



Философия религии

Philosophy of religion

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-494-508>

EDN: UWDWOU

Научная статья / Research Article

Эллинская теология эпохи становления поздней классики

В.М. Найдыш✉

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

✉ v.naidysh@bk.ru

Аннотация. Данное исследование продолжает серию авторских публикаций об эволюции теологии эллинской религии. Предмет статьи — теология периода становления культуры поздней классики (первая пол. IV в. до н. э.). Показано, что в это время театр (драма, трагедия) перестал быть «опредмеченной теологией», а осмысление эллинской религии становится задачей философского сознания, предметом рационально-понятийного мышления. Именно в эпоху поздней классики начинается целенаправленное конструирование абстрактно-понятийной модели сакрального мира. Возможность такого конструирования порождена тем, что именно в это время процесс мышления как система взаимодействия операндов (чувственные образы, их фрагменты и сочетания, абстракции, идеализации и пр.) и операций над ними из двухуровневого становится многоуровневым. Появляется возможность заменить реальный объект его абстрактной моделью, изучать закономерности объекта через выявление устойчивых связей между свойствами такой модели. Теология в таких условиях также трансформируется. В ней вызревает потребность в замене мифологической (наглядно-образной) модели сакрального мира абстрактно-понятийной его моделью. Эта глубокая религиозная трансформация завершится рождением мировых монотеистических дезэтнизированных религий — христианства, ислама, а также эллинизацией иудаизма. У истоков такого когнитивного перехода от наглядно-образного к абстрактно-понятийному моделированию сакрального мира стоят Сократ и Платон, последний из которых на основе учения об идеях создает новую форму теологии — «трансцендентальную мифологию». Она нацелена на творческий поиск и логическое обоснование новых базовых принципов (монотеизм, трансцендентность, творческая активность, внутреннее совершенство и др.) и смыслообразов абстрактной модели сакрального мира. Через несколько столетий они станут идейным каркасом теологий христианства и ислама.

© Найдыш В.М., 2024



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

Ключевые слова: философия, мышление, мифология, образ, понятие, абстракция, смысл

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено в рамках инициативной НИР № 100414-0-000 «Культура, наука и технологии: вызовы современности».

История статьи:

Статья поступила 01.10.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: *Найдыш В.М.* Эллинская теология эпохи становления поздней классики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 494–508. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-494-508>

Hellenic Theology of the Formation of the Late Classics

Viacheslav M. Naidysh✉

RUDN University,
6 Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation
✉v.naidysh@bk.ru

Abstract. This article continues a series of author's publications on the evolution of the theology of the Hellenic religion. The subject of the article is the theology of the period of formation of the culture of the late classics (first floor. IV century BC). It is shown that at this time the theater (drama, tragedy) ceased to be “objectified theology”, and the comprehension of the Hellenic religion became the task of philosophical consciousness, the subject of rational conceptual thinking. It was in the era of the late classics that the purposeful construction of an abstract-conceptual model of the sacred world began. The possibility of such a construction is generated by the fact that it is currently that the process of thinking as a system of interaction of operands (sensory images, their fragments and combinations, abstractions, idealizations, etc.) and operations on them from two-level becomes multilevel. It becomes possible to replace a real object with its abstract model, to study the regularities of the object through the identification of stable relationships between the properties of such a model. Theology is also transformed in such conditions. There is a growing need to replace the mythological (visual-figurative) model of the sacred world with an abstract-conceptual model of it. It was in the era of the late classics that the purposeful construction of an abstract-conceptual model of the sacred world began. This profound religious transformation will culminate in the birth of the world's monotheistic de-ethnized religions — Christianity, Islam, as well as the Hellenization of Judaism. Socrates and Plato are at the origins of such a cognitive transition from visual-figurative to abstract-conceptual modeling of the sacred world, who creates a new form of theology based on the doctrine of ideas — “transcendental mythology”. It is aimed at creative search and logical substantiation of new basic principles (monotheism, transcendence, creative activity, inner perfection, etc.) and semantic images of the abstract model of the sacred world. In a few centuries they will become the ideological framework of the theologies of Christianity and Islam.

Keywords: philosophy, thinking, mythology, image, concept, abstraction, meaning

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out within the framework of the initiative research project № 100414-0-000 “Culture, science and technology: challenges of our time”.

Article history:

The article was submitted on 01.10.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Naidysh VM. Hellenic Theology of the Formation of the Late Classics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):494–508. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-494-508>

Введение

Поздняя классика — третья, завершающая фаза классического периода древнегреческой культуры¹. Это «осень» классической античности, время упадка полисной организации жизни. Этой эпохой завершается история собственно древнегреческой культуры, на смену которой придет культура эллинизма, т. е. синтез древнегреческой культуры и духовных традиций Восточного Средиземноморья и древнего Востока. Условные границы поздней классики — от начала IV в. до н. э. (иногда называют дату — 400 г. до н. э.) до начала эпохи эллинизма в конце IV в. до н. э.² Поздняя классика — это целостный период древнегреческой истории, имеющий внутреннюю логику своего развития. Период становления и утверждения культуры поздней классики — первая половина IV в. до н. э. Вторая половина IV в. до н. э. это эпоха высшего взлета и завершения культуры поздней классики.

IV в. до н. э. был для греков не менее кровопролитным и ожесточенным, чем предыдущий. Ситуация в греческом мире еще более усложнилась. Наступил период крайней разобщенности эллинского мира, в котором торжествовал принцип «войны всех против всех». Военных столкновений не стало меньше, наоборот, они стали более частыми, еще более опустошительными и разорительными. Нарастали и противоречия в системе внутривоиспольских отношений. Гражданские смуты (стасисы) стали постоянным явлением. Греческий мир вступил в состояние затяжного социально-экономического кризиса, причины которого коренились в противоречиях между рабовладельческим способом производства и возможностями полисной организации жизни. Рамки воиспольса сдерживали рост производительных сил, рабовладения, торговли.

Для преодоления кризиса были возможны два пути. Найти либо новую ресурсную базу, распределение которой могло бы снять внутривоиспольскую социальную напряженность, либо новый способ объединения греческих воиспольсов в общегреческое государственное образование. В качестве ресурсной

¹ Предыдущие статьи в авторской серии публикаций по теологии эллинской религии см. [1–3].

² Начало эпохи эллинизма относят или к 337 г. до н. э. (дату покорения Эллады Македонией), или к 323 г. до н. э. (год смерти Александра Македонского).

базы могли выступать заграничные завоевания и колонизация, но в IV вв. до н. э. такие возможности уже были существенно ограничены. А межполисные войны показали: для эллинской интеграции в самой Греции нет оснований и объединение должно прийти извне. А основа объединения должна быть не полисной, а монархической. Монархическое государство не могло явиться из культурно чуждого грекам Востока, оно должно было быть им этнически родственным. Таким эллинским интегратором выступила монархическая Македония.

Трансформации духовной культуры

Глубинный социально-экономический кризис не мог не затронуть и сферу духовной культуры. Хотя, демонстрируя свою жизнеспособность, полисные институты продолжали существовать, их духовные скрепы расшатывались. Эллада постепенно приобретала новый культурный облик. Увядала греческая мужественность. Гражданские идеалы девальвировались; нарастало отчуждение интересов личности от интересов полисного сообщества. Индивид все чаще сам сознательно отстранялся от участия в политической жизни полиса. Его тяготили узы полисных обязанностей. Личность все больше погружалась в узкий круг бытовых забот и семейных отношений. Дух оптимизма Высокой классики был сломлен. Его сменили ощущения неуверенности, упадка, безысходности.

Отчуждение личности от полисного коллектива сопровождалось распространением форм индивидуального творчества. Одной из них выступало ораторское искусство, запрос на которое порождался гражданскими институтами полиса, его судебной системой. Утвердилось мнение, что ораторское искусство должно доставлять не меньше удовольствия, чем поэзия. Поединки ораторов иногда собирали тысячи слушателей. В обществе проявляется стремление к артистизму и изяществу.

В изобразительном искусстве художники отказываются от коллективных образов, групповых тем. Усиливается интерес к переживаниям индивида, передаче его эмоций (страх, боль, тоска и др.). Появились портретные статуи, в которых художники стремились выразить неповторимость духовного мира индивида, его личной связи с богами. Растет интерес к деформированным образам, изучаются изобразительные возможности искаженности пропорций и черт образа, асимметрии лица (Скопас) и др. Дифференцируется культурная среда, в ней выделяются элитные группы, формирующие сферу художественного вкуса, которая выступала и признаком образованности.

Значительные преобразования затронули театральное искусство. Греческая трагедия теряла свою популярность. Исчерпалась ее воспитательная и образовательная роль. Уже нет былого масштаба драматических представлений, изменились как состав публики, так и ее вкусы. На смену трагедии пришла «новая комедия», в которой отсутствовали злободневность, политическая ангажированность, зато преобладал интерес к частной жизни,

морально-нравственным проблемам. Получает распространение комедия нравов. Так, в центре сюжета комедий Менандра — рядовой человек с его переживаниями, часто странностями или причудами, сильными и слабыми чертами [4]. Театр перестал быть сценической формой объективации религиозного сознания, «опредмеченной теологией». Осмысление мифологии становится задачей философского сознания, делом рационально-понятийного мышления.

Трансформации эллинской религии

В эпоху поздней классики существенные сдвиги произошли и в эллинской религии. При этом они задели не культовую сторону религии, область практического благочестия, а ее вероисповедную часть, систему мифологических образов и придаваемых ими смыслов. Культовая сторона по-прежнему регулировалась государством. Народные собрания начинались с сакральных церемоний, очистительных жертвоприношений, воскурений и молений глашатая [5. Р. 13–17]. На народных собраниях по-прежнему религиозным вопросам придавалась приоритетная значимость [6–8]

Вместе с тем трансформировалась вероисповедная составляющая эллинской религии (образы и сюжеты народной мифологии), обострилось чувство религиозного таинства. Так, расширился массив мифологической образности, в том числе через рождение новых богов. Например, бога врачевания Асклепия, который особо почитался за способность заботиться о людях, исцелять их, утешать человека в его бедах, болезнях, горестях и др. Пантеон насыщался не только новыми образами, но и новыми смыслами. На первый план выходит такая характеристика божественного как сверхъестественность. Так, популярность культа Асклепия во многом порождена тем, что верующих привлекала в Асклепии его сверхъестественная способность оживлять умерших. Переосмысливались отношения не только между богами олимпийского Пантеона, но и между богами и людьми, божественным и человеческим. Все чаще живые и здравствующие индивиды прославлялись как боги, им предоставлялись божественные почести и др. [9]. Такие представления нашли свое отражение и в храмовой архитектуре. Все чаще строятся гробницы, предназначенные не для очеловеченного бога, а для обожествленного человека.

Кроме того, усилился критицизм по отношению к сюжетам традиционной мифологии. Подвергались радикальной переоценке их религиозные, художественные и этические смыслы и критерии. В мифах все чаще видят не имеющие ценности поэтические продукты древности, содержащие логические противоречия и даже нелепости. Миф воспринимается как бессмыслица, пустое воображение, ничего общего не имеющее с действительностью, как полет фантазии, скорее вредный, чем полезный. К тому же, с позиций нравственных норм развитого полисного общества олимпийские боги часто выглядят крайне аморальными. В этих условиях усилилась традиция «порицания Гомера». В этом идейном лагере (как правило, это софисты) мифология

становится предметом насмешек, хуления, злословия (например, Зоил из Амфиполя, которого называли «Бич Гомера») и др.

Вместе с тем литургический дух религиозной обрядности постепенно уступал место субъективным формам взаимодействия личности с сакральным миром. Это связано с тем, что индивидуализация сознания влечет за собой субъективизацию религиозных чувств, которая, как правило, сопровождается его погружением в мистицизм. Сознание все больше пронизывалось таинственностью, суевериями, иносказательностью, символизмом. При этом взаимные переходы профанного в сакрального осознаются не только как *познание* или *переживание* сакрального, но и как непосредственное *присутствие* в сакральном мире, его «обретение», «освоение». Эпоха поздней классики — время наката, казалось бы, ушедших в прошлое, мистических волн дионисийства, орфизма и др.

Таким образом, в эпоху поздней классики народная мифология окончательно потеряла свой познавательный и нравственный авторитет. Стало очевидно, что она не соответствует уровню мышления и нормам поведения свободного гражданина полиса. Религиозная значимость мифологии девальвируется. Возникает потребность в модернизации эллинской религиозности — она должна соответствовать тому уровню мышления, который был достигнут в эпоху поздней классики. Как можно охарактеризовать особенность такого уровня мышления?

Для ответа на этот вопрос обратимся к новейшим исследованиям исторического развития мышления [10]. Анализ показывает, что процесс мышления может быть представлен как деятельность субъекта по преобразованию наглядно-чувственной образности, разделению в ее содержании объективного и субъективного моментов средствами операционального воздействия на образ. Такие средства извлекаются из самой же образности и фиксируются знаками языка. С таких позиций мышление предстает как двухуровневая система взаимодействия *операндов* (чувственные образы, их фрагменты и сочетания, абстракции, идеализации и пр. на которые направлена ментальная активность субъекта) и *операций* над ними. А диахрония мышления — это история превращения каждого поколения операций в операнды для операций более высокого (абстрактного) уровня. По мере того, как операции становятся операндами, процесс мышления из двухуровневого становится многоуровневым. При этом операции высших уровней приобретают категориальный характер и осуществляют методологическую функцию по отношению к операциям низших уровней. На определенном историческом этапе система мышления приобретает способность воспроизводить универсальные отношения «человек-мир», которые придают миру внутреннее единство и целостность и являются предметом философского познания. Такой ментальный переход завершается в эпоху поздней классики. Его социокультурным проявлением явилась важная новаторская традиция — возникновение в IV в. до н.э.

философских школ³. Они представляли собой независимые от государства, институционализованные светские учреждения, противостоящие религиозно-культурным объединениям (фиасам), изначально нацеленные не на изучение богослужения, а на светское образовывание, накопление рациональных знаний.

Новый способ (уровень) мышления не мог не затронуть и сферу теологии. В ней возникает потребность логико-понятийной реконструкции мифологии, в замене наглядно-образной мифологической модели сакрального мира его абстрактно-понятийной моделью. Решение такой задачи предполагает: выработку абстрактных понятий о чертах сакрального мира, соответствующих им новых смыслообразов, сюжетов, установление логических связей между ними, а также способов их интерпретации на смысловом поле обыденного сознания. Это начало глубокого качественного переворота, по сути, революции в религиозном сознании, основным содержанием которой является смена исторических типов религиозного сознания. Религия с мифологической основой сменяется абстрактным религиозным учением о сверхъестественном трансцендентном Абсолюте, противостоящем чувственной достоверности. Трансцендентный Абсолют, будучи недоступным обычному чувственному восприятию, тем не менее доступен *особому* ощущению, которое не поддается полному выражению в рационально-логических формах.

В основе абстрактной религиозной системы — совокупность передаваемых (на основе авторитарности) из поколения в поколение (доктринально систематизированных) смыслообразов, сюжетов символов, которые носили преимущественно оценочный характер. Вещь, попавшая в поле сознания, воспроизводилась прежде всего не в ее объективных связях, а в ценностно-смысловом значении, с точки зрения ее полезности и др. А точкой отсчета в духовном освоении мира выступали ценностные бинарные оппозиции — Добро и Зло, небесное и земное, божественное и человеческое, божественное и дьявольское, святое и грешное, горнее и дольнее и др. Вокруг базовых смыслообразов (в христианстве они заимствовались в основном из сюжетов Ветхого и Нового Заветов — Рай, Ад, Страшный Суд, Христос и др.) концентрируются производные (вторичные) образы и конструкции (иносказания, символы, аллегории и др.), которые конкретизируют, детализируют стержневой сюжет [11]. Абстрактные модели Сакрального мира, Абсолюта нуждаются в процедуре интерпретации, т. е. соотношении абстракций с конкретной чувственной реальностью, что являлось одной из центральных задач теологии (проблема «доказательства бытия бога» и др.).

Таким образом, эпоха поздней классики — время, когда начинается целенаправленное конструирование (соответствующей новому уровню мышления) абстрактно-понятийной модели сакрального мира. Этот процесс завершится рождением мировых монотеистических религий — христианства, ислама, а также глубокой эллинизацией иудаизма.

³ В Афинах: школы Антисфена и Исократа, 390 г. до н.э.; Академия Платона, 387 г. до н.э.; аристотелевский Ликей, 335 г. до н.э.; а также школы Евклида в Мегарах, Федона в Элиде и др.

Становление абстрактной модели сакрального мира

Особая роль в этой духовной революции принадлежит Сократу, который в обстановке кризиса полисного образа жизни взял на себя высокую культурную миссию — найти в сознании то, что не разъединяет, а объединяет людей. Сократ абсолюты культуры, над которыми не властен человек, но которые диктуют индивиду формы сознания, мышления и поведения. Важный момент такого поиска — осмысление роли мифологии как формы культуры.

К мифологии у Сократа двойственное отношение. С одной стороны, он видел в мифе форму художественно-эстетического творчества, басню, аллегорию, разновидность поэзии, далекую от критериев логического мышления, чуть ли не как проявление детства, слабоумия и др. Буквальное восприятие мифа не прощительно для трезвомыслящего человека, ведь поэт, когда он «садится на треножник Музы, уже не находится в здравом рассудке, но дает изливаться своему наитию, словно источнику» [12] (IV, 13). Поэтому мифологию он нередко оценивал с оттенком иронии.

С другой стороны, он видел в мифологии форму религиозного сознания, рассматривал как богопочитание, безусловную обязанность гражданина соблюдать регламентированные государством нормы религиозного культа. Поскольку они условны и значительно различаются в разных полисах, Сократ разделял сферу личной религиозности и сферу всеобщей религиозности, которая базируется на общечеловеческих Абсолютах культуры (истина, добро, красота, справедливость, храбрость, дружба и др.). Так, абсолютная истина как безусловное знание не принадлежит отдельному человеку, который может «знать только то, что он ничего не знает». Подлинное знание сверхличное, сверхчеловеческое, оно не может исчерпываться единичным умом и принадлежит единому всеведущему Разуму. Как природа состоит из отдельных вещей, стихий и др, так и разум отдельного человека есть частица мирового ума, всеобщего божественного разума. [13. С. 37–38]. Индивидуальный разум слаб и ничтожен, и существует лишь через приобщение к вселенскому Разуму, т. е. к Богу, который одновременно является и основой нравственного порядка (рационалистическая этика). Прежде, чем познавать природу, нужно познать самого себя, оценить меру приобщения своего личного разума божественному Разуму. Бог есть источник космического миропорядка, направляющая сила, объединяющая Вселенную. Он все видит и слышит, всюду присутствует в одно и то же время, и обо всем промышляет. Сократ находил следы божественного разума не только в душе, в психологии, но и в организации природы, целесообразности устройства организмов и др.

Божественный Разум одновременно и Демиург, зиждитель мира; и Промысел, направляющий сокровенные помыслы человека. Он знает все обо всех, знает все слова, дела и помыслы человека, невидимо и сверхчувственно присутствует невидимо и сверхчувственно во всех делах людей. Направляя жизнь и судьбу человека, Бог выражает свою тайную волю через посредни-

ков — разного рода предзнаменований (оракулов, знамений и др.), откровений (о сне или наяву) [14]. Поскольку жизнь духа состоит в непрестанном общении с вездесущим, всеведующим Богом, то и повседневность человека, его жизнь (а возможно, и его бессмертие) проникнута действующей активностью Божества, которое заботится о каждом своем творении, направляя его судьбу. Индивидуальная душа изначально причастна божественному Разуму и содержит в себе важный дар — следовать пророчествам. Поэтому с богами надо советоваться. Правда, чтобы понимать их предзнаменования, нужна мудрость, умение трактовать внутренние откровения, устанавливать связи с демоническими силами, слышать «божественные голоса» и др.

Сократ закладывал основания абстрактно-понятийной модели монотеизма. Здесь важно подчеркнуть, что эллинская религия всегда была генотеистична. В ней поклонение единому верховному богу не отрицало существование других богов. При этом, в различных регионах греческого мира в качестве верховного бога могли почитаться различные представители олимпийского Пантеона. Иначе говоря, эллинская религия не была абсолютным политеизмом, а являлась монолатрией, которая постепенно трансформировалась в направлении монотеизма⁴. А как быть с мифологическими богами, народным политеизмом?

Сократ особо ценим христианской теологией потому, что в мифологических богах народного сознания он видел множественные проявления единого безличного вселенского Разума [15]. Он сформулировал теологическую проблематику функций мифологических богов по отношению к Единому. Сам он рассматривал мифологических богов как *орудия*, с помощью которых вселенский Разум реализует свой Промысел. В дальнейшем данная проблема получала другие решения (например, их онтологизация в стоицизме, неоплатонизме и др.), но всегда оставалась важнейшим звеном любой теологии.

Таким образом, религиозная мысль Сократа нацелена на рационально-понятийную реконструкцию мифологической реальности и формирование абстрактной модели сакрального мира. Он ищет ее базовые понятия, смыслообразы и принципы (монизм, сверхъестественность, творческая активность, благодать и др.). Следующий шаг на этом был сделан Платоном.

«Трансцендентальная мифология» Платона

Платона еще в античности нередко оценивали как непосредственного предшественника христианства, как христианина еще до пришествия Христа. Такая, обросшая легендами, трактовка творчества Платона есть не что иное как упрощенное толкование сути религиозной революции, состоящей в переход от мифологического к абстрактно-понятийному образу сакрального мира.

⁴ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М. : Наука, 1989. С. 171.

Как и Сократ, Платон стремился быть предельно рационалистичным. Он убежден, что образ жизни должен строиться на строго продуманных и организованных началах; человек должен поставить под контроль иррациональные силы и в своем сознании, и в обществе. В том числе должна быть строго регламентирована государством и религиозная жизнь. Религия должна способствовать гражданскому воспитанию личности. Отсюда — его противоречивое отношение к традиционной мифологии. С одной стороны, он лишен к ней почтения. Ему не интересен миф как рассказ о мироустройстве, о прошлом людей, порождающий малопродуктивные дискуссии о соотношении в нем истинности и ложности и др. По его мнению, грубые и аморальные мифологические сюжеты о ссорах, драках богов между собой, оскотлениях, убийствах, предательствах и др., содержащиеся в творчестве Гомера, Гесиода и др. оказывают разлагающее влияние на нравственность. Особенно опасны они для детей, молодежи. В идеальном государстве таким мифам не должно быть места [16. С. 168–177].

С другой стороны, нельзя забывать, что любые боги несут в себе Благо. Боги «величайшие стражи» и охранители Космоса, они не сопоставимы с людьми [16. С. 171], которым не доступно понимание божественных дел. Платон обличает тех (как правило, это софисты), которые «совершенно отрицают бытие богов» и «в своих речах преисполнены дерзости в отношении богов и жертвоприношений, клятв и смеются также надо всем остальным» [16. С. 177]. Забвение богов порождает смуты (стасис) в государстве. Достойный гражданин должен быть верующим, ведь «никто из тех, кто, согласно с законами, верит в существование богов, никогда намеренно не совершит нечестивого дела, не выскажет незаконного слова» [16. С. 183]. При этом Платон убежден, что мифологические боги — это не подлинные божества. Подлинная божественность далека от богов народной мифологии. Понятие о ней еще нужно создать путем логического очищения образов мифологических богов от всего, что накопилось в них в народном сознании, в мифотворчестве поэтов-сказителей.

По сути, все творчество Платона — это переработка мифологии с языка непосредственных антропоморфных чувственных образов на абстрактно-понятийный язык, конструирование системы логически связанных между собой абстракций, понятий, образов, наделенных сакральными смыслами. На основе учения об идеях Платон создает, как отмечал А.Ф. Лосев, трансцендентальную мифологию [17]. Идеи — это активный, организующий, порождающий базис самих вещей, исходное начало, без которого сама вещь существовать не может, прообраз, парадигма вещи, порождающая ее модель, принцип конструирования вещи. Мир идей — это реальность, которая существует, хотя и далеко от земного мира, но не на бесконечном расстоянии от него. Как писал А.Ф. Лосев, миф у Платона является прежде всего «предметом логического конструирования» [17. С. 150], а платоновские идеи это не что иное, как старые мифологические боги, переведенные на философско-

категориальный язык [17. С. 152]. Поскольку идея воздействует на вещественный космос, она должна быть одновременно и чувствующей душой. Бог у Платона — это предельно «обобщенная или максимально одушевленная идея» [17. С. 160], которая задает логическую структуру чувственных вещей. Бог — это идея-душа, единство ума, логической организации Космоса и души, в которой выражен принцип активности, его вечного движения.

Платон доводит мифологию до стадии абстрактной всеобщности. Теологическое творчество Платона — это поиск логически обоснованных базовых принципов и смыслообразов абстрактно-понятийной модели сакрального мира. Так, устройтелю всего существующего, главному богу Зевсу придается смысл «Мировая душа — Ум». При этом Зевс трактуется как синтез всех отдельных и единичных богов (идей-душ). Платон искал пути формирования смыслообраза Единого («Парменид»), принципа монотеизма. Здесь он столкнулся с фундаментальной проблемой любого объективного идеализма — диалектикой единичного и общего. Как всеобщее единое (идея-душа) может одновременно становиться и многим? Как понимать такую множественность? Единое одновременно и божественно, и внебожественно? Или божественное множественно само по себе? Поэтому Платон в своих логических моделях сакрального балансирует между единичным и общим: монотеизмом и политеизмом; монотеизмом и дуализмом, в чем можно видеть влияние восточных теологий [18], в частности, зороастризма, предсказывавшего окончательную победу зла над добром [19]. Правда, дуализм он интерпретирует не в свете моральных категорий, а через онтологию смертного тела и бессмертной души, которая не может погибнуть ни от какого зла («Федон», «Государство», кн. X).

«Трансцендентальная мифология» Платона — это логическая, абстрактно-понятийная реконструкция традиционной мифологии, в которой старые и новые смыслообразы заменяются абстракциями, понятиями, связанными между собой не ассоциативными, а категориальными отношениями. При этом, нередко образы, которые в народной мифологии носили вторичный, подчиненный характер, в абстрактно-понятийной модели выходят на первый план, приобретая смыслы, важные с точки зрения монотеизма. Например, Демоны, которые занимают середину между божеством и смертными, Демиург, организующее начало, имеющее различные смысловые ракурсы. В «Тимее» Платон характеризует демиурга как творца космической жизни, как «отца» и «совершеннейшей из причин» [20. С. 523], как начало, создавшее все божественные существа, которые уже потом стали создателями всех смертных существ [20. С. 559]. Демиург — это также Ум, который не творит материю, но упорядочивает ее хаотическое состояние, превращая ее в Космос, преодолевая при этом ее сопротивление. Благодаря Демиургу мир идей с его строгими формально-числовыми характеристиками превращается в мир конкретных чувственных вещей, где материальное уподобляется идеальному.

Подлинная божественность характеризуется Платоном также с помощью категории Блага (τὸ ἀγαθόν). Благо — это то, «что придаёт познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считаешь идеей блага — причиной знания и познаваемости истины» [16. С. 344]. Благо — это не удовольствие, не моральная оценка вещи, а ее онтологическая характеристика. Это высшее совершенство, предельное качество вещи, позволяющее ей одновременно быть и объектом познания, и способностью человека познавать идеи, это то совершенство мира, которое делает возможным, с одной стороны, знание вещей, а с другой, их познание. Это «предельная слитность отдельных частей предмета в самом предмете», предающая вещам внутреннее единство, связность, конкретность. Благодаря Благу возможно существование видимых богов в форме небесных светил, которые являются предметом науки астрономии, постигаются точными математическими моделями [20].

Бог как идея-душа — это такое предельное когнитивное обобщение, которое содержит в себе и нерелексивируемую субъективность. Поэтому подлинная божественность приобретает у Платона чувственно-эмоциональную насыщенность. Ее проявления многообразны. Это и любовь (отражение восхождения в идеальный мир на поведении людей, их чувствах, разных обстоятельствах жизни), и волевая интенциональность (целеустремленное созидание желаемого будущего), и Эрос — стремление к высшей красоте, вечной полноте бытия («Пир») и др.

Понятие о нерелексивируемой субъективности идеи-души подводит Платона к понятию трансцендентности сакрального мира. Она характеризуется как когнитивными, так и личностно-экзистенциальными основаниями. Подлинные боги (идеи-души) заоблачны и занебесны, находятся «по ту сторону» чувственного бытия, недоступны опытному познанию. Но они наделены еще и субъектностью, наполнены эмоциональными переживаниями, в которых проявляются: одной стороны, как страх и робость перед сакральным, а с другой, восхищение его красотой, благоговение перед ним, радость от общения с ним, и в конечном счете, желание сделать сакральное частью собственного Я. Впоследствии трансцендентности будет придано сотериологическое звучание — иррациональная надежда на спасение в сакральном мире.

На наш взгляд, высказанная А.Н. Уайтхедом мысль о том, что вся европейская философская традиция «представляет собой серию примечаний к Платону» [21] может быть отнесена и к платоновской теологии. Эпоха патристики, деятельность «отцов церкви», взятая как целое, может оцениваться как поиск путей конкретизации и детализации «трансцендентальной мифологии» (теологии) Платона.

Заключение

В эпоху поздней классики эволюция системы мышления достигла уровня, когда процесс мышления из двухуровневого становится многоуровневым, операции высших уровней приобретают методологическую функцию

по отношению к операциям низших уровней. Появляется возможность заменить реальный объект его абстрактной моделью и выявлять закономерности объекта через анализ устойчивых связей между свойствами такой модели. В таких условиях эллинская теология переходит к рационально-понятийной реконструкции мифологии, замене мифологической (наглядно-образной) модели сакрального мира его абстрактно-понятийной моделью. Целенаправленное конструирование абстрактно-понятийной модели сакрального мира начинается в творчестве Сократа и Платона, а завершается с рождением мировых монотеистических дезэтнозированных религий (христианства, ислама), а также глубинной эллинизацией иудаизма. Степень рационализации таких религиозных систем достаточна для преодоления свойственного мифологии субъект-объектного тождества (т.е. неразличения предмета и его образа в сознании субъекта), политеизма и перехода к монотеизму. Но она недостаточна для полного выхода за границы мифологии. Поэтому в них содержится мифологическое ядро. (В христианстве, например, это новозаветная мифологема).

Существование религиозного и мифологического определяется не только их гносеологической, но и экзистенциальной родственностью. И в мифе, и в религии субъект не ориентирован на внесение поправки на особенность своей позиции по отношению к объекту (мифообразам, Абсолюту). Его вполне устраивает, что образ объекта в значительной мере «растворяется» в чувственно-эмоциональной сфере, в собственных переживаниях, за которыми скрыты смыслы, интересы и мотивы его деятельности.

Список литературы

- [1] 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>
- [2] Naidysh V.M. Hellenic theology of early classical period // RUDN Journal of Philosophy. 2020. Vol. 24. N 4. P. 669–680.
- [3] Найдыш В.М. Мифология и теология. Статья вторая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 2. С. 210–221.
- [4] Gomte A.W., Sandbach F. H. Menander. A Commentary, 1973.
- [5] Mikalson J. Athenian Popular Religion (405-323 B.C.), 1983. P. 13–17.
- [6] Wilamowitz-Moellendorf U. von. Der Glaube der Hellenen. In 2 vol. Berlin, 1932. S. 261–427.
- [7] Зелинский Ф.Ф. Эллинская религия. Минск, 2003.
- [8] Суриков И.Е. Архаическая и классическая Греция: проблемы истории и источниковедения. М., 2007.
- [9] Безуорт А.Б. Александр Великий: Греция и завоеванные территории // Кембриджская история древнего мира. Т. VI. № 2. М. : Ладомир, 2017. С. 1017–1023.
- [10] Найдыш В.М. Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 26–34.
- [11] Капелла М. Бракосочетание Филологии и Меркурия. Перевод и комментарии Ю.А. Шахова. СПб. : Петроглиф, 2019.
- [12] Платон. Законы / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М. : Мысль, 1999.

- [13] Платон. Филеб / пер. Самсонова Н.В. // Сочинения в четырех томах. Т. 3 Ч. 1. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 11–96.
- [14] Приходько Е.В. Двойное сокровище: Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах. М. : Прогресс-Традиция, 1999.
- [15] Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М. : Мысль, 2010.
- [16] Платон. Государство // Сочинения в четырех томах. Т. 3 Ч. 1. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 97–494.
- [17] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 2. Софисты. Сократ. Платон. М. : Искусство, 1969.
- [18] Martin Litchfield West. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford : Clarendon Press, 1997.
- [19] Skjærvø Prods Oktor. *The spirit of Zoroastrianism*. New Haven Conn. : Yale University Press, 2011.
- [20] Платон. Тимей // Сочинения в четырех томах. Т. 3 Ч. 1. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 495–588.
- [21] Whitehead A.N. *Process and Reality*. New York : The Free Press, 1978.

References

- [1] 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>
- [2] Naidysh VM. Hellenic theology of early classical period. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020;24(4):669–680.
- [3] Najdysh VM. Mythology and theology. Article two *RUDN Journal of Philosophy*. 2019;23(2):210–221. (In Russian).
- [4] Gomme AW, Sandbach FH. *Menander. A Commentary*; 1973.
- [5] Mikalson J. *Athenian Popular Religion (405-323 B.C.)*; 1983.
- [6] Wilamowitz-Moellendorff U. von. *Der Glaube der Hellenen*. In 2 vol. Berlin; 1932. P. 261–427.
- [7] Zelinskii FF. Hellenic religion. Minsk; 2003. (In Russian).
- [8] Surikov IE. Archaic and Classical Greece: Problems of History and Source Studies. Moscow; 2007. (In Russian).
- [9] Besworth AB. Alexander the Great: Greece and the conquered territories. In: Cambridge History of the Ancient World. Vol. VI. N 2. Moscow: Ladimir; 2017. P. 1017–1023. (In Russian).
- [10] Naidysh VM. Mythmaking in the Activities of Consciousness. *Voprosy Filosofii*. 2017;(5):26–34. (In Russian).
- [11] Kapella M. The Marriage of Philology and Mercury. Shaxova YuA, editor, transl. Saint Petersburg: Petroglif; 2019. (In Russian).
- [12] Platon. *Lows*. Moscow: Mysl' publ.; 1999. (In Russian).
- [13] Platon. *Fileb*. Samsonova NV, transl. In: *Collected works: in 4 volumes*. Vol. 3. Pt. 1. Saint Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta publ; 2007. P. 11–96. (In Russian).
- [14] Prihod'ko EV. *Double Treasure: The Art of Divination of Ancient Greece: Mantics in Terms*. Moscow: Progress-Traditsiya publ.; 1999. (In Russian).
- [15] Trubetskoi SN. *Metaphysics in Ancient Greece*. Moscow: Mysl' publ.; 2010. (In Russian).
- [16] Platon. *State*. In: *Collected works: in 4 volumes*. Egunova AN, transl. 2nd ed. Moscow: Mysl' publ.; 1994. (In Russian).

- [17] Losev AF. *History of ancient Aesthetics*. Vol. 2. Sophists. Socrates. Platon. Moscow: Iskusstvo publ.; 1969. (In Russian).
- [18] Martin Litchfield West. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press; 1997.
- [19] Skjærvø Prods Oktor. *The spirit of Zoroastrianism*. New Haven Conn.: Yale University Press; 2011.
- [20] Platon. Timaeus. In: *Collected works: in 4 volumes*. Vol. 3. Pt. 1. Saint Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta publ; 2007.
- [21] Whitehead AN. *Process and Reality*. New York: The Free Press; 1978.

Сведения об авторе:

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

About the author:

Naidysh Viacheslav M. — DSc in Philosophy, Professor, Professor, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: v.naidysh@bk.ru).