переход от наглядно-образной к понятийной интерпретации экзистенциальных оснований религиозного сознания, предмета религиозного почитания и связей человека с ним, отношений сакрального и профанного, зависимости человека от сакрального и возможности влияния на него. Концептуальной базой эллинской теологии выступала античная философия мифологии как теоретическая рефлексия над сущностью мифа [1]. В силу разных причин, прежде всего мировоззренческого антагонизма политеизма с христианским монотеизмом, богатая история эллинской теологии остается недостаточно систематизированной. В частности, остаются не вполне проясненными ее основные исторические этапы, их конкретно-исторические характеристики.

На наш взгляд, в истории эллинской теологии могут быть выделены следующие этапы. Первый этап — рефлексия над сущностью мифа в эпоху древнегреческой архаики (VIII — VI вв. до н.э.). На этом этапе было осознано различие между образно-поэтическим и рационально-понятийными способами отражения мира, сформировалась самая ранняя форма эллинской теологии — аллегорическая теология [2]. Второй этап охватывает эпоху ранней классики (1-я половина V в. до н. э.). В это время в основном завершился процесс «децентрации сознания», т. е. сняты когнитивные ограничения развитию абстрактно-понятийного мышления, формируется критическое отношение к мифологии [3]. Мифология все чаще ставится под сомнение (сначала в частности, а затем и в целом), ее содержание переносится в прошлое. Смыслообразы богов обобщаются в абстрактные символы, выполняющие роль установок социальной и личностной жизнедеятельности. При этом связи религиозного сознания с его предметно-действенными, ритуально-обрядовыми истоками остаются еще достаточно крепкими. Поэтому теология в значительной мере остается вплетенной в область художественно-эстетического переживания мира, прежде всего в театральное представление античной драмы [4]. Третий этап — теология эллинской религии эпохи Высокой классики (вторая половина V в. до н. э.). Четвертый этап — эллинская теология эпохи поздней

классики, IV в. до н. э.; время от конца Пелопоннесских войн до возникновения Македонской империи (400—323 гг. до н. э.). И, наконец, пятый этап связан с эллинистической культурой и эпохой зарождения христианства.

Данная статья посвящена эллинской теологии эпохи Высокой классики. Это яркий и остро противоречивый период древнегреческой истории. Его начало связано с блистательным периодом «Великого пятидесятилетия», а завершение — с окончанием тридцатилетней Пелопоннесской войны, которая (и физически, и духовно) истощила эллинский мир, обнажила противоречия полисного образа жизни, вызвала его кризис. В эпоху Высокой классики подверглась также глубинным трансформациям как эллинская религия, так и ее теология.

### Особенности эллинской религии

Нарративом Просвещения эллинская религия оценивалась как светская религия, как время чуть ли не полного господства разума, «царство» рационализма. Однако дальнейшие исследования показали, что рационалистические ориентации античного сознания не следует преувеличивать. На самом деле древний грек был крайне суеверным человеком. Его повседневная жизнь была пронизана мифологией, мистицизмом, насыщена просьбами к богам, обсуждениями этих просьб с оракулами и др. Все это сопровождалось обрядами, ритуалами, в том числе жертвоприношениями (иногда даже человеческими) и др. По сути, все сферы общественной жизни — военная, экономическая, политическая, культурная, семейно-бытовая и др. — были освящены сакральностью. Гражданская и религиозная жизнь в полисе не разделялись. В жизни греческого общества эллинская религия выступала в качестве «духовного стержня, скреплявшего изнутри его основную структурную ячейку — полис, и это значение она не утратила до тех пор, пока не прекратил свое существование сам полис» [5. С. 309]. Хотя в древнегреческом обществе церкви и религиозного образования как социальных институтов так никогда и не было, тем не менее все религиозные праздники были одновременно и государственными праздниками. Любое значимое общественное событие обязательно получало религиозную окраску. А обязанностью гражданина полиса являлось участие в религиозных праздниках, ритуалах, обрядах, культах. Это придавало эллинской религии важную институциональную функцию — быть средством формирования полисной личности.

Воспитательная функция религиозного сознания порождается его мировоззренческой ролью — нацеленностью на снятие отчуждения человека от мира, гармонизацию отношений индивида с реальностью. Преодоление отчуждения от мира осуществляется на основе двух групп ценностно-смысловых установок. В первой выражено отношение *зависимости* субъекта от сакрального объекта (не важно, реального или воображаемого), которое ощущается как необходимость сакрального для жизнедеятельности субъекта. Оно наделяет сакральное властью над человеком. Во второй выражена волевая

нацеленность субъекта на преодоление своей зависимости от сакрального объекта. Взаимодействие этих групп ценностно-смысловых установок не только порождает высокую чувственно-эмоциональную напряженность религиозного сознания, но и оказывает влияние на потребностно-мотивационную сферу сознания, которая формирует основания личности, ее мировоззренческие ориентации. Эти, представленные смыслообразами, две группы ценностно-смысловых установок являются непосредственным предметом теологии. А ее основная задача состоит в их концептуализация, выражение смыслообразов средствами абстрактно-понятийного мышления, поднятия их содержания на уровень теоретического мышления.

В эллинской религии сакральным объектом выступал мифологический мир могущественных олимпийских богов. Отношения к нему носили двойственный характер. С одной стороны, чувство зависимости от богов. Люди жили в обстановке постоянного страха, опасаясь на каждом шагу карающей воли богов, их злых козней и др. С другой стороны, стремление воздействовать на богов, снискать их покровительство, расположение, отвратить их гнев. Сама возможность влияния на богов базировалась на (уходящем своими корнями в первобытность) принципе дарообмена [7]. Платон характеризовал его следующим образом: «всех убажуют дары — и богов и царей величайших» [б. кн. III, 390 е]. Причем дарообмен ставился в прямую зависимость от соблюдения обрядово-ритуальных действий. Основные из них — вклады в святилище божества в качестве его постоянной собственности для снискания его длительного расположения; жертвоприношения для одноразового обращения к богам с целью выразить им благодарность или снискать их благосклонность на будущее и др<sup>1</sup>. В центре таких просьб к богам обычно простые, житейские, материальные ценности — здоровье, судьба, дети, благополучие и т.п. В отношениях с богами был и существенный прагматический момент: «Существовали даже способы „давления“ на богов: в случае нужды их содействие просто-таки вымогалось» [11. С. 87].

Важно, что личностное отношение к богам (племенным и полисным), потусторонней жизни не играло в эллинской религии значительной роли. Она требовала не исповедания определенной системы верований, а строгого соблюдения официально признанных обрядов и ритуалов. По сути, это религия без «священной книги», без Откровения. Все авторитетные тексты (поэмы Гомера, Гесиода и др.) никогда не догматизировались в той мере, в какой это свойственно, например, авраамическим религиям (Библия, Тора, Коран). Это объясняется племенной раздробленностью истоков эллинской религии, множественностью вариаций мифов, моральных и правовых норм и др. Запрещалось отвергать или хулить официальных богов, а в остальном эллинская религия допускала вольнодумство. Как отмечал Ф. Зелинский, «право выбора было для эллина неотъемлемым признаком умственной свободы... На смех

<sup>1</sup> Жертвоприношения могли быть бескровными и кровавыми (в том числе человеческими), очистительными, умиловительными, гадательными, клятвенными и др. [8—10].

были бы подняты те, кто вздумал бы призывать небесные и земные громы на инакомыслящего и верующего» [12. С. 35]. Важнейшая особенность эллинской религии — ее адогматичность, критичность, связь с рационально-понятийным мышлением. Она изначально открыта абстрактно-понятийным интерпретациям. Религиозность и рациональность здесь не исключают, а предполагают друг друга, что создавало благоприятную почву для творческого становления эллинской теологии.

### Античное Просвещение

Духовные предпосылки культуры Высокой классики формировались в середине V в. до н. э., в период «Великого пятидесятилетия», время от окончания греко-персидских войн до начала Пелопонесской войны. Греки окрылены успехами. Открылся простор для культурного творчества. Греки открыты этнокультурному миру, не боятся диалога с ним. Как писал Геродот, в истории надо передавать «все, что рассказывают» [13. VII,152]. Они смело идут навстречу будущему и нацелены на поиск объективного знания о мире, на рационально-критическое отношение к миру. Не случайно Великое пятидесятилетие называют античным Просвещением [14; 15].

Греки убеждены, что олимпийские боги к ним благосклонны, оказывают покровительство. И потому следует почитать волю богов, их святость, установленные ими незыблемые законы, базирующиеся на божественной справедливости. Так гармонизируются экзистенциальные основания эллинской религии — представления о зависимости человека от богов и о влиянии на них. Такая мировоззренческая гармония порождает ориентацию на гармонию всех форм жизнедеятельности (как общественных, так и личных), придание им четкости, строгой организации и др. В системе культуры начинают господствовать идеалы пропорциональности, соразмерности, сбалансированности, логичности, принципиальности и др. «Вся человеческая деятельность, — писал Т. Гомперц, — от приготовления пищи до изготовления предметов искусства, от гуляния и до ведения войны, подвергалась регулированию и сведению к принципам» [14. С. 331—332].

Таковыми идеалами также было проникнуто философское и художественно-эстетическое творчество. Здесь господствовали ценности пропорциональности, порядка, чувства формы и ритма, точности, ясности, соразмерности частей и целого, и др. На уровне философского познания утверждается идея связи миров, времен, частей бытия; аналитичность сменяется синтетичностью. На смену аналитизму ранней классики, с ее стремлением к расчленению мироздания на составные части, уровни и слои, приходят идеалы теоретического синтеза, парадигмы «собирания» Космоса из составляющих его частей. Созревала ментальная почва для анаксагорической теории гомеомерий и демокритовского атомизма. Творчество Анаксагора — вершина философского рационализма эпохи Высокой классики. Антропоморфные образы мифологических богов у него уже значительно преобразованы абстрактно-

понятийным мышлением, а Нус (Ум) — это не мифологический образ, а абстрактно-символический принцип объяснения Космоса. Он нес в себе сложное содержание, сочетал различные идеи — активность Космоса, однородность действующих в нем сил, постоянство протекающих в нем процессов, первичность движения по отношению к его субстрату, материи.

В сфере художественно-эстетического творчества утверждалась уверенность, что на всем должен быть отпечаток прекрасного, возвышенного и безмятежного совершенства. Так, в изобразительном искусстве на первый план выходят «человеченные боги и люди, мудрые и прекрасные, подобные богам... Отодвигая на задний план все низменное, нестандартное и непохожее на других, она создает надындивидуальный идеал совершенного человека — человека в полном расцвете духовных и физических сил, запечатленного в искусстве вне конкретного пространства и времени» [16. С. 130]. Образная монументальность свойственна трагедиям Эсхила [17] и раннего Софокла [18]. Она отражала целостность и устойчивость полисного образа жизни, ответственность личности перед коллективом, соответствие его поведения полисным моральным нормам и др. В идеализации гражданина полиса состоит нравственное обаяние персонажей трагедий Эсхила и Софокла. Трагический конфликт здесь порождается не чертами личности героя, а отклонением его поведения от норм полисной морали. Мифология здесь еще осознается как духовный каркас полисного образа жизни, не поддающийся сомнению, критицизму, обеспечивающий торжество справедливости как высшего принципа мироздания. Жертвы, страдания и испытания людей рано или поздно будут возмещены, справедливого возмездия никто не избежит.

### **Кризис полисного общества и его культуры**

Идейный перелом наступил во второй половине V в. до н. э., когда греческий мир погрузился в состояние глубокого кризиса. Это кризис был вызван внутренним расколом полисной системы, противоречиями между олигархической верхушкой, сконцентрировавшей (на основе эксплуатации и рыночного обмена) значительные богатства, и основной массой обнищавших свободных граждан. Уравновесить интересы классов возможно было путем интеграции полисных связей в едином греческом государстве. Но объединение полисов в политические союзы (как на демократической, так и на олигархической основе) не остановили нарастание противоречий. Полисный образ жизни с его экономической и социальной замкнутостью себя исчерпал. Греческий мир погрузился в пучину военных конфликтов.

Почти вся Эллада и несколько «варварских» государств были втянуты в Пелопоннесскую войну (431—404 гг. до н. э.). Те, кто начинал эту войну, совершенно не представляли ее длительности, меры ожесточения, последствий. В ходе этой войны эллинский мир истощился и физически, и духовно. Хотя формально она закончилась победой Спарты, но на самом деле победителя здесь не было — пострадали все. Кризис затронул не только социально-

экономические и политические устои полисной организации жизни, но и ее духовную культуру, а также эллинскую религию. Ведь война принесла острое дыхание смерти, чувство ничтожности земного существования.

Трагическими нотами было пропитано искусство. Например, вазапись наполнилась изображениями умерших, погибших, переходящих из земного, солнечного мира в мир подземный, а также переживающих родственников (например, через всю классику прошел образ седовласого старика-отца, скорбно опирающегося на палку). Война обрушила психологическое ощущение времени. Оно застыло «в какой-то пространственно-временной неопределенности, совершенстве несовершенного, и впереди — то ли полусон-полуявь, то ли миф, облаченный в реальность» [16. С. 242]. Затормозился процесс демифологизации сознания, в массовом сознании миф вновь, как и в эпоху архаики, слабо отделялся от реальности. Трансформировались и ценностно-смысловые основания эллинской религии. Как оправдать богов, если они позволили братоубийственную гражданскую войну? Если они многократно уличены во лжи? Если они, буквально на каждом шагу, обманывают и предают людей?

В таких условиях усилилось влияние софистики с ее субъективизмом, релятивизмом и прагматизмом. Софистика отвергала принцип подчинения поведения личности общегражданским ценностям полиса («человек есть мера всех вещей»). В своих воззрениях софисты демонстрировали скептический протест против традиционных религиозных ценностей. Падал авторитет «почитателей» Гомера и возросло влияние «порицателей Гомера», которые нередко превращали творчество Гомера в предмет насмешек, заявляли, что его поэмы алогичны, бессмысленны, вредны с воспитательной точки зрения и др. В мифопоэтике противопоставлялись друг другу исторические пласты мифологии, усилились мотивы поражения культурного (аполлонийского) начала в битвах олимпийских богов с силами, олицетворяющими хтонические начала (титаномахия, кентавромахия, амазономехия и др.), а также мотивы рождение новых богов (при этом старые вовсе не умирают), множатся сюжеты об обожествлении ярких личностей и др. Произошли также изменения в обрядово-ритуальной сфере. В V в. до н. э. уходят в прошлое человеческие жертвоприношения. Сначала их стали оценивать как варварство, а затем полностью отказались. Стали жертвовать домашних животных [9]. В результате в изобразительном искусстве антропоморфизация образов богов отошла на второй план; богам вновь придают зооморфный облик. В итоге отношения божественного и человеческого, сакрального и профанного приобрели характер взаимного отчуждения:

...Богов лишь  
Ни старость не касается, ни смерть;  
Все прочее всесильною рукою  
Стирает время. Убывают силы  
И наших тел, и матери-земли,  
Хиреет вера и коварство крепнет [20. С. 607—612].



Ценностно-смысловое отчуждение сакрального и профанного в основаниях эллинской религии отразилось в эллинской теологии, концентрированным художественно-образным воплощением которой выступала античная драма.

### Новые идеи и смыслы эллинской теологии

Предмет аттических трагедий ранней и Высокой классики — отношения человека и мира олимпийских богов, которые раскрывались путем переосмысления и переработки, обобщения и концептуализации мифологических сюжетов и образов. Эллинскую теологию и античную драму ранней и Высокой классики связал своим творчеством Софокл (496—406 гг. до н.э.).

В своих ранних произведениях он (как и Эсхил) опирался на мировоззренческое убеждение в благоговении олимпийских богов деяниям афинян, в гармонии сакрального и профанного миров. Отсюда и монументальность, завершенность и пластичность художественных образов в его ранних трагедиях. Впоследствии, под влиянием ценностей античного Просвещения, накопленного личного опыта, Софокл трактует отношения богов и людей не как непосредственные и однозначные, а как сложно опосредованные, многозначные, определяемые душевными состояниями олимпийских богов (по аналогии с эмоциональным переживанием людей). Это значит, что богов не следует идеализировать. Они, как и люди, по большей части антиморальны, мстительны, злы, очень редко милосердны. Но людям не дано давать богам моральную оценку. Они не способны постичь разумом божественные решения и потому бессильны перед богами. Людям остается только покорно переносить посылаемые богами бедствия, страдания и войны. Таким образом, в творчестве Софокла отразились дезгармонизация сакрального и профанного, а также неопределенное, по сути, иррациональное, понимание зависимости человека от воли богов.

В эпоху Высокой классики в центре интересов Софокла — не внутренний мир богов, а духовный мир человека, мотивы его поведения. Мир богов все больше отчуждается от человека. Ведь это боги толкают людей на страшные преступления, оказывают поддержку безнравственности и пороку, подпитывают насилие насилием. Его драмы приобретают все более все более светский, профанный характер. Герои «позднего» Софокла уже открыто посмеиваются над богами, старыми традициями, обрядами, оракулами (Иокаста), поносят пророков за их корыстолюбие (Креонт). А как охарактеризовать влияние человека на олимпийских богов? Ответ на этот вопрос у Софокла связан с пониманием Судьбы, которое в V в. до н. э. претерпело значительные изменения. Чувственный образ монументального Рока, который тяготел над жизнью людей<sup>2</sup>, обобщается и приобретает характер некоторого универсального

---

<sup>2</sup> Лики Рока многообразны. Это — Мойры, ткущие нити судьбы; Тюхе, богиня удачи, атрибутом которой являлось вращающееся колесо как символ переменчивости судьбы;

принципа, о котором твердо известно лишь то, что он объединяет сакральное и мирское. Античную драму интересовало, насколько могут быть эффективны ответы на удары Судьбы. Для этого необходимо определиться, а что вообще человек может знать о Судьбе. Постепенно утверждается мысль, что причиной страданий человека является не нарушение им морали или непокорность богам, а ограниченность человеческого знания. Судьба не только невидима и неосязаема, но она и непознаваема. Причем непознаваема не только людьми, но и богами; потому-то боги и совершают те страшные дела, о которых мы знаем из мифов. В эпоху Высокой классики образ Судьбы еще больше абстрагируется и насыщается понятийным содержанием. Рок осознается как случайное стечение жизненных обстоятельств, как игра бесцельного случая. Всомогущественны не боги, преследующие свои, часто коварные, цели. Всомогущественен случай, именно он правит миром. Перед лицом случая человек еще более бессилён, чем перед волей богов. Игре случая противостоять нельзя, перед ней возможно только смирение. Такая трактовка Судьбы получила свое развитие в творчестве Еврипида, последнего великого трагика эпохи Высокой классики.

Еврипид отошел от художественных установок Эсхила и Софокла на образную монументальность и нравственную нормативность мифологии. В фокусе интересов Еврипида — не боги, а отдельная личность, ее поведение и душевные качества, благородство, величие и страдания. Для него человек ценен и интересен сам по себе. Античная критика называла Еврипида «философом на сцене». Еврипид обращается к изображению характеров, психологических ситуаций, наполненных бурными страстями и сомнениями. Его привлекали порывы, страсти и внутренняя борьба в душе индивида. Его герои борются и страдают не во имя божественной справедливости, а для преодоления бессмысленности сложившегося положения вещей. Источник трагического конфликта — в самом человеке. Именно мир чувств человека является подлинным источником его несчастий. Отсюда и насыщенность трагедий Еврипида острыми интригами, внезапными поворотами действия, неожиданностью ситуаций.

У Еврипида не жестко детерминированный Рок, а игра случая определяет жизненный путь человека. Предоставленный случайностям Судьбы и игре собственных страстей, человек достоин не наказания, а сострадания («Медея», Федра в «Ипполите» и др.).

Желание верить в могучую неба поддержку  
Таёт, когда о делах и о муках раздумаюсь наших.  
Вечно — сегодня одно, а завтра другое—  
Жребии смертных, что спицы  
Быстрых колес, там мелькают... [23. С. 1106—1110].

---

почитаемая орфиками Ананке, вращающееся веретена которой символизировало «мировую ось», и др.

Вера в возможности и силы человека, его разум уже серьезно поколеблена:

Я не хотела бы видеть глубокую сущность творений,  
Но и в потемках коснеть не хотела бы я суеверных.  
Солнце хочу я встречать веселой улыбкой,  
Благословляя сегодня  
И уповая на завтра.  
Разум мутится, и нет у сердца крылатой надежды [23. С. 1114—1119].

Духовная атмосфера заката Высокой классики насыщена пессимизмом. Там, где Эсхил и Софокл видели славный подвиг и героизм, Еврипид видит несчастных людей, нуждающихся в сожалении и утешении. Человек беззащитен перед лицом непостижимых стихийных сил, за которыми часто скрывается «гнев богов» с их мелочным тщеславием, злым капризным своеволием, коварством и др. («Ипполит», «Геракл»). Изображая олимпийских богов, Еврипид подчеркивает их низменные качества — капризы, произвол, чувственную страстность, жестокость по отношению к людям. Нередко люди терпят страдания безо всякой своей вины, только в силу аморальности богов. Так в «Ионе» Аполлон трактуется как насильник и обманщик, поведение которого не может быть ничем оправдано. Боги мстительны, они мстят людям буквально на каждом шагу. Эта черта недостойна богов. Мстительность несовместима с сакральностью. В трагедии «Беллерофонт» Еврипид заявляет, что, если олимпийские боги совершают позорные поступки, то они не боги:

Говорят, что на небе есть божества:  
Ах, какая фальшь ! Нужно перестать верить  
Насчет суеверий — это мое мнение [24].

Еврипид — критический рационалист, он не верит оракулам, в гадания, полон скептицизма, иронии в адрес жреческих обманов, двусмысленности оракулов и др. Сакральные мифы он излагает так, что становится очевидной их нелепость. Еврипид предлагает зрителям естественные объяснения мифологических чудес. В трагедии «Электра» хор излагает миф о том, что Зевс однажды изменил движение солнца и звезд, а затем продолжает:

Так молва говорит, но словам  
Этой сказки мало я верю.  
Что мы ей, колеснице бога?  
И неужто покинет путь,  
Чтобы люди мукой платили  
За обиду других людей?  
Страха божия ради сложила  
Эту сказку молва в миру [25. С. 737—744].

В трагедиях Еврипида мифология по сути играет роль антуража, внешней оболочки, служебного средства, а боги теряют сакральность и нормативность,

выполняют преимущественно символические функции. Мир, в котором живут боги, далек и неведом для нас, он в принципе непознаваем. Это вызывает у людей страх перед богами, а иногда и ненависть к ним. Признавая зависимость человека от мира богов, герои Еврипида недовольны ее неопределенностью.

О, Зевс! О, что скажу я? Соблюдаешь  
Ты точно ль нас? Иль даром ты почтен  
От нас такую славой, а поставлен  
Над смертными лишь случай? [26. С. 488—491].

Осознание этих обстоятельств уже само по себе — прозрение, ведущее к трансцендентальности сакрального. Богов много, они многофункциональны, кто из них за что отвечает, не ясно<sup>3</sup>. А значит, неопределенными становятся и попытки влияния на богов (через просьбы, вклады в святилища, жертвоприношения и др.). К кому из них имеет смысл обращать свои просьбы? Так размышлялась и вторая ценностно-смысловая группа экзистенциальных оснований эллинской религии.

Минимизация роли сакрального в профанном мире нашла свое отражение в историческом творчестве Фукидида, в его описании хода Пелопоннесской войны. Изображая события войны, Фукидид строго логичен, точен, последователен и рационалистичен. Он заявляет, что, в отличие от логографов, не «слагает» историю, заботясь лишь о занимательности и не считаясь с подлинностью событий, а «отыскивает истину», «описывая» реальный исторический процесс [21. С. 13]. В качестве источников его привлекают не мифы, а документы (тексты договоров, официальные постановления и др). Фукидид уверен, что в описании исторических событий надо отвлекаться от всего сказочного, анекдотического и мифического. Он нацелен на изображение безличной обьективизированной детерминистической истории и стремится последовательно изобразить ход исторических событий в их внутренней связности. Места богам в его истории уже попросту нет. Фукидид равнодушен к мифологическим объяснениям истории. Олимпийские боги не обеспечивают связь прошлого, настоящего и будущего. История трактуется Фукидидом как обьективный закономерный поток, в котором господствуют не люди с их сознательными планами и не боги, а стихийные, слепые космические силы. Они-то и придают историческому процессу черты непредсказуемости и иррациональности.

Высокая классика по сути «размысла» экзистенциальные основы эллинской религии. Назрела потребность в их серьезной трансформации в двух основных направлениях. Во-первых, в направлении дальнейшей понятийной генерализации образов богов. Это путь вел к монотеизму. Во-вторых, в направ-

<sup>3</sup> Так, Артемида говорит умиряющему Ипполиту: «Оставь богов. Иль думаешь, что гнев (царя афинского Тесея, погубивший Ипполита)... останется неотомщенным?» [23. С. 1116—1119].

лении придания сакральному миру свойств трансцендентности и мистериальности. Возродить гармонию сакрального и профанного, тождество человека и бога можно в том случае, когда сакральное станет Тайной.

### Заключение

Эпоха Высокой классики кардинально изменила духовный климат Древней Греции. Пелопоннесская война ускорила кризис полисного образа жизни, его культуры, привела к трансформациям экзистенциальных основ эллинской религии. Личность теряла социальные опоры, возрастало отчуждения человека от мира. Антропоморфные образы всевластных и безжалостных мифологических богов обобщились в абстрактные принципы, выполняющие роль установок и регуляторов социальной и личностной жизнедеятельности. Ушла в прошлое свойственная полисному сознанию гармонизация сакрального и профанного. Боги пока еще наделены сакральностью, но исчезает ясность в понимании характера и меры зависимости человека от воли богов. В этих условиях эллинская теология столкнулась с необходимостью расширения понимания сакрального мира и его свойств. Возникла потребность, во-первых, в дальнейшей концептуализации образов богов, которая в конечном счете вела к монотеизму, во-вторых, в придании представлениям о сакральной реальности черт трансцендентности и мистериальности. Эти процессы определили развитие эллинской теологии в эпоху поздней классики.

### Список литературы

- [1] *Найдыш В.М.* Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М. : Гардарика, 2002.
- [2] *Найдыш В.М.* Мифология и теология. Статья вторая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 2. С. 210—221. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2019-23-2-210-221>
- [3] *Найдыш В.М.* Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 26—34
- [4] *Naidysh V.M.* Hellenic theology of early classical period // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 669—680. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-4-669-680>
- [5] *Андреев Ю.В.* Цена свободы и гармонии: несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб. : Алетей, 1998.
- [6] *Платон.* Государство // Собрание сочинений: в 4 т. / пер. А.Н. Егунова. 2-е изд. М. : Мысль, 1994. Т. 3. С. 79—420.
- [7] *Mauss M.* Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques // L'Année Sociologique. 1ère Année, 1923—1924. P. 30—186.
- [8] *Burkert W.* Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin : De Gruyter, 1972.
- [9] *Detienne M.* La cuisine du sacrifice en pays grec. En collaboration avec Jean-Pierre Vernant. Paris : Gallimard, 1997.
- [10] *Воеводский Л.Ф.* Каннибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. СПб. : Тип. Академии наук, 1874.

- [11] Суриков И.Е. Архаическая и классическая Греция: проблемы истории и источниковедения. М.: КДУ, 2007.
- [12] Зелинский Ф.Ф. Эллинская религия. Минск : Экономпресс, 2003.
- [13] Геродот. История: в 9 т / пер. Г.А. Стратановского. Ленинград : Наука, 1972.
- [14] Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 1 / пер. У. Герцых и Д. Жуковского. СПб. : Изд-во Д.Е. Жуковского, 1911.
- [15] Суриков И.Е. Античная Греция: политики в контексте эпохи: время расцвета демократии. М. : Наука, 2008.
- [16] Акимова Л. Искусство древней Греции: Классика. СПб. : Изд. Азбука-классика, 2007.
- [17] Эсхил. Трагедии / пер. В. Иванова. М. : Наука, 1989.
- [18] Софокл. Трагедии / пер. С.В. Шервинского. М. : ГИХЛ, 1954.
- [19] Лебедев А.В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М. : Наука, 1989.
- [20] Софокл. Эдип в Колоне / пер. Ф.Ф. Зелинского. М. : Наука, 1990.
- [21] Фукидид. История / пер. Г.А. Стратановского. Ленинград : Наука, 1981.
- [22] Еврипид. Трагедии. В 2 томах. Литературные памятники. М. : Наука, Ладомир, 1999.
- [23] Еврипид. Ипполит // Трагедии. В 2 томах. Литературные памятники. Т. 2. М. : Наука, Ладомир, 1999.
- [24] Tragedies d'Euripide. En 2 volumes. Artaud M, transl. Paris : Charpentier, Libraire-editeur, 1842. Режим доступа: <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/euripide/Euripide7> (дата обращения: 15.01.2022).
- [25] Еврипид. Электра // Трагедии. В 2 томах. Литературные памятники. Т. 1. М. : Наука, Ладомир, 1999.
- [26] Еврипид. Гекуба // Трагедии. В 2 томах. Литературные памятники. Т. 2. М. : Наука, Ладомир, 1999.

## References

- [1] Naidysh VM. *Philosophy of mythology. From antiquity to the era of romanticism*. Moscow: Gardariki; 2002. (In Russian).
- [2] Naidysh VM. Mythology and Theology. Second Article. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019;23(2):210—221. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2019-23-2-210-221> (In Russian).
- [3] Naidysh VM. Mythmaking in the Activities of Consciousness. *Voprosy Filosofii*. 2017;(5):26—34. (In Russian).
- [4] Naidysh VM. Hellenic theology of early classical period. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020;24(4):669—680. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-4-669-680>
- [5] Andreev YV. The price of freedom and harmony: A few touches to the portrait of Greek civilization. Saint Petersburg: Aletheia; 1998. (In Russian).
- [6] Platon. *State*. In: *Collected works: in 4 volumes. 2nd ed*. Egunov AN, transl. Moscow: Mysl; 1994. Vol. 3. P. 79—420. (In Russian).
- [7] Mauss M. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: *L'Année Sociologique. 1ère Année; 1923—1924*. P. 30—186.
- [8] Burkert W. *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin: De Gruyter; 1972.
- [9] Detienne M. *La cuisine du sacrifice en pays grec. En collaboration avec Jean-Pierre Vernant*. Paris: Gallimard; 1997.

- [10] Voevodskij LF. *Cannibalism in Greek myths. Experience in the history of the development of morality*. Saint Petersburg: Typ. Academy of Sciences; 1874. (In Russian).
- [11] Surikov IE. *Archaic and Classical Greece: Problems of History and Source Studies*. Moscow: KDU; 2007. (In Russian).
- [12] Zelinskij FF. *Hellenic religion*. Minsk: Econompres; 2003. (In Russian).
- [13] Herodotus. *History. In nine volumes*. Stratanovsky GA, transl. Leningrad: Science; 1972. (In Russian).
- [14] Gomperz T. *Greek thinkers. Vol. 1*. Saint Petersburg: Ed. D.E. Zhukovsky; 1911. (In Russian).
- [15] Surikov IE. *Ancient Greece: Politics in the Context of the Epoch: The Heyday of Democracy*. Moscow: Nauka; 2008. (In Russian).
- [16] Akimova L. *The Art of Ancient Greece: Classics*. Saint Petersburg: Azbuka-klassika Publishing House; 2007. (In Russian).
- [17] Aeschylus. *Tragedies*. Ivanov V, transl. Moscow: Science; 1989. (In Russian).
- [18] Sophocles. *Tragedies*. Shervinsky SV. Moscow: GIHL; 1954. (In Russian).
- [19] Lebedev AV. *Fragments of early Greek Philosophers. Part 1. From Epic Theocosmogonies to the emergence of Atomistics*. Moscow: Science; 1989. (In Russian).
- [20] Sophocles. *Oedipus in Colon*. Zelinsky FF, transl. Moscow: Science; 1990. (In Russian).
- [21] Thucydides. *History*. Stratanovsky GA. Leningrad: Science; 1981. (In Russian).
- [22] Euripides. *Tragedies. In 2 volumes. Literary Monuments*. Moscow: Science, Ladomir; 1999. (In Russian).
- [23] Euripides. Ippolit. Annensky I, transl. In: *Tragedies. In 2 volumes. Literary Monuments*. Moscow: Science, Ladomir; 1999. (In Russian).
- [24] *Tragedies d'Euripide. En 2 volumes*. Artaud M, transl. Paris: Charpentier, Libraire-éditeur; 1842. Available from: <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/euripide/Euripide7> (accessed: 15.01.22).
- [25] Euripides. Elektra. Annensky I, transl. In: *Tragedies. In 2 volumes. Literary Monuments*. Moscow: Science, Ladomir; 1999. (In Russian).
- [26] Euripides. Gekuba. Annensky I, transl. In: *Tragedies. In 2 volumes. Literary Monuments*. Moscow: Science, Ladomir; 1999. (In Russian).

#### **Сведения об авторе:**

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

#### **About the author:**

*Naidysh Viacheslav M.* — DSc in Philosophy, Professor of the Department of Ontology and Epistemology, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia (e-mail: v.naidysh@bk.ru).