

Ю. Ю. ПЕРШИН

К. филос. наук,

доцент каф. философии Омского госуниверситета им. Ф.М. Достоевского

## СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ГЕНЕЗИСА ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: АПОЛОГИЯ НОМО RELIGIOSUS

«Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы», Первая всероссийская научная конференция (2006, Омск). Первая всероссийская научная конференция «Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы», 15 мая 2006 г. [материалы]. — Омск: СИБИТ, ИПЭК, СРШБ (колледж), 2006. — 409 с. С. 310-334

310

*Сократ:* И вот что еще, Кебет, хорошо сказано, по-моему: о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния. Согласен ты с этим или нет?

— Согласен, — отвечал Кебет.

Платон. «Федон».

*Сократ:* Да, Симмий и Кебет, если бы я не думал, что отойду, во-первых, к иным богам, мудрым и добрым, а во-вторых, к умершим, которые лучше живых, тех, что здесь, на Земле, я был бы не прав, спокойно встречая смерть. ... Но что я предстану перед богами, самыми добрыми из владык, — знайте и помните, это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде!

Платон. «Федон».

311

Зарождение греческой философии как специфического типа интеллектуальной деятельности до сих пор представляет собой загадочный феномен. Его загадочность в основном сосредоточена в бытующем мнении о поразительно быстром расцвете культуры в Элладе, своего рода «культурном взрыве», произошедшем в VII-VI веках до н.э. Не менее интересным фактом можно считать не только сам генезис философии в древней Греции, но и присущий ей рационализм.

Рационализм греческой философии очевиден. Однако отождествление процесса зарождения философии с первой манифестацией рациональной мысли содержит в себе косвенное противопоставление последней всему массиву «дофилософской» мысли, обладающей не меньшей рациональностью. Отсюда исходит также недооценка значения языческой греческой религии как результата рационального освоения мира в формировании социально-исторических условий, которыми был обусловлен генезис греческой философии. Такое пренебрежение религиозным аспектом при рассмотрении проблемы генезиса философии, на мой взгляд, является серьезным упущением.

### **Рационализм и рациональность**

Определимся с рационализмом. В распространенном определении он трактуется как философское направление, признающее разум основой познания мира и основой поведения людей. Однако, как считает Е.А. Фролова[27, с. 236-237], все иррационалистические, мистические концепции базируются на рациональных способах обоснования истинности своего видения мира, причем все они, как теории, используют рациональную аргументацию. Из этого следует, что уже одно наличие элементов философствования, понятийного аппарата и оперирование им должно означать рационализм учения. Поэтому под понятие рационализма попадают разные по своей направленности течения. Вслед за Фроловой можно согласиться с правомерностью такого взгляда на историческое движение человеческой мысли, которая в столкновении различных идейных течений формировала и оттачивала способ объяснения мира и человека, считающийся сегодня научным. А поскольку основным орудием, с помощью которого человек создает и отстаивает научное видение, является разум, то упомянутый способ объяснения, а также методологию и теорию, опирающуюся на разум в широком смысле сло

312

ва, можно назвать рационалистическими. В таком случае история философии может рассматриваться всего лишь как на один из путей, на котором из разных элементов складывался современный научный рационализм. Но, вместе с тем, по мнению Фроловой, остается неудовлетворенность такого рода определением рацио-

нализма как историко-философского феномена, так как оно охватывает слишком широкий круг течений и становится слишком относительным.

И.Т. Красавин [10, с. 172-173] считает, что сама по себе рациональность — это, во-первых, структура человеческой деятельности, благодаря которой происходит освоение человеком мира (и самого себя). Во-вторых, рациональность есть неявная деятельностная установка, в силу которой человек решается на действие, поскольку чувствует себя способным на него, видит в нем какой-то смысл. В-третьих, рациональность феномена культуры связана с тем, что он каким-то образом включен в социальную систему и с определенной устойчивостью существует в ней. Поэтому, как справедливо считает Красавин, понятию рациональности едва ли можно приписать определенное и неизменное значение: не имея постоянного денотата, оно оказывается псевдопредметным, то есть обозначающим нечто, в разных условиях и ситуациях оказывающееся иным. Парадоксально, говорит исследователь, что понятие рациональности, находящееся в центре методологических дискуссий, имеет лишь псевдометодологический смысл: оно функционирует реально в ситуациях, когда обнаруживается ограниченность тех или иных методологических стандартов, и само не дает рецептов поведения или мышления, но побуждает к их анализу, критике или изобретению новых.

Называя какое-нибудь явление рациональным, приходится, естественно, исходить из исторически конкретной системы ценностей и их иерархии. В то же время, данная система сама поддается оценке с точки зрения рациональности [10, с. 172-173].

Здесь следует заметить, что если, следуя замечанию Фроловой, мы и придем к узкому определению рационализма, то его, по всей вероятности, придется использовать преимущественно в той области, для которой оно и создавалось. Дело в том, что ныне существующие утверждения о возникновении первоначальной формы рациональной мысли с рождением философии, способствуют ее косвенному, начиная с Фалеса, размежеванию со всем конгломератом «дофилософской» мысли. Это противоречие наводит на мысль о том, что для каждого течения человеческой мысли должно существовать свое понимание рациональности.

313

В реальной жизни мы зачастую сталкиваемся с тем, что обдумывание ситуации с применением самой рациональной методологии может привести к совершенно ошибочному решению. И наоборот, принятое интуитивно решение, совершенное бессознательно действие оказываются самыми верными в той ситуации, в которой они были приняты. Иными словами, рациональность мышления не всегда приводит к принятию верного решения, адекватного определенной ситуации. Следовательно, здесь критерием рациональности является адекватность поведения человека и адекватность его решений каждой определенной ситуации, а не возведенная в абсолют опора на разум. Отсюда нам опять придется принять достаточно широкое рабочее определение рациональности: *это стремление человека субъективно выстроить свое мышление и действия в форме, наиболее адекватной окружающей его объективной реальности в том виде, как он ее воспринимает, в попытке достижения гармонии с ней.* Таким образом, с одной стороны, рациональность научных и философских построений и рациональность поведения человека в окружающей реальности отличаются, но не взаимоисключают друг друга. С другой стороны наше определение рациональности, которое можно назвать инструментальным, совершенно не противоречит определению рационализма, данного в начале этого раздела.

### **Истоки греческого рационализма**

Известный исследователь античности Ж.-П. Вернан [3] в заключении к своей книге «Происхождение древнегреческой мысли» говорит о том, что возникновение рациональной мысли соотносится со становлением греческого полиса, его социальных структур и уклада полисного мышления, а также с рождением философии. Философия, по мнению Вернана, знаменует начало воплощения во времени вневременного разума, а Милетская школа не была свидетельницей рождения разума вообще, она создала один из видов разума, некоторую первоначальную форму рациональности. Таким образом очевидно, что философия как первоначальная форма рациональности косвенно противопоставляется другим формам мысли, существовавшим еще до возникновения философии (см., также Ф.Х. Кессиди, А.Н. Чанышев, В.И. Кузищин и др.), таким как мифология, религия, которые, если логически продолжить мысль автора, очевидно, не были рациональными(?!).

Вернан, с одной стороны, объясняет истоки такой рационализации греческой мысли, во-первых, образованием новой области мышления, внешней по отношению к религии и чуждой ей, т.е. возникновением

314

космоса и других естественных явлений объясняется чисто рациональными причинами и в отрыве от религии. Во-вторых, выделением идеи космического порядка, покоящегося не на мощи бога-верховного правителя, монарха, басилевса (как в традиционных теогониях), а на понятии космоса, подчиняющегося закону, правилу (nomos). В-третьих, эта сама греческая мысль имеет глубоко геометрический характер, т.е. физический мир постигается географией, астрономией или космологией и проецируется в пространственные рамки, которые определяются не религиозными категориями возвышенного и низменного, небесного и подземного, но образуются взаимными, симметричными, обратимыми соотношениями. С другой стороны Вернан говорит об изменениях, произошедших в общественно-политических отношениях, в духовной и культурной жизни, которые стали возможными с возникновением греческого полиса. Сюда можно отнести замену старых иерархических отношений господства и подчинения новым типом общественных связей, основанных на симметрии и взаимно-

сти отношений между «подобными» или «равными» гражданами; отказ от традиции, которая больше не считается незабываемой и почитаемой.

Все изменения подобного рода, по мнению Вернана, свидетельствуют о том, что как секуляризация и «геометризация» мысли, так и развитие духа творчества и критики осуществлялись в общественной практике в то самое время, когда они получали свое выражение у «физиков» милетской школы.

Неопределенность распространенного определения рациональности и здесь создает противоречия в логических построениях Вернана, который, фактически, говорит о том, что рациональности до возникновения философии не существовало, и только вышеуказанные изменения привели к ее возникновению. Если мы сделали из его утверждений неправильный вывод, в том смысле, что «дофилософская» рациональность все же существовала, то какую же рациональность Вернан мог иметь в виду?

Фалес Милетский, как признанный основатель философии относится древней традицией в число «семи мудрецов». Но из них он единственный, кого называют философом. Фемистий по этому поводу писал, что известные изречения других мудрецов являются полезными и содержащими значительный смысл, но все они «бездоказательные, похожие на приказ и назидательные лишь в малой толике добродетели» [26]. Это замечание Фемистия свидетельствует о выходе общественного сознания Древней Эллады на новый, качественно новый уровень самоорганизации, основными принципами которого являются принципы построения теории, один из которых и был упомянут Фемистием. Кроме

315

того, эти принципы подразумевают рационально-понятийные средства представления соответствующего мыслительного материала, выделение исходных основоположений максимальной для данного мыслительного материала общности, а также возможность сформулировать на их основе остальные утверждения [6].

Заметим, что новое мировоззрение утверждалось в ситуации его противостояния традиционному мифологическому мировоззрению, достигнутому к тому времени у греков достаточно высокого уровня разработанности, детализированности и системности. Такое противостояние могло быть по плечу только *теории* как системно-логической организации рациональной аргументации в пользу нового мировоззрения, к тому же теории мета-мировоззренческого уровня, объектом которой является само новое мировоззрение, считает В.П. Горан [6]. Однако сама констатация такого противостояния нового мировоззрения старому, «дофилософскому», мифологическому говорит о том, что последнее также представляло собой некую *теорию*, которой могла противостоять только новая теория.

В результате констатации такого противостояния появляются заявления о том, что, к примеру, опора на разум была естественной для тех, кто уже не придерживался традиционных мировоззренческих ориентаций, относился к ним критически и ориентировался на новые ценности [6]. Подобные утверждения опять приводят нас к уже озвученному мной абсурдному выводу об отсутствии у приверженцев традиционных мировоззренческих ориентаций опоры на разум. Но такое противоречие снимается самим автором, который заявляет, что философия должна иметь предметом и аргументировать только то мировоззрение, для которого создавалось [6]. Следовательно, рационализм философии «работает» только в системе «нетрадиционного», как исходит из мнения исследователя, для той поры философского мировоззрения.

Иное понимание рациональности дает М.К. Мамардашвили, для которого рациональное мышление разворачивается и впервые устанавливается в том интервале, которого нет — слеплено понимание и существование. Но когда мы, по словам Мамардашвили, начинаем это слепленное раздвигать, и возникает интервал, внутри которого мы оказываемся в области рациональных структур; а рациональные структуры описывают мир как он есть, вне человека [16].

Определение же философии, вслед за Гораном, как теории мета-мировоззренческого уровня создает очередные проблемы. К примеру, если философия как мета-мировоззренческая теория едина и универсальна, то она должна выявлять и осмысливать рационально-понятийными средствами не только основы нового мировоззрения, но

316

и ретроспективно выполнять подобные мета-мировоззренческие функции по отношению к античному религиозному и мифологическому мировоззрению, так же, как она выполняла эти функции по отношению к религиозному мировоззрению средних веков, а также продолжает выполнять эти функции, как можно понять из слов автора [6], до сих пор.

Однако если философия должна иметь предметом и аргументировать только то мировоззрение, для которого создавалось, то, следуя этому утверждению, античная теология соответственно должна быть теорией мета-мировоззренческого уровня для античной религии, а средневековая теология должна быть мета-мировоззренческой теорией для мировоззрения средних веков и т.д. Таким образом, мы опять не можем обойти проблему различных видов рациональности при сравнении философской и дофилософской мысли

### **Рациональность мифологического сознания**

Выход из такой ситуации в свое время предложил А.Ф. Лосев, говоря о том, что «когда наука разрушает миф, это значит только то, что одна мифология борется с другой мифологией» [12, с. 407]. Называя мифологическое сознание системным, мы говорим о его внутренней логичности, последовательности и рациональности.

Но эта рациональность присуща только ему, и к ней нельзя подходить так, как мы подходим к рациональности философии. По Лосеву, миф не выдумка, а наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола. Миф содержит в себе строжайшую и определеннейшую структуру и есть логически, т.е. прежде всего диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще.

Такая позиция Лосева ясно показывает, что философия просто не может и не должна противостоять мифологии только потому, что реальная наука (если мы отождествляем философию и науку), творимая живыми людьми в определенную историческую эпоху не только всегда сопровождается мифологией, но и питается ею, черпая из нее свои исходные интуиции. В конце концов, такая рациональная система как математика развилась до и после «официального» рождения философии, не вступая в противоречие ни с ней, ни с мифологией.

Однако не следует слепо соглашаться с авторитетом Лосева, так как он, говоря о том, что миф является наивысшей по своей конкретности, максимально интенсивной и напряженной реальностью, тем не менее оговаривает, что она является таковой для мифического сознания. Таким образом, он фактически заявляет, что это мифологическое

317

сознание совершенно оторвано как от науки, так и от реальной жизни, и представляет собой закрытую систему. Утверждения Лосева можно и должно поставить под сомнение, если принимать миф и религию не как виды искусства, набор догм или распространенных стереотипов, а как древние представления о мире и результат его освоения, который по своей сути не может быть иррациональным.

Реальность мифа, по Я.Э. Голосовкеру, также имеет собственную логику, логику абсолютной свободы и силы желания, в которой творческая воля воображения играет роль естественной необходимости. «Так хочет» моя логика — таков закон необходимости в творческом желании. Эта логика отлична от логики здравого смысла и формальной логики [5, с. 18-19].

Таким образом, эти два вида сознания (научное и мифологическое), по мнению исследователей, не пересекаются, и каждая обладает своей логикой и рациональностью. Но говоря о том, что религия и мифология это некие «вещи в себе», познаваемые только изнутри самих себя и существующие только для самих себя, мы разрушаем логику существования как мифа, так и религии. Закрытая система, в виде которой, принимая во внимание мнения Лосева и Голосовкера, предстает перед нами религия, перестает давать ответы на основные вопросы, один из которых: для чего она существует, для самой себя?

Дело в том, что существование двух видов рациональности в описании Лосева взаимно исключают друг друга. Тем не менее, в настоящее время они не только подвергаются сравнению и соотносению, но и поставлены в неравные условия. Рациональность науки, проникая в повседневную жизнь, совершенно отрицает рациональность мифологии и религии, считая ее иррациональностью. Иррациональное, по В.М. Пивову, и есть самое главное в мифе [19, с. 13.]. Однако, существуют и другие подходы, к примеру, К. Хьюбнер, говоря о том, что не существует такой познаваемой реальности, которая могла бы служить основой для сравнения науки и мифа, считает миф таким же рациональным, как и науку [30]. Д. Блур также говорит о том, что мифологическое мышление столь же рационально, насколько рациональна современная наука [29].

Совершенно очевидно, что до полной победы науки над религией еще очень далеко, особенно учитывая, как мало влияет рост научного потенциала на уменьшение количества верующих. Следовательно, религия (конечно, здесь имеется в виду отнюдь не христианство и ислам), появившаяся на свет гораздо раньше науки, до сих пор дает людям некое рациональное и адекватное понимание мира, которое она несла изначально, и которое до сих пор не может дать наука. Такой

318

вывод отправляет нас на поиски рациональности к истокам возникновения религии.

### **К вопросу о возникновении религии**

Существует несколько гипотез, каждая из которых выдвигает свои причины, приведшие к возникновению религии. Это бессилие людей по отношению к природе, страх перед природой, ограниченность знаний людей и т.д. Считается, что их сочетание и привело к возникновению веры в сверхъестественное, а также обрядов, соответствующих этой вере.

Еще Лукреций в I в. до н.э. был уверен, что первых богов создал страх людей перед явлениями природы. Однако, по мнению А.И. Осипова [18], это психологическое объяснение не учитывает того обстоятельства, что страх скорее вызывает стремление избежать данного явления, скрыться от него, нежели почитать и олицетворять его, обращаться к нему с мольбой. Человек боялся многого, но, тем не менее, обоготворял не все предметы страха: хищников, стихии, своих врагов-людей и т.д., — а лишь некоторые из них, и часто самые безобидные (камень, дерево и т.д.). В подтверждение своих слов Осипов приводит мнения В.Д. Тимофеева [23] <http://osipov.vinchi.ru/books/23gss.html> - 23 и А.Д. Сухова [22], которые утверждают, что существование таких грозных природных явлений, как наводнения или землетрясения, не обязательно приводят к религиозным фантазиям, и первобытный человек никогда не был полностью и абсолютно подавлен силами природы.

Озвученная натуралистическая гипотеза, как считает Осипов, совершенно не объясняет, как страх (или, напротив, восторг, восхищение) перед окружающим материальным, видимым, слышимым и осязаемым миром мог вызвать в первобытном «примитивном» сознании человека идею Бога, Существа принципиально иного — духовного, невидимого, неслышимого, неосязаемого.

В соответствии с более поздней гипотезой, религия возникла «как отражение бессилия людей перед лицом природы, бессилия, обусловленного низким уровнем развития материального производства» [21, с. 597]. Осипов полагает, что мысль о том, что первобытный человек ощущал бессилие, страхи и т.д. перед природой, пришла к нам из комфортабельного кабинета и мягкого кресла исследователей. На самом же деле, считает автор, приводя в пример Дерсу Узала В.К. Арсеньева, для человека природы самые дикие джунгли являются родным домом.

Нельзя сказать, чтобы мнение Осипова было единичным. Ф. Шлейермахер также отрицал, что в основе религии лежит страх [28]. Со

319

гласно Г.Е. Маркову, этнографические наблюдения подтверждают, что первобытные люди были прекрасно приспособлены к окружающей среде, и не только не воспринимали ее как нечто враждебное, но и наоборот, чувствовали себя ее органичной частью, которой они в действительности и были [17]. Помимо этого, по мнению В. Шмидта, К. Блейкера, Б. Титова, и др., уже 40–30 тыс. лет назад кроманьонцы имели «сравнительно сложные религиозные представления» [24, с. 301]. Мнения некоторых этнографов и религиоведов, также приведенные Осиповым (С.А. Токарев, В.Ф. Зыбковец, А.П. Окладников, П.И. Борисовский, Ю.И. Семёнов), приводит его к выводу о том, что среди ученых идет дискуссия лишь о религиозности неандертальцев, вопрос же о религиозности человека *Homo sapiens*, т.е. собственно человека, решается вполне однозначно: никакого до-религиозного его состояния наука не знает.

Исходя из этого, можно сказать, что *Homo Religiosus* был прекрасно приспособлен к условиям своего существования, являясь неотъемлемой частью природы. Следовательно рациональность, которую можно назвать физиогенной (от гр. слова φύσις — природа) перешла в рациональность религиозную. Это означает, что религия нужна была человеку для того, чтобы правильно и адекватно вписываться в этот мир, выступая, отчасти, в виде средства, компенсирующего утерю инстинктов выживания. Отсюда напрашивается вывод о том, что инструментальная рациональность присутствовала в религии с самого ее зарождения. В греческом обществе она всего лишь нашла свое логическое продолжение и развитие.

### Практика и терминология

Необходимо еще раз вспомнить, что религия является неотъемлемым способом взаимоотношений человека с миром. Само понятие *религия* оказывается при близком рассмотрении гораздо шире, чем данное нам в христианском мировоззрении. Прежде всего, религия — это способ существования человека в данном ему мире, это — способ выстраивания человеком своего мировоззрения, поведения и деятельности, при которых он становится адекватен окружающей его материальной реальности. Иными словами, это определенная технология осуществления такого контакта с «высшими силами», выполнение правил (заветов, догм и пр.) которого помогают человеку выжить. Это — взаимоотношение, взаимодействие, взаимосвязь, взаимопомощь, а значит, со-существование и со-бытие — *re-ligio*.

В Элладе религия, была не просто личным делом каждого индивида, но религией полиса, в полной мере обязательной к исполнению. И

320

можно согласиться с Ф. Буррио в том, что *верить* для грека — это отнюдь не обладать личной *верой* в нашем понимании этого слова [2, с. 158-159]. Значение слова *νομος* переводится как *закон, порядок, обычай*. На этом основании Буррио делает заключение о том, что некие нормы, которые были общими для группы, были трансформированы традицией в правило, которым обязан был руководствоваться и индивид. Именно поэтому, «для грека — в том, что касалось религии, — обычно не существовало личной позиции, независимой от позиции общества, к которому он принадлежал, и которая, тем более, была бы противоположна позиции последнего» [2, с. 159].

Однако здесь следует уточнить, что античные жрецы не были объединены в некое особое сословие, или, тем более, как это обычно представляется, в элиту, плетущую интриги и защищающую свои политические интересы. Жречество имело совершенно определенную социальную функцию: оно должно было способствовать общению как отдельных граждан, так и всего общества с богами. Должность жреца как полисного бога, так в дальнейшем и общегосударственного бога, была выборной. Жрецов выбирали на довольно длительный срок или вообще пожизненно. По мнению некоторых авторов, такой порядок свидетельствует о слабо выраженном в античном обществе общественном разделении труда и специализации, так как он нацеливал гражданина быть специалистом «широкого профиля»: в равной мере и воином, и политиком, и хозяином [11]. Однако, такой порядок указывает на то, что жрец выполнял общественное поручение, т.е. *исполнял закон, обычай*, установленный обществом полиса. Именно поэтому личная позиция каждого гражданина формировалась в обществе и для общества, а не вне его, и не могла быть противоположной позиции общества. Таким образом жрец становился своего рода чиновником, депутатом, которому было необходимо исполнять свои обязанности контакта с богами

не просто хорошо, но самым наилучшим образом, так как от этого в немалой степени зависело благосостояние общества. Сравните: общество и сейчас страдает, если назначенный или избранный чиновник исполняет свои обязанности плохо. Отсюда, если кто-то сердил богов, то весь коллектив рисковал быть наказанным ими. Но самое интересное заключение состоит в том, что «греческая религия была не теологией, а составной частью социального организма полиса» [2, с. 159]. Фактически, такая оппозиция, на наш взгляд, может быть пред

321

ставлена как противопоставление *религиозной теории*<sup>1</sup>, соответствующей теологии в ее нынешнем понимании, и *религиозной практики*. А это, в свою очередь, значит, что греки были более практиками, уделяя меньше внимания бессодержательным богословским спорам, характерным для христианства.

Определение религии как составной части социального организма полиса еще раз говорит в пользу того, насколько глубоко реальность мифологических событий была укоренена в психологии гражданина полиса — античного грека, и насколько реальна и рациональна она была. Да она и не могла быть нерациональной, так как следование нерациональным установкам не способствует адекватному образу жизни в окружающем мире, а попросту — не способствует выживанию. Законы природы объективно рациональны, они работают независимо от того, хочет этого человек или нет. И описание их также должно быть рационально. Различны только средства и формы такого описания. И Мамардашвили по этому поводу говорит о том, что, к примеру, законы сохранения существуют в современной науке в том же самом статусе, в каком подобные мысли возникали у греков; греки просто не знали и не употребляли таких словосочетаний, как законы сохранения энергии, импульса, движения и т.д. Но различие формы, считает ученый, не должно нас смущать [16]. Но тогда интуиции древних эллинов были не менее рациональны, чем появившаяся, якобы, с первыми философами «рациональная мысль», объясняющая мир «рационально-понятийными средствами». Этой «мысли» потребовалось два с половиной тысячелетия для того, чтобы заново прийти к знаниям древних эллинов и затем изложить эти знания в той форме, которой мы пользуемся сейчас.

Я.Э. Голосовкер для обозначения знания, которым обладает древний гений-поэт с помощью воображения, вводит такой термин, как «энигматическое знание». Сам феномен возникновения энигматического знания состоит в превращении поэтом-мифотворцем обыденных вещей в компоненты мифа. И если хотя бы на мгновение допустить реальность пространства мифа, то следует так же допустить, что компоненты мифа имеют место в окружающем мире. То есть события, описанные в мифе, могут иметь место в реальности, описанной иными рациональными средствами, а поэт-гений попросту не имеет в своем распоряжении тех понятий, и знаний, чтобы выразить свои интуиции, как это мы делаем сейчас. Может ли быть так, что, перефразируя Го

322

лосовкера, гений должен рассказать о пересечении двух параллельных прямых в неевклидовой геометрии, используя термины и аксиомы евклидовой? Возможно ли, что архаичное мифологическое сознание как результат освоения мира имеет не символический, а терминологический характер? Значит ли это, что, зная современную терминологию, Гесиод вместо

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом  
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,  
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,  
И, между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос

написал бы, к примеру, что-то вроде: «первичная сингулярность в результате так называемого «большого взрыва» породила материю и антиматерию, а также силы всемирного тяготения»? Не здесь ли в мифе появляется чудо? Но тогда энигмой (загадкой) является источник этих интуитивных знаний, которые, вероятно, были даны людям раньше, чем они «доросли» до них, а также способ их расшифровки с поэтического языка.

### Религия как способ бытия

Что же такое религиозная практика в самом общем рассмотрении? Евтифрон в диалоге с Сократом говорит о ней как об умении «говорить или делать что-либо приятное богам, вознося молитвы и совершая жертвоприношения» (Платон. Евтифрон 14b). Это, как считает Евтифрон, «благочестиво, и подобные действия оберегают и собственные дома, и государственное достояние». Здесь Сократ замечает, что, если приносить жертвы — значит одаривать богов, а возносить мольбы — значит у них что-либо просить, то благочестие представляет собой науку о том, как просить и одаривать богов. Причем люди одаривают богов тем, в чем у них от людей есть нужда, а просят у богов о том, в чем сами нуждаются. А если так, то благочестие — это некое искусство торговли между людьми и богами. Евтифрон соглашается и попадает в ловушку, так как он не может ответить

<sup>1</sup> Относительно современного христианства — даже не *теории*, а *теоретизирования*, *бесплодного теоретического конструирования* и *теоретических спекуляций*.

на вопрос Сократа о том, какую пользу извлекают боги из получаемых от людей даров<sup>2</sup>. Сократ, как видно из диалога, знает, для чего богам приносятся жертвы: люди,

323

принося жертвы богам, делают им приятное, полезное и удобное, а боги, в свою очередь, «оберегая их дома и государственное достояние», делают людям приятное, полезное и удобное. Следовательно, мы имеем здесь скорее не торговлю, а *тео-социальный симбиоз*, в рамках которого происходит взаимовыгодный обмен.

Конечно, отношения с богами, описанные в диалоге, предполагают, что в жертву богам, помимо эмоций, приносятся материальные вещи, и люди, в свою очередь, получают в оплату тоже совершенно материальные вещи. В этом, отчасти, и состояла одна из сторон античной религии, попавшая под критику Сократа. Но именно такая религия, составной частью которой являлся взаимовыгодный обмен ресурсами и помощью с богами, была нормой жизни. Почему?

Отношения греков с богами были сходными с взаимоотношениями между людьми. Это «дипломатия, уместная при общении с грозными соседями» [2, с. 159]. Более того, боги представляются грекам не просто «грозными соседями». Из непрерывного общения сторон, а также из того факта, что многие греки (даже не всегда знатные) являлись, по общему признанию, потомками богов<sup>3</sup>, можно сказать, что боги для греков скорее были грозными старшими членами «семьи», представленной полисом. А если так, то из этих отношений следует эксплицитировать как онтологический принцип не *страх*, а *ответственность*. Похожий подход присущ также восточным религиозным практикам, где он воплощается в онтологическом принципе *кармы*. Однако античный онтологический принцип ответственности отличается от кармического принципа, помимо прочего, в том, что в нем, кроме одной стороны — человека, присутствует вторая сторона — боги, относительно которых этот принцип и действует, распространяясь в человеческой общности и становясь *развернутым социальным принципом*. Исходя из этого, последние слова Сократа перед смертью — напоминание Критону об обещании принести за него в жертву петуха и просьбу не забыть исполнить этот долг — следует рассматривать не как иронию, благодарность за «излечение от жизни», а как требование Сократа *исполнить долг* по отношению к Асклепию. Именно поэтому, можно сказать, что «дипломатия» и заключается в выполнении обещаний и осознании ответственности за свои поступки, хотя бы в отношении с богами.

Такая концепция взаимоотношений с богами, как считает, к примеру, Ф. Буррио, чрезвычайно реалистична, так как она, возможно, вытекала из антропоморфных представлений греков. Однако, идея антропо

324

морфизма греческих богов в ближайшем рассмотрении достаточно противоречива. С одной стороны, боги могли быть героями комедий, а Гомер описывал их отношения так, как будто они были обычными людьми. Это заставило Платона исключить произведения Гомера из числа авторов, которых следует читать в его идеальном государстве.

С другой стороны, антропоморфизм богов был описан еще в «Теогонии» Гесиода, где описывалась строгая иерархия появления на «свет божий» самих богов, и которую, вероятно, следует изучать не менее серьезно, чем Старый и Новый заветы. В «Теогонии» также описаны «похождения» Зевса, которые обычно называют «любовными». Однако следует точнее разобраться, что могли иметь в виду Гесиод и Гомер, описывая подобные «похождения». Дело в том, что анализ необходимо, как мне кажется, начинать с самого бога Зевса. Характеристик у бога-громовержца много, но ни одна из них не объясняет этих «похождений». Поэтому нам следует выявить такую, которая объяснила бы всю «любовообильность» «величайшего и лучшего меж богов», а заодно объяснила бы онтологичность рационализма классической греческой языческой религии.

### Соотношение религии и разума

Идея отождествления бога с разумом (или с мировым, абсолютным разумом) не нова. Она прослеживается как в античной, так и в христианской теологии. Прежде всего, следует обратиться к некоторым определениям, имеющимся в том числе и в доксографии. По мнению Аэция (несмотря на то, что попытка доказать ложность этого свидетельства была предпринята еще в XVIII веке), еще Фалес Милетский говорил о том, что бог есть разум мира. Цицерон (О природе богов) также приводит утверждения Фалеса, о том, что вода есть начало вещей, а бог — тот разум, который все образовал из воды, а также Зенона, о том, что мир есть бог, мир есть разум, и отсюда бог есть разум. Ф.Ф. Зелинский [8, §40] приводит в пример философский гимн Зевсу Клеанфа из Ассоса, в религии которого Зевс как «всеобщий закон» властвует над физическим миром в виде эфирного огня, а над нравственным миром в виде *разума*. У Анаксагора Ум — Нус обладал всеми функциями бога. Для Платона *идеи* — божественны, а *идея идей* — то есть предельное обобщение идей — соответствует богу.

Аристотель в «Метафизике» определял Разум как неподвижный перводвижитель, абсолютную закономерность бытия, «мышление мышления», совпадение субъекта и объекта в одной неделимой точке, абсолют-

<sup>2</sup> Платон (Платон. Евтифрон 15b) строит линию аргументации Сократа таким образом, что тот выводит дихотомию *приятное* — *полезное и удобное*, запутывая собеседника. По сути, вопрос об обмене он переводит в вопрос: **как** боги пользуются жертвами?

<sup>3</sup> К примеру, родословная Платона восходит к Посейдону, а родословная Аристотеля — к Асклепию.

ную надкосмичность и абсолютную внутрикосмичность. «А разум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он ста

325

новится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что разум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть разум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли, так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее. Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность разума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» [1]. Альбин (II в. н.э.), продолжая традицию платонизма, в своем «Учебнике платоновской философии» называет ум (первый ум) — первым богом, вечным, невыразимым, самодовлеющим, всесовершенным, бытием, истиной, соразмерностью, благом. Это отец и причина всего (X.2, X.3). А во главе «всего прочего стоят его дети, по его приказу и в подражание ему совершающие то, что совершают» (XV.2), т.е. рожденные от него боги (XVI.1, XVI.2).

А.Ж. Фестюжер в своих теологических исследованиях пишет о том, что «существует вечный промысел, управляющий всем... и имя ему Логос, тождественный, в свою очередь, Зевсу. И под Зевсом следует понимать самого Бога, правителя мира» [25, с. 57]. У Ф.Ф. Зелинского можно встретить заключение [8, § 47], что верховный бог эллинов есть бог разума. А.Ф. Лосев приводит отрывок из Прокла, который писал о том, что «божественный ум есть причина универсального творения. При этом следует припомнить, что Орфеем и Платоном он воспевается как демиург Зевс» [13, с. 808]. Лосев также замечает, что платонически-аристотелевские эйдосы, взятые в своем предельном обобщении, являются ни чем иным, как богами [15, с. 347]. Но Аристотель определяет Разум как эйдос эйдосов, а значит, принимая во внимание предыдущее замечание Лосева, как Бога богов.

Если придерживаться подобной трактовки сущности верховного бога и отца богов, то все сразу же становится на свои места. Именно разум рождает, к примеру, торговлю как *разумное осознание процессов обмена и движения товаров, денежных потоков, физических лиц, информации* (Гермес — сын Зевса и нимфы Майи), *государственность, военное дело и юриспруденцию* (Афина — дочь Зевса и титаниды Метиды) и т.д. И тогда более понятными становятся «аморальные» похождения Отца Богов Зевса, а также мнения исследователей, утвер

326

ждающих, что «в культуре античности существенную линию составлял культ разума и логического мышления, в частности» [10, с. 172].

### Мораль античной религии

Конечно, антропоморфизм богов и их отношения наиболее понятны людям, чем терминология, которую пытались разработать античные философы. Но Платон все-таки был прав, считая, что некая сакральность в отношении богов не должна нарушаться. Неразумно смеяться над теми, кто помогает жить. Поэтому боги-олимпийцы как участники комедий выступают как маски, которые актеры меняли во время действия. Из «насмешливой фамильярности греков по отношению к их богам не следует делать вывод, что их религия была лишь традиционным ритуалом, почитаемым в силу его древности, или же что их праздники представляли собой сплошные застолья, где поедалось мясо жертвенных животных и выпивались огромные чаши вина» [2, с. 161]. И только потому, пишет исследователь, что все, показанное в комедиях было сплошной выдумкой, боги не вызывали своего негодования ни самой ситуацией, ни местом, в которое были помещены. Такое положение вещей еще раз говорит о существовании тео-социального симбиоза, который представляли собой греческая религия и общество.

Несмотря на отсутствие неких «религиозных руководств», наподобие Старого и Нового заветов, обязательные нормы повседневного поведения людей, а также их взаимодействия с богами были вплетены в канву практически любого произведения. Об этом повествуют, к примеру, «Труды и дни» Гесиода, «Сравнительные жизнеописания» Плутарха, «История» Геродота, «Анабазис» Ксенофонта, даже «Диалоги» Платона и т.д. Здесь также можно найти идею «всевидящего ока богов», особенно хорошо проявившуюся в «Трудах и днях» Гесиода. Эта идея, соответственно, имеет обратную сторону — обязательной ответственности за свои поступки и неотвратимого возмездия за нарушение обязательств. Отсюда — наличие у богов регулирующих и контролирующих функций.

Каким же образом сочетаются фривольность в отношениях с богами и их контролирующие и регулирующие функции и насколько серьезны последние? Очевидно не следует думать, что чиновник или правитель, за которыми, как писал Геродот, ежечасно наблюдает Зевс, может откупиться от бога за свои неблагочестивые поступки, совершенные в сфере государственной деятельности — боги могут и не принять жертв от нечестивого чиновника.

В этом отношении очень показателен фрагмент из диалога Платона «Алкивиад II» (148 b — 150 b), в котором Сократ повествует Алкивиа



327

ду о том, что «...лакедемоняне... избрали для себя следующий обычай: и в частной жизни, и в общественной (С) они всегда возносят примерно такую же молитву — чтобы боги даровали им в придачу к хорошему еще и прекрасное; но никто не слышал, чтобы они просили чего-нибудь большего. Во всяком случае, до сих пор они пользовались не меньшим счастьем, чем прочие люди; если же и случались у них какие-то неудачи, то не по вине их молитвы: ведь от богов зависит, полагаю я, даровать то, о чем просит молящий, или же прямо противоположное. Я хочу тебе разъяснить и еще кое-что: (D) слышал я от неких людей, старших, чем я, что, когда между афинянами и лакедемонянами возник раздор, судьба была нашему городу ни в одной битве — ни на суше, ни на море — не иметь успеха и никогда не одержать победы. Афиняне пришли из-за этого в негодование, но не знали, с помощью какого средства отворотить (E) свалившиеся на них беды. Тогда им пришло в голову, что лучше всего отправить посольство к Аммону<sup>4</sup> и спросить его. Заодно они хотели получить от Аммона ответ, почему боги предпочитают даровать победу лакедемонянам, а не им, приносящим богам самые многочисленные и великолепные жертвы среди эллинов и посвящающим в их храмы такие дары, какие не приносит никто другой; вдобавок, говорили они, мы ежегодно устраиваем в честь богов дорогостоящие и пышные шествия и тратим на это столько денег, сколько не тратят все (149) эллины, вместе взятые. Лакедемоняне же — было поручено им сказать — никогда не делали ничего подобного и проявляют по отношению к богам такую небрежность, что приносят им всякий раз в жертву увечных животных, да и во всех остальных почестях выказывают гораздо большую скупость, чем мы, притом что они располагают ничуть не меньшими средствами, чем наш город. После того как они это сказали и задали вопрос, что им следует делать, дабы избежать нынешних бед, (B) прорицатель не сказал ничего иного — ему явно запретил это бог, но, воззвав к богу, молвил: «Аммон говорит афинянам такие слова: ему гораздо более угодно молчаливое благочестие лакедемонян, чем все священнодействия и обряды эллинов». Вот все, что он сказал, ничего более. Под молчаливым благочестием, думаю я, бог разумел не что иное, как их молитву: действительно, она весьма отлична от всех других молитв. Ведь все остальные (С) эллины, принося в жертву богам быков с позолоченными рогами или же оделяя

328

их жертвенными дарами, просят за это взамен все, что вздумается, — благое ли это или дурное. Но боги, слыша, как они богохульствуют, не приемлют все эти роскошные дары и жертвоприношения. Думается мне, надо с великой опаской и осмотрительностью подходить к тому, что дозволено произносить в молитвах, а что — нет.

У Гомера ты также можешь найти нечто подобное сказанному сейчас; он говорит о располагающихся лагерем троянцах, что они

...сожигали полные в жертву богам гекатомбы, (D)

и «их благовоние ветры с земли до небес возносили облаком дыма»,

но боги блаженные жертв не прияли,  
Презрели их: ненавистна была им священная Троя,  
И владыка Приам, и народ копьеносца Приама.

Так что напрасны были жертвоприношения и дары (E) троянцев — они им не помогли: боги от них отвернулись. Ведь, я полагаю, это не в обычае богов — дать, подобно жалкому ростовщику, переубедить себя с помощью даров. И мы болтаем сущие глупости, когда считаем, что таким образом превосходим лаконцев. Ведь было бы очень странно, если бы боги смотрели на наши дары и жертвоприношения, а не на наши души — благочестивым ли и справедливым ли является человек. Думаю я, они гораздо больше внимания обращают на это, чем на (150) роскошные шествия и жертвы: ведь ничто не мешает ежегодно совершать жертвоприношения как частным лицам, так и городу, пусть даже они и очень сильно погрешили против богов и против людей. Боги же, будучи неподкупными, презирают все это, как и дал понять бог устами своего прорицателя. Очевидно, и у богов и у людей, имеющих ум, должны особенно почитаться справедливость и разумение: разумные же и (B) справедливые — это именно те, кто знает, что должно делать и говорить, обращаясь как к богам, так и к людям».

Комментируя диалог «Алкивиад II», А.Ф. Лосев пишет, что просьба к богам, или молитва<sup>5</sup>, имеет смысл только тогда, когда человек *знает* о том, о чем просит. Просьба о дурном не будет молитвой. Можно сколько угодно молиться, прося у богов помощи в своих злых предприятиях, но такая молитва не только не принесет никакой пользы, не только будет неугодна богам, но и может вызвать их гнев. Поэтому она бессмысленна, и от

<sup>4</sup> Аммон, верховное божество Египта, почитался и греками. В дальнейшем идентифицировался у них с Зевсом. Храмы и прорицалища Зевса Аммона имелись в Олимпии, Спарте, Фивах и других местах. (Прим. к диалогу А.А. Тахо-Годи)

<sup>5</sup> В христианской традиции просьба к богам называется *молитвой*, термин, употребляемый переводчиками и для античной традиции, несмотря на то, что он не совсем точен.

нее ничего кроме зла ждать нельзя. «Сначала нужно заниматься очищением души от господствующего в ней мрака, далее на основании этого делать выводы о добре и зле, а

329

уже потом молиться о насаждении добра и об отвращении зла (150 е). А если человек всерьез не знает, где добро, а где зло, то лучше ему не молиться, а просто молчать, предоставляя все богам и судьбе (150 с)» [14, с. 10].

Именно таким образом религия отличается от магии, в которой просьбы могут быть и «нечестивыми», злыми. Религия же требует чистых мыслей и намерений, причем человек, прежде обращения к богам, должен сам хорошо подумать, являются ли его просьбы таковыми, требование, которое делает необходимым строгий моральный самоконтроль. Хороший пример подобного самоконтроля позже дает и Плутарх в «Сравнительных жизнеописаниях», рассказывая уже о римских фециалах: «Фециалы — своего рода хранители мира. (...) Римские фециалы часто ходили к тем народам, которые были виновниками оскорбления, и лично старались склонить их к миру. Если их усилия уладить дело миром кончались неудачей, они приглашали богов в свидетели, призывали множество страшных проклятий на свои головы и на свое отечество, если они не правы, как нападающие, и затем объявляли войну. Без их согласия или при их отказе дать его ни один солдат, ни царь не имел права взяться за оружие. Царь должен был узнать от них, имеет ли он нравственное право начать войну, и затем уже готовиться к ней» [20].

Конечно, не следует обольщаться в том, что греки, а затем и римляне были совершенно моральными людьми. Природа человека такова, что ему достаточно трудно заставить себя или по своей воле придерживаться строгих норм морали. Однако эти нормы преимущественно соблюдались, так как, во-первых, это было необходимо для нормального общения с богами, а во-вторых, в античном обществе еще действовал (хотя уже и не так жестко) принцип *véμεσις* — взыскания задолженностей в самом общем смысле этого слова, а также возмездия и мести — по имени титаниды Немезиды, богини Воздаяния. Дело в том, что, как и в случае с римскими фециалами, человек, обращавшийся к богине Воздаяния, знал, что ответ богини по его жалобе ударит и в его сторону, если у него тоже есть серьезные задолженности. Ведь богиня не просто восстанавливает справедливость, она, выражаясь современным языком, реализует принципы мирового равновесия. Именно поэтому человек, требующий справедливости должен сам быть высоко моральным и порядочным, иначе он мог пострадать гораздо более чем его «обидчик». В этом отношении, как писал Р. Грейвс, для Гомера *nemesis* было не больше, чем простое человеческое чувство, в соответствии с которым плата всегда должна была вноситься, а обещанное — исполняться [7]. Конечно, при достаточно широком распространении

330

магических<sup>6</sup> практик, просящий мог обратиться и к магу, но латентная аморальность такого обращения и отсутствие принципа справедливости при совершении магических действий дает богам возможность в дальнейшем обратить свой гнев против самого просящего. Просящие богов, заносив надписи на сохранившиеся до нашего времени свинцовые пластинки, вероятно, были достаточно сильно обижены и имели, по своим же расчетам, небольшой долг.

### **Вера в античной религии**

Влияние религии в государстве было очень значительно. «Вольтеровский дух, ощущающийся когда речь идет о древней Греции, нередко трансформирует в искусный политический маневр то, что в действительности было глубокой верой» [2, с. 164]. Действительно, несправедливо выдавать результаты религиозных практик греков за их политическую мудрость, таким образом сдвигая акцент с утилитарного использования греками религии на практическую деятельность политиков (т.е., сугубо самостоятельную, независимую от богов). В этом отношении показательно описание Геродотом того, каким образом Тисамен из Элеи, сын Антиоха и его брат Гегий стали гражданами Спарты. Однажды, когда Тисамен прибыл вопросить Аполлона Дельфийского о потомстве, Пифия изрекла ему, что он станет победителем в пяти важных состязаниях. Он ошибочно решил, что она имеет в виду Олимпийские игры, и принял участие в пентатлоне, где все-таки проиграл один вид состязаний. Спартанцы же, считая, что прорицание касалось не спортивных, а военных сражений, захотели, чтобы Тисамен стал советником их царей в деле управления войском и помог одержать пять крупных побед в войне с персами. Они пытались соблазнить Тисамена деньгами, но он потребовал совершенно невысказанного — спартанского гражданства. Лакедемоняне возмутились таким требованием и отказались от своего предложения. Но страх перед Ксерксом и его огромным войском заставил их вспомнить об изречении Аполлона и принять предложение Тисамена, который добавил к прежним условиям требование предоставления гражданства своему брату Гегию. Но в этот раз, для того, чтобы извлечь пользу из предсказания Аполлона, т.е. исполнить его, спартанцы принимают неслыханные условия — Тисамен и Гегий становятся спартиатами. Победа при Платеях и в четырех последующих битвах убедила спартанцев в том, что они правильно поняли изречение оракула и волю богов. Это про

331

<sup>6</sup> Следует совершенно разграничить магию, практиковавшуюся греками, от религии.

исшествие, пишет Буррио [2, с. 164-165], и заставило Геродота удивляться капитуляции политики перед религией.

Еще один образец удивительного послушания богов — уже сама победная битва при Платеях. В 479 г. до н.э. объединенное войско греков на Беотийской равнине у горы Киферон противостояло армии Мардония. Перед сражением военачальниками с обеих сторон, как обычно, совершались жертвоприношения, имевшие целью узнать волю богов, добиться их расположения, а значит и победы. У эллинов жертвы приносил уже упомянутый Тисамен, сын Антиоха, который находился в эллинском войске как жрец-прорицатель. Жертвы и предзнаменования выпали благоприятные для эллинов только в случае, если они будут обороняться, но неблагоприятные, если перейдут Асоп и начнут сражение [4, IX. 36]. Греки и персы постоянно проводили перегруппировку своих порядков, пока Мардоний не посчитал очередной маневр греков за отступление и пошел в наступление на лакедемонян и тегейцев, которые остались одни противостоять войску Мардония. Вместе с пельтастами лакедемоняне насчитывали 50000 человек, а тегейцы — 3000. Лакедемоняне стали приносить жертвы, однако счастливые жертвы не выпадали, и за это время они понесли большие потери убитыми и ранеными от града персидских стрел. Спартанцы попали в тяжелое положение, так как они продолжали стоять, а жертвы все выпадали неблагоприятные. Тогда Павсаний обратил взоры на святилище Геры у Платей и стал взывать к богине, умоляя ее не обмануть упований спартанцев. В это время, когда он еще молился богине, тегейцы, не выдержав, первыми поднялись и двинулись на персов. Сразу же после молитвы Павсания для лакедемонян выпали благоприятные жертвы. Тогда и лакедемоняне, наконец, также пошли на персов [4, IX. 61-62].

Из этих примеров становится очевидно, что греки не просто верили в богов (*вера* слишком «слабое» понятие для *знания*, которыми они обладали), они жили в симбиозе с ними, подобном тому, о котором говорил И.А. Ильин [9, с. 230]. Именно в этом симбиозе быть гражданином полиса означало, прежде всего, поклонение богам родного города. «Клятва юноши, вступающего в кадр граждан, гласила: «Буду оборонять святилище и священные обряды и почитать святыни моей родины» (Поллукс): согласно этому «быть гражданином» было равносильно «соучастию в жертвоприношениях» (Демосфен)» [9, с. 230]. Именно поэтому, по Фукидиду, в договоре между Афинами и Спартой, заключенном в 421 г. до н.э., прежде всего оговаривается возможность враждующих сторон свободного доступа к храмам. «Относительно святыни и оракула Аполлона Пифийского мы постановляем, чтобы

332

желающий пользовался ими, согласно отеческим законам (*πάτριος νόμος*) без обмана и боязни. Это постановляют лакедемоняне и присутствующие союзники; они утверждают, что склонят к тому же беотян и фокидян, по мере сил, через посланного к ним глашатая. Об имуществе, божества заботиться, чтобы разыскивать виновных, правильно и справедливо пользуясь отеческими законами, и вам и нам и желающим из остальных, всем пользоваться отеческими законами» (Thuc. IV. 118, 1-3). Аналогична преамбула и более обширного договора 421 г. д.н.э. между афинянами и лакедемонянами.

К сожалению нам, выросшим и воспитанным в христианской парадигме, иногда очень трудно понять истинный смысл того, что хотели донести до нас античные авторы. Именно на это непонимание и обращает внимание Ф. Буррио, обращаясь к современному человеку: возможно ли представить себе атакующее вражеское войско, град стрел, от которых падает замертво немало воинов, стоически выносящих штурм, но недвигающихся с места лишь потому, что боги не дают сигнала вступить в бой?! Возможно ли, чтобы в современном договоре, прекращающем десятилетнюю войну между сверхдержавами, первым пунктом было бы соглашение о свободном допуске в святилище, находящееся к тому же вне территорий воюющих государств?! То, что совершенно немисливо для нас — было нормально (и вполне рационально) для древних эллинов, стоящих плечом к плечу в умирающей фаланге; нормально для Афин и Спарты, несмотря на их противоборство, сопоставимое с современной мировой войной. Надо ли после этого задавать вопрос: действительно ли греки верили в могущество богов и готовы были подчиниться их воле?

### Заключение

Подводя итог краткому обзору, посвященному прояснению условий, в которых зародилась философия, можно попытаться сформулировать некоторые выводы. Прежде всего, рационализм греческой философии является продолжением и развитием возникшего задолго до ее рождения рационального желания человека гармонично «вписаться» в окружающий его мир и жить с ним в согласии. Эта гармония человека и мира имеет свои законы — законы выживания человека в мире, следовательно, его поведение в мире должно быть строго рационально, в этом и состоит гармония. Объяснение и освоение мира происходит в контексте становления понятийно-терминологического аппарата. Однако это совершенно не значит, что для описания познаваемого и осваиваемого мира человек избирает нерациональные средства. Рациональность изначально содержится в возникающих и существующих на тот момент средствах передачи опыта — эпосе, мифах, религиозных

333

практиках и т.д. Следовательно, естественно рациональными можно назвать многие дохристианские этнические верования (славянские, скандинавские и др.) или религию, целью которой является выживание человека (установление социальных, моральных и др. норм).

Появление греческой философии означает естественное продолжение развития понятийно-терминологического аппарата вместе с дальнейшим развитием рациональности. Несмотря на существование различных гипотез появления философии, очевидно одно: ее генезис проходил в русле становления «*Novo Religiosus*» в тео-социальной среде. Именно поэтому греческая философия, во-первых, является закономерным и органичным продолжением «дофилософской» рациональной (в том числе — рационально-религиозной) мысли, и, во-вторых, она сама изначально рациональна, и другой быть не может. Мудрость, родившаяся задолго до первого милетского философа и получившая в античной Элладе достойное оформление, сквозь века пронесла присущие ей моральную, этическую и эстетическую составляющие высочайшего качества, и в наше время остается актуальной, современной и имеющей непреходящее значение.

334

## Список литературы

1. Аристотель. Метафизика. XII. 7.
2. Буррио Ф. Греки и их боги // *Античный вестник*. Омск, 1995. Вып. III. С. 158-170.
3. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: «Прогресс», 1988.
4. Геродот. История. IX. 36.
5. Голосовкер Я. Э. Логика античного мифа. М., 1987.
6. Горан В.П. О социально-исторической обусловленности генезиса греческой философии // *Гуманитарные науки в Сибири*, 1996, № 1; 1997, № 1.
7. Грейвс Р. «Мифы Древней Греции». Пер. с англ. К.П.Лукияненко, ред. А.А. Тахо-Годи. М., «Прогресс», 1992.
8. Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск: «Водолей», 1996.
9. См. : Ильин И.А. Путь к очевидности / Путь духовного обновления. М.: Республика, 1992.
10. Касавин И.Т. О ситуациях проблематизации рациональности / Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995.
11. Коптев А.В. Античное гражданское общество. Вологда, 1999.
12. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990.
13. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996.
14. Лосев А.Ф. Ранний Платон / Платон. Диалоги. М.: Изд-во «Мысль», 1998.
15. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 1993.
16. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М., Аграф, 1999, лекция 8.
17. Марков Г. Е. Религиозные верования. Предполагаемый генезис и история. См. Интернет: <http://www.ethnonet.ru/lib/0503-02.html>
18. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. II. Религия. Библиотека ПСТБИ. См. Интернет: <http://pstbi.pagez.ru/item.php?id=120&cid=35>
19. См.: Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск. «Карелия», 1991.
20. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Нума Помпилий. XXII.
21. Религия // *Краткий научно-атеистический словарь*. 2-е изд. М., 1969.
22. Сухов А.Д. Естествознание и религия. 1970. № 3.
23. Тимофеев В.Д. Основные вопросы научного атеизма / Под ред. проф. И.Д.Панцхава. М., 1966.
24. Титов В.Е. Православие. М., 1967.
25. Фестьюжер А.Ж. Личная религия греков. СПб.: «Алетейя», 2000.
26. Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1. М., 1989, 11(Фалес) А9.
27. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. 1995.
28. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб, «Алетейя», 1994.
29. Bloor D. Knowledge and social imagery. L., 1976.
30. Hubner K. Mystische und wissenschaftliche Denkformen // *Philosophy und Mythos*. В.; N.Y., 1979.