

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 1:292

А. В. ХАЛАПСИС<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Днепропетровский государственный университет внутренних дел (Днепро, Украина), e-почта prof.halapsis@gmail.com, ORCID 0000-0002-9498-5829

## МЕРА ВСЕХ БОГОВ: РЕЛИГИОЗНЫЕ ПАРАДИГМЫ АНТИЧНОСТИ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИНВАРИАНТЫ

**Целью** статьи является реконструкция древнегреческой и древнеримской моделей религиозности как антропологических инвариантов, определяющих паттерны мышления и бытия последующих эпох. **Теоретический базис.** Автор применил положение Протагора о том, что "человек есть мера всех вещей" к реконструкции религиозной сферы культуры. Я исхожу из того, что каждая историческая общность людей обладает набором присущих ей представлений о принципах реальности, на основании которых возникают уникальные "вселенные смыслов". Историческое пространство приобретает антропологические свойства, которые определяют специфическую мифологию соответствующих обществ, а также их духовных наследников. В частности, религиозные модели Древней Греции и Древнего Рима оказали огромное влияние на формирование мировоззрения христианской цивилизации Запада. **Научная новизна.** Мультисюжетность олимпийской мифологии способствовала многообразию форм выражения греческого гения, который проявил себя в разных областях культурной деятельности, не сводимых к политическому, философскому или религиозному единству. Бедность римской мифологии компенсировалась четким осознанием единства общины, которое при всех исторических перипетиях всегда оставалось неизменным идеалом, и которое мыслилось как отражение единства небес. Эти два подхода к божественному предопределили формирование двух взаимодействующих, но концептуально различных антропологических парадигм Античности. **Выводы.** Западные концепции божественности являются инвариантами двух основных теологических концепций – "греческой" (натурализм и язычество) и "римской" (трансцендентализм и генотеизм). Речь идет об идеальных типах, поэтому эти две тенденции могут сосуществовать в одном обществе. Римский тренд продолжила реализовывать антиримская религия, принявшая римские формы и римское имя. Иконоборчество было византийским вариантом Реформации, продвигавшимся императорами-исаврами и провалившимся благодаря сильному эллинскому натуралистическому лобби. Современные "римляне" стремятся избавиться от последних элементов религиозного натурализма, а современные "греки" пытаются сохранить эллинские элементы в христианстве. Паттерны могут причудливо трансформироваться, но наблюдательный взгляд все же сможет идентифицировать их родословную. Разработанная модель позволяет глубже понять культуру как двух античных обществ, так и мировоззрение западного человека.

*Ключевые слова:* генотеизм; политеизм; монотеизм; человек; Античность; религия; миф; язычество; антропология

### Введение

Как известно, Освальд Шпенглер считал сущностью каждой культуры ее религию. И действительно, теология народа (представляющая собой с внешней стороны рассказ о его богах) разворачивается (со стороны внутренней) как его антропология, где соотнесенность с сакральным позволяет соответствующим образом позиционировать и человека. Из этого, в частности, следует, что исследование культуры тех или иных народов следует начинать с реконструкции их религиозных паттернов. Однако зачастую реконструкции, которые по задумке должны быть работающими моделями, оказываются лишь статичными макетами, с большей или меньшей ловкостью приспособленными к исторической реальности. Препарируя чужую религию, исследователь склонен упускать из виду то, что она наполнялась живыми актами веры, без которых все ее обаяние исчезает, целостность рассыпается, а интимная глубина трансформируется в лубочную картинку.

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Начиная с Модерна юрисдикция небес все более ограничивается, и во всех областях теоретической деятельности, относимых к "научным", участие Бога стало от необходимого – как в прежние эпохи – постепенно смещаться в сторону опционального, а впоследствии – и вовсе нежелательного. Уже у Гегеля Бог вынужден надевать маску Абсолютного духа лишь для того, чтобы раствориться в массе подданных Фридриха Вильгельма III. Сегодня же говорить о божественном присутствии *в этом мире* может только политик или уличный проповедник; еще, пожалуй, теолог, да и то, далеко не всякий. И хотя слухи о смерти Бога оказались сильно преувеличенными, ныне никому из людей здравомыслящих не придет в голову сочинять философию истории по образцу "Града Божьего" святого Августина.

Тем не менее, боги, отстраненные властителями дум от обязанностей управления жизнью и смертью людей, вопреки прогнозам вовсе не покинули этот мир. Они остались и перевоплотились, они заключают между собой умопомрачительные союзы и ведут изнурительные и ожесточенные войны. И если много противоборствующих богов оказывается на одной территории, то последствия их вражды затрагивают даже тех, кто отрицает их реальность. Боги живы, пока в них верят, и так живы, как в них верят. Протагор, не считавший возможным достоверно установить факт существования богов, был уверен в необходимости их почитания. Ведь даже если вы лично не верите ни в каких богов, с вашей стороны было бы крайне самонадеянно исключать из жизни фактор их влияния.

Из протагорового положения "Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют" следует не только онтологичность *для нас* наших представлений о реальности, но и то, что эти представления могут стать реальностью *не только для нас*. Это может быть творческий замысел, который реализовался в готическом соборе или музыкальной симфонии, физической теории или философском трактате, – где личностные, иногда даже интимные стороны духовной жизни автора (авторов) выходят на "объективный" уровень социального бытия. Но дело не сводится к подобного рода наглядным (в большей или меньшей степени) объективациям, ведь когда прославленный софист говорил об этой человеческой привилегии, он имел в виду отношения людей с небесами (это стоило ему обвинения в безбожии и изгнания из Афин).

Речь может идти, понятное дело, не о богах как таковых, а о социокультурных представлениях о богах, которые складываются из мировоззренческих паттернов людей, и сами, в свою очередь, влияют на эти паттерны (Halapsis, 2015). Их можно называть эгрегорами в духе некоторых мистических учений, или трактовать на манер Нила Геймана (вспомним его знаменитых "Американских богов"), или как-то еще. В любом случае, как бы мы ни относились к вере в существование богов как личностей, факт веры в них вполне четко исторически фиксируется, а поскольку вера вызывает и соответствующие ей действия участников исторических процессов, от подобного рода фактов отмахнуться никак нельзя. Поскольку же религиозные формы идентичности ранее имели никак не меньшую значимость, чем ныне (а в большинстве случаев – намного большую), то и разговор о религиях древности следует вести не с меньшей серьезностью, чем о религиях современности. Чтобы понять древнюю культуру, следует избавиться от привычки рассмотрения ее религиозной сферы как занятой басни, где даже красивый пересказ не отменяет того, что ее содержание – по мнению самого рассказчика – ложь.

Нижеследующий текст представляет собой попытку интерпретации религиозных моделей древних греков и римлян как антропологических инвариантов, задающих бытийные шаблоны для последующих эпох. Причем кроме сугубо исторических, есть и другие причины, делающие реконструкцию религиозных воззрений классической Античности акту-

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

альними для людей XXI століття. Традиційно грецька і римська релігії розглядаються як ушедшие в прошлое практики і сюжети, ніяк або майже ніяк не впливаючі на наші власні стосунки до світу божественного. Ми охотно признаем себя духовними наслідниками греків і римлян в областях науки і філософії, теорії держави і права, мистецтва і побуту, але не в релігійній сфері. Відповідно до церковної традиції вистраивається лінія від Адама до Авраама, від Авраама – до Мойсея, від нього – до інших пророків (Ветхий Завет), потім – до Ісуса і апостолів (Новий Завет), і далі – до сучасного християнства (розуміється, кожна конфесія історію останніх двох тисячоліть трактує в вигідній для себе оптиці). Гомер і Гесіод, Орфей і Мусей, Дельфійський оракул і сивилли, грецькі філософи і римські законодавці просто не вписуються в цю схему. Однак, як зауважує Саймон Голдхилл (Goldhill, 2004), "проблема в тому, що давня Греція не може бути просто "другою". Вона є одним з тих привілейованих джерел, з яких сучасна західна культура черпає свої власні цінності" (с. 87). Перенимаючи форми античного світогляду, люди Заходу просто не могли не перенести і форми їх релігійності, хоча і в завуалюваному вигляді. Що це за форми? Про деяких з них – пропонується звернути увагу читачів дана стаття.

Давньогрецька релігійність була об'єктом численних досліджень, бо складно переоцінити значимість релігії для становлення еллінської цивілізації. Греки мали слова для позначення "обичаїв", "жертв", "молитв", "храмів", "гимнів", "жреців", "святих речей", "богів", "благочестия", але вони не мали слова, яке могло б позначити це все разом під таким загальним терміном, як "релігія" (Polinskaya, 2013, с. 3). За словами Яна Бреммера (Bremmer, 1994), «релігія була такою неотъемлемою частиною грецького життя, що грекам не хватало окремого слова для "релігії"» (с. 2). Дійсно, "майже неможливо відокремити релігію, як категорію, від решти частини життя в давньому світі" (duBois, 2014, с. 57).

З іншого боку, про "релігію греків" можна говорити дуже умовно, бо в кожному місті був свій культ, лише частково пов'язаний з загальноеллінським. Давньогрецька релігія – це в значній мірі реконструкція більш пізніх епох, ніж щось, що існувало як "релігія" в нашому розумінні. Геополітична фрагментація грецького світу мала своїм наслідком існування багатьох центрів релігійного життя в Давній Греції (Mikalson, 2010, с. 47; Parker, 2005, с. 70; Versnel, 2011, с. 88). В різних полісах і місцях Еллади шанували одних і тих же богів під різними епітетами, причому і в одному полісі було кілька храмів одних і тих же богів, яких, відповідно до їх епітетів, шанували по-різному. Фюстель де Куланж зауважує: "з того, що два міста, траплялося, давали богам одне і те ж ім'я, не слід робити висновок, що вони поклонялися одному і тому ж богу" (Fustel de Coulanges, 2010). Ян Бреммер також зауважує, що "у кожного міста був свій пантеон, в якому деякі боги були важливішими ніж інші, і деяким богам навіть не поклонялися". «Тем не менше, – продовжує той же автор, – різні міські релігії перекриваються достатньо, щоб гарантувати подальше використання терміна "грецька релігія"» (Bremmer, 1994, с. 1).

Уолтер Буркерт (Burkert, 1985) заявив, що давньогрецька релігія була множинною в єдності, бо незважаючи на місцеві особливості, "греки самі розглядали різні прояви їх релігійного життя як по суті сумісні, оскільки різноманітність практик в преданості тим же богам не піддавалася сумніву навіть грецькою філософією" (с. 8). В такій або іншій мірі, єдність грецької релігійності

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

признают и другие исследователи (Parker, 2005, p. 66; Price, 1999, p. 3; Sissa, & Detienne, 2000, p. 155; Versnel, 2011, p. 240).

В формировании духовного единства греков огромную роль сыграла поэзия (Vernant, 1993, p. 100), тем не менее, следует отличать богов поэзии и богов культов, ибо "божества греческой поэзии, в некотором смысле, как были (по имени, физической внешности, а иногда и по функциям), так и не были (по местным культовым мифам, ритуалом, а иногда и по функциям) божествами, которым каждый грек лично поклонялся" (Mikalson, 2010, p. 35).

Здесь мы сталкиваемся с удивительными антропологическими ответами на мифо-теологические вызовы. Разнообразие реальности, предполагающее параллельное существование одних и тех же богов в разных лакунах, допускало противоположные трактовки божественности, что требовало особого мастерства при переходе между разными регистрами или фокусами сознания (Versnel, 2011, p. 90), при этом греки умудрялись делать эту процедуру столь искусно, что их модели (интерпретации божественности) прямо не противопоставлялись друг другу. Да и философия зарождается как интерпретация: будь у них единый культ и строгое вероучение, она, может, и не возникла бы.

Этот греческий "постмодернизм" сильно отличается от римского религиозного мировоззрения уже в силу того, что последнее распространялось из одного центра, и на уровне базового кода оно имело гораздо большую степень интегрированности. Другое дело, что уже став мировой империей, Рим испытал на себе действия божеств, далеко не все из которых были к нему благосклонны, а некоторые – явно враждебны. Чарльз Кинг выделяет три основных концептуальных механизма римской религии: полиморфизм, означающий, что боги могут иметь множественные идентичности с несовместимыми атрибутами, ортопраксия, сосредоточение на стандартизованном ритуале, а не на стандартизованной вере, и благочестие (*pietas*), римский идеал взаимного обязательства, который был достаточно гибким, чтобы позволить римлянам поддерживать отношения одновременно с несколькими богами на разных уровнях личной приверженности (King, 2003). В своей статье я останавлиюсь и на других особенностях римской религии, а также на ее отличиях от греческой.

### Цель

Целью статьи является реконструкция древнегреческой и древнеримской моделей религиозности как антропологических инвариантов, определяющих паттерны мышления и бытия последующих эпох.

### Изложение основного материала

Рассуждения о сущности человека будут оставаться пустыми без привязки к конкретным культурно-историческим условиям, в рамках которых происходит становление *этой-вот* личности. Само представление о "личности" и о присущих ей свойствах, правах (вспомним учение о "естественном праве" и т.д.) также исторически обусловлено. И традиция, благодаря которой наши современники говорят о подобного рода вещах, возникла не вчера и не позавчера. Основные шаблоны нашего мышления и нашего отношения к миру начали формироваться еще в Античности, поэтому обращение к ней имеет смысл самопознания. Наука и философия, учение о государстве и праве, этика и изящные искусства, доставшиеся нам в наследство от греков и римлян, рассматривались ими в тесной связи с религиозными концепциями и идеалами, лишь в контексте которых они приобретали свое значение. Поэтому реконструкция античных религиозных парадигм необходимо

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

для более глубокого понимания тех мировоззренческих паттернов, которые лежат в основе мировосприятия современного человека.

Для большинства наших современников различия между греческой и римской религиями едва ли не целиком сводятся к разным обозначениям (именам) *одних и тех же* богов. В пользу этой точки зрения можно привести факты взаимного влияния греческой и римской религиозности и параллелизма мифологических сюжетов. Однако даже если греки и римляне молились одним и тем же богам, вовсе не факт, что они и относились к ним одинаково. Фактическое отсутствие профессиональных священнослужителей в том смысле, который утвердился в более поздние времена, немало способствовало и отсутствию какой бы то ни было догматики, из-за чего соответствующие религиозные воззрения не имели жесткого каркаса.

Греческие боги не прятались от людей в иных мирах, они были рядом, сопровождая человека от рождения до смерти. Они придавали силу его парусам, и они же разбивали его корабли, они тянули его в пучину, и они же давали ему спасение, они заботились о его урожае, и они же насылали на него болезни. И хотя далеко не все греки принимали рассказы поэтов за чистую монету, мало кто из них сомневался в самом существовании богов. Как можно сомневаться в тех, кто присутствуют здесь, рядом, чью силу ты ощущаешь в буйстве стихий и смене времен года, в шторме на море и разрывающей небеса молнии, в шуме леса и в величии звезд, в дыхании земли и шепоте звезд?

Интимное отношение к богам проявлялось и в отсутствии посредников между человеком и богами. Жрецы лишь поддерживали храмы в достойном состоянии, но они не перенимали на себя функцию представителей небес. Каждый грек мог самостоятельно апеллировать к богам, которые были конкретными личностями, визуализация которых (например, в виде мраморных статуй) служила лишь вспомогательным средством для установления с высшими силами *особых отношений*. Здесь одним и маркеров будет то, с какими именно силами устанавливаются эти отношения и характер их особенности.

Каждый, кто пожелает составить целостное представление о древнегреческой религии, имеет все шансы очень скоро отчаяться в исполнении своего намерения. Сложно найти богов, в отношении происхождения, деталей биографии, а порой – и функций которых многочисленные мифы приходят к консенсусу. Роберт Паркер сравнивает греческий пантеон с переполненным ящиком для белья, который никто не считал нужным прибрать (Parker, 2005, p. 387). Тем не менее, попытаться навести порядок в этой корзине можно. Но для этого следует обращаться не к самим мифам, а к их подоплеке.

Отсутствие у греков и римлян общепризнанных вероучительных текстов создает немалые сложности для реконструкции их духовной жизни, однако у нас достаточно данных о религиозных *практиках*, чтобы уже из них выводить канонически не оформленное, но действенное в силу своего мотивационного потенциала содержание воззрений, определявших фундаментальные параметры развертывания соответствующих цивилизационных проектов. Философию интересует в первую очередь *опыт*, вынесенный духом из своей античной лаборатории, – опыт, последствия которого продолжают оказывать влияние и на наши собственные проекты.

Верховым греческим богом на протяжении почти всего исторического периода и почти повсеместно в Греции считался Зевс. Однако верховный бог не был основным адресатом молитв греков, будучи олицетворением абстрактной космической справедливости, слишком далекой от нужд конкретного эллина. Поэтому "культовые праздники в честь Зевса немногочисленны, поскольку ряд его функций был возложен на других богов – исполни-

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

телей воли Зевса, *находившихся в гораздо более близких отношениях к человеку...*" (Losev, 1991, p. 221) (курсив мой. – А. Х.).

Обычно роль смертных в установлении близких отношений с небесами довольно пассивная, они выступают лишь объектами, на которые направлен интерес высших сил. Практически во всех религиях мира есть сюжеты о том, как боги выбирают отдельных людей для изъявления своей воли, часто боги покровительствуют тем, кто смог обратить на себя их внимание, иногда любимцами богов становятся целые народы. А вот чтобы сами боги участвовали в кастинге за благосклонность смертных, – таких примеров немного. Зато у греков их, по меньшей мере, два. Парис стал судьей на конкурсе божественной красоты, участницы которого не стеснялись совершать в отношении него коррупционные действия. Второй известный пример – это спор Афины с Посейдоном за право управления Аттикой, и этот спор разрешили люди, которые определили степень полезности божественных даров. В обоих случаях соперничающие боги старались угодить смертным, и в обоих случаях результат имел далеко идущие последствия. Решение Париса привело к Троянской войне, но полученный Афиной приз зрительских симпатий оказался гораздо более знаковым и значимым.

У Афины появились *подданные*, которых она благодетельствовала знаниями и умениями, и которым она предоставила свое покровительство. Ее правление оказалось весьма благотворным, ведь большинству достижений, которыми гордились эллины – ремесло, науки, искусства, полисная организация общественной жизни – они были обязаны Афине. Поэтому ей посвящались самые роскошные храмы, ей ставились величественные статуи, ее изображение украшало вазы, монеты и т.д. А. Ф. Лосев отмечал, что Афина равна по значимости Зевсу, а иногда даже превосходит его (Losev, 1991, p. 72).

Ближние отношения с (некоторыми) богами означают и то, что небожители живут жизнью своего народа, они его поддерживают и опекают. Победы и праздники боги делят с людьми, но и в беде они не бросают своих подопечных. И когда наступали тяжелые дни, житель Аттики знал, на чью помощь он мог рассчитывать. Однако следует иметь в виду, что хотя во внутриэллинских конфликтах Афина ведет себя как и подобает правительнице Аттики, в конфликтах греков с варварами она *всегда* на стороне греков. Таким образом, эта богиня выступает в двух ролях: как правительница одной из областей Малой Греции (встречался даже эпитет "Афина Афинская" (Polinskaya, 2013, p. 10)) и как общеэллинская богиня-защитница. Каждый греческий полис имел свой палладий – священное изображение Афины, который был городским талисманом; ее изображение, а не изображение главного бога Зевса, или военного бога Ареса. Представление о силе богини-воительницы можно получить из рассказа о том, как преследуя бегущего гиганта Энкелада, она обрушила на него остров Сицилию (Apollodorus, 1921, p. 45).

Греки были уверены, что у каждого народа есть свой небесный куратор, который не только защищает собственных подданных (в тех пределах, в каких ему позволяет верховный бог), но и отвечает за его благоденствие. Кстати, интересные параллели можно найти во Второзаконии (глава 32, стих 8), где количество народов связано с количеством небесных обитателей. В Синодальной Библии речь, правда, идет о "сынах Израилевых", однако в современных переводах в этом месте употребляется слово "ангелы" или даже – "боги"; например, в *New Revised Standard Version* читаем: "When the Most High apportioned the nations, when he divided humankind, he fixed the boundaries of the peoples according to the number of the gods" (Coogan, Brettler, Newsom, & Perkins, 2010, p. 304). Видимо, именно этот фрагмент позволил Псевдо-Дионисию Ареопажиту утверждать, что за каждым народом

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Бог закрепил одного из ангелов (Dionysius the Areopagite, 1899, p. 36). Такая идея неявно подразумевалась за внешней канвой повествования греческих мифов; тот же Платон пишет о разделе мира между богами как об общеизвестном факте (Plato, 1997, p. 1295). Влюбленные просили помощи у Афродиты, моряки – у Посейдона, торговцы – у Гермеса; Афине же молились *все* греки. Других богов греки почитали, Афины – любили, не жалея сил и средств, чтобы выразить ей свою благодарность. Боги правили всем миром; Афина была *их* – греков – богиней, она была *их* Правительницей, Защитницей и Благодетельницей.

Будучи в последующем высмеяны и анекдотизированы христианскими авторами, эллинские мифы были куда гибче бесхитростной прямолинейности основного сюжета ветхозаветных книг. Читая последние, не устаешь удивляться тому фантастическому упорству, с которой "избранный народ" противился воле своего божественного Покровителя. Если же рассматривать ветхозаветную историю не как достоверный рассказ, а как метафизическую концепцию, многое становится на свои места. В сущности, Яхве совмещает в себе черты универсального Бога с чертами языческого божества, однако если наличие Зевса и других богов отводило от Афины возможные упреки в недостаточной поддержке, то у Яхве такого "оправдания" не было. "Неблагодарность" евреев играет в концепции иудаизма ключевую роль, позволяя объяснить тот факт, что избранный Единым и Всемогушим Богом народ терпит поражения от нечестивых многобожников.

Греческая же концепция разделения главного и любимого (домашнего) божества позволяла как непротиворечиво описывать божественный мир, так и предоставляла мотивацию для человеческих действий. Ведь хотя боги обладают несравнимыми со смертными возможностями (что бы сделала с вражеской армией метательница островов?), справедливость верховного бога эти возможности фактически нивелировала (когда Зевс прямо запрещал Афине использование ее *Wunderwaffe*, или когда он ее мощи противопоставлял мощь других богов). Стало быть, исход того или иного сражения уже в большей степени зависит от слабых и смертных людей, нежели от сильных и бессмертных небожителей.

Римляне иначе строили отношения с миром богов. Хотя они заимствовали греческие мифологические сюжеты, а их поэты пытались подражать Гомеру, эквивалентность мифологической составляющей не должна вводить в заблуждение, ибо она здесь играет далеко не главную роль. В конце концов, сакральная история в иудаизме, христианстве и исламе также почти идентичны, что никоим образом не свидетельствует о тождественности религиозных моделей, служащих руководством к действию у их последователей.

Обилие мифов делает честь творческой фантазии греческого народа, но их сюжетные линии не всегда способствуют благочестию. Римская же религия не давала поводов для распушенности и непочтительности, и в этом, по мнению Дионисия Галикарнасского, основная заслуга принадлежит легендарному основателю Рима. Греческий историк с одобрением указывал, что Ромул отверг все мифы, в которых боги предстают в неприглядном виде, настроив людей на то, что о небожителях следует говорить только хорошее (Halicarnassus, 1960, p. 363). Плутарх же относил начало формирования специфической римской религиозности к правлению Нумы Помпилия, который (по его мнению) находился под пифагорейским влиянием. Интересно, что Плутарх приписывает Нуме доктрину, в соответствии с которой первый принцип бытия чувственно невоспринимаем, невидим, несотворим и умопостижаем; из этого следовал запрет чтить бога в образе человека или животного, а также создавать его изображения; долгое время (170 лет) римляне якобы следовали этому запрету (Plutarch, 1967, p. 333). Здесь напрашиваются параллели с иуда-

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

измом и исламом, запрещающими изображение Бога, а также с традицией иконоборчества – от исавийских императоров Византии до протестантов.

Большинство современных нам историков вслед за Теодором Моммзеном считают Ромула и Нуму мифологическими персонажами (Cornell, 1995; Momigliano, 1990; Rodríguez-Mayorgas, 2010; Wiseman, 1995). Как заметила Мэри Бирд, не Ромул дал свое имя городу, а напротив, его имя образовано от названия города; стало быть, Ромул – это архетипичный "мистер Рим" (Beard, 2015) сар. 2. Впрочем, есть и те (например, итальянский археолог Андреа Карандини), кто придерживаются противоположной точки зрения, считая первых царей историческими личностями (Carandini, 2011).

Вмешиваться в дискуссии историков я не буду. Для меня историчность Ромула и Нумы (равно как и историчность других персонажей ранней римской истории) не имеет принципиального значения. Для историков важно выяснить, *как было на самом деле*, а для задач моего исследования гораздо важнее то, *что римляне думали о том, как было на самом деле*. Историческим деятелем я называю того, о ком история *говорит* как об "историческом деятеле", кто смог в нее *вписаться*. Поскольку некто стал частью мифологемы, *принимаемой во внимание и используемой* духом в своем историческом развертывании, то он *стал историей*, и сам этот факт достаточен для того, чтобы утверждать, что в историческом смысле этот некто – вовсе не никто (даже если есть сомнения относительно его физического существования). Здесь показательно то, что оба греческих автора отмечают отличия римского варианта религиозности от привычных им народных греческих верований, причем Плутарх указывает на близость римского кода к самому загадочному философско-мистическому учению Эллады.

Афине в римском пантеоне соответствует Минерва, которая входит в состав капитулийской триады (вместе с Юпитером и Юноной). Но греческие параллели были проведены позже, а изначально Минерва – это "сменившая гражданство" этруская Менрва – богиня материнства и ремесла; она же была защитницей городов, изображалась в боевом вооружении и с копьем, входила (вместе с Тином и Уни) в этрусскую триаду (Nemirovskiy, 1991, p. 361). "Переманив" богиню своих врагов, римляне не могли не обнаружить у нее сходные черты с покровительницей своих учителей.

Однако Минерва для римлян – совсем не то же, что Афина для греков, и дело здесь не только в ее национальных симпатиях и политических проектах. В отличие от греков, чьи боги помимо внешнего антропоморфизма были человекоподобными и в поступках, римляне были склонны воспринимать богов как абстрактно-универсальных космических сущностей. Если греческая мифология остросюжетна (любовные похождения бессмертных, их ссоры и интриги, вызывая негодование философов своей прозаичностью, рассматривались большинством эллинов как вполне допустимое времяпровождение), то римская религиозность обходит все это стороной. Исключением можно считать созданные как прямое подражание греческим оригиналам поэтические произведения, не имеющие, впрочем, почти никакого религиозного значения. Поэтому Минерва – это и Афина, и не Афина, Венера – это и Афродита, и не Афродита, и уж конечно Юпитер – это тот, кого греки чтили под именем "Зевс", но это "не совсем" Зевс.

Верховный бог римлян вовсе не похож на пресытившегося властью героя-любownika, он выступает универсальным началом, которое правит миром и может проявляться в той или иной личности. Олимпийцы развеивали скуку вечной жизни соперничеством друг с другом, в которое они с удовольствием вовлекали смертных, римские же боги не конфликтовали между собой вообще, причем не из-за соображений корпоративной этики,



## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

а ввиду того, что весь римский пантеон по сути представлял собой разные аспекты единого космического принципа. Так, Марс – это выражение силы Юпитера, Церера – плодородия, Венера – любви и т.д. Эта многоаспектность верховного божества отчасти коррелирует с понятием "ипостаси" у неоплатоников и в христианской теологии.

Какие бы громы и молнии христианские авторы ни метали в адрес язычников, они сами при всем желании не могли полностью освободиться от языческих интеллектуальных паттернов при адаптации ближневосточной религии к формам, приемлемым для потомков Ромула и наследников Афины. Эти последние (греки) относительно легко приняли христианство в немалой степени именно при посредстве традиций римской религии Юпитера, поскольку, хотя культ олимпийцев сохранялся в завоеванной Римом Греции, идеи, несомненно, переплетались. Е. М. Штаерман (Shtaerman, 1991) отмечал, что "...по мере усиления монотеистических тенденций Юпитер рассматривался не только как верховный, но как единственный бог ("все полно Юпитером"), как душа или разум мира, эфир, все порождающий и принимающий в себя" (р. 647). Римский (а уже под его влиянием – и греческий) политеизм в своем наиболее элитарном варианте оказался гораздо более универсальным (а стало быть – и менее "языческим"), нежели строгий монотеизм Ветхого Завета, завязанный на интересы и историю одного лишь народа (впрочем, есть мнение, что четкий переход к монотеизму у иудеев наметился лишь в римский период их истории, в частности, у Филона Александрийского, а в еврейской Библии он фактически отсутствует (Serandour, 2005)). Римская религиозная парадигма принципиально допускала сведение всех божественных аспектов к одной Личности. Конечно, это не был монотеизм в прямом смысле этого слова; скорее, Юпитер воплощал высшую волю "общины богов", которая выступала как единое целое.

Как отмечает Кристофер Джонс (Jones, 2012), многие язычники склонны к монотеизму или к модифицированному монотеизму, который считал одного бога значительно превосходящим всех остальных. Существует даже термин "языческий монотеизм", который был придуман для описания монотеистических тенденций в греко-римском мире (Mitchell, & Van Nuffelen, 2010; Van Nuffelen, 2012). Такая конструкция не лишена смысла, но она может быть и неправильно понята, учитывая традицию использования соответствующей терминологии.

В сущности, монотеизм и политеизм – это привычные штампы, имеющие весьма условное отношение к содержанию веры в сверхъестественное. Чистый монотеизм – чрезвычайно редкое явление; это не столько религия, сколько философская концепция. Христианские теологи и мистики извели немало бумаги, описывая ангельскую иерархию; своей бурной фантазией благочестивые авторы пытались нивелировать ту простую мысль, что всемогущий и самодостаточный Бог не нуждается ни в помощниках, ни в бюрократическом аппарате. Протестантизм оказывается ближе к идее монотеизма, нежели католицизм и православие (с их культом святых и Девы Марии), но и он далек от чистого единобожия, ведь и протестантские теологи не могут игнорировать те места Библии, где упоминаются ангелы и демоны (кстати, на что рассчитывают последние, вступая в борьбу с *Всемогущим?*).

Совсем другое дело, если монотеизм заявляется в более мягких формах, прорастая через политеизм в виде одной из его версий, как в случае с римской религией. У Юпитера могло быть множество аспектов, поэтому не было противоречия в появлении "новых" богов, ибо эти боги – лишь иные формы поклонения Юпитеру. И в его почитании под разными именами тоже не было противоречия. Если Юпитер проявил себя здесь и таким об-

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

разом, логично його почитать именно так, если там и другим – то и почитать его будут соответственно. Главные боги – это главные аспекты ("ипостаси"), второстепенные боги соответствовали второстепенным же аспектам (второстепенным с точки зрения интересов целой общины, но для текущих интересов конкретной личности именно этот аспект мог оказаться наиболее важным, а для другой – тот). У главных богов были свои официальные (назначаемые общиной) жрецы – понтифики, а коллегия понтификов возглавлял великий понтифик, что символизировало целостность культа. При этом Юпитер прямо не позиционировался ни как единственный, ни как всемогущий.

Тед Пэтерс насчитал девять различных концептуальных моделей Бога: атеизм, агностицизм, деизм, теизм, пантеизм, политеизм, генотеизм, пантеизм и эсхатологический пантеизм (Peters, 2007). Если говорить о римской религии, она, как мне представляется, ближе всего к *генотеизму*. Последний представляет собой точку зрения, в соответствии с которой существует множество богов, однако все они подчинены одному верховному богу и выполняют его волю. Дирк Балтзли даже утверждает, что генотеизм был доминирующим подходом к богам среди языческих философов древности (Baltzly, 2016), и с этим сложно не согласиться.

Иудейский же монотеизм не только не был готов расстаться с положенным в его основу "язычеством" (как приверженностью национальному в ущерб универсальному), но и отказывался признавать возможность рассмотрения Бога Авраама, Исаака и Иакова в "аспектах", пусть даже таковыми являлись бы ипостаси Св. Троицы; ожидаемый Мессия должен быть божественным Посланником и Царем, но не Богом. Это, кстати, одна из причин того, что в массе своей еврейский народ так и не принял христианство. И эта же гипотеза объясняет тот факт, что расстояние между универсалистским политеизмом и универсалистским монотеизмом оказалось гораздо меньше, нежели между монотеистическим язычеством Ветхого Завета и универсальным монотеизмом Нового.

### Научная новизна

Мультисюжетность и остросюжетность греческой мифологии в немалой степени способствовали многообразию форм выражения греческого гения, который проявил себя в разных областях культурной деятельности, не будучи озабочен приведением полученных результатов к некоему единству – политическому, философскому, религиозно-догматическому. Мифы, в которых люди выбирали богов, можно рассматривать как символ взаимных обязательств людей и небожителей, и едва ли в какой-нибудь другой культуре могла бы появиться идея человека как меры всех вещей, по крайней мере, в протагоровом смысле. Хотя религия была делом государственным (полисным), существовало множество культов и трактовок, далеких от какой-бы то ни было олимпийской ортодоксии (орфическое движение, пифагорейский орден и т.д.). Сама философия появляется как интеллектуальная интерпретация религиозного опыта. Вариативность и избирательность мировоззренческой системы провоцировало творческое осмысление реальности и во многом способствовало становлению "греческого чуда".

Бедность мифологической составляющей римской мировоззренческой системы компенсировалась четким осознанием единства общины, которое при всех исторических перипетиях всегда оставалось неизменным идеалом, и которое мыслилось как отражение единства небес. Римляне не были склонны ни к созданию грандиозных мифологических конструкций, ни к рефлексии относительно места божественного в мире. Однако они щепетильно относились к соблюдению стандартных религиозных процедур, дабы быть уве-

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

ренными в одобрении своих действий со стороны небес. Ауспиции, которые сопровождали каждое более-менее значимое событие в жизни как римской общины, так и отдельного гражданина, были символом такой стратегии (необходимость поддержания *pax deorum*). И если греческая антропология развертывалась под знаком творческого многообразия, то знаком римской антропологии была целостность коллектива, в котором только и могла реализовать себя личность.

Эти два подхода к божественному предопределили формирование двух взаимодействующих, но концептуально различных антропологических моделей Античности.

## Выводы

Полагаю, не будет большим преувеличением утверждать, западные представления о божественности являются инвариантами двух основных теологических концепций – "греческой" (натурализм и язычество) и "римской" (трансцендентализм и генотеизм). Разумеется, речь идет об идеальных типах, поэтому эти две тенденции могут сосуществовать в одном обществе. Так, говоря о греческом натурализме и язычестве, я имею в виду народную религию, а не философские умозрения, которые часто были далеки как от того, так и от другого. И в римском обществе помимо монотеистических (генотеистических) тенденций исследователь без труда обнаружит как языческие, так и натуралистические тенденции. Тем не менее, выделенные идеальные типы позволяют глубже понять культуру как двух античных обществ, так и их наследников.

Крот истории оказался великим шутником. Римский тренд продолжила реализовывать антиримская религия, принявшая римские формы и римское имя. Современные "римляне" стремятся избавиться от последних элементов религиозного натурализма, поэтому неудивительно, что на Втором Ватиканском соборе Римская Церковь сделала необязательными посты, а "римские" протестанты провозгласила отказ от них еще раньше. С другой стороны, не случайно именно греческая традиция сохранила пост и многие другие "эллинские" элементы тогда, когда две "римские" ветви христианства от них отказались полностью или частично. Модели могут причудливо трансформироваться, но наблюдательный взгляд все же сможет идентифицировать их родословную. Так, иконоборчество – это византийский вариант Реформации, продвигавшийся императорами-исаврами и провалившийся благодаря сильному эллинскому натуралистическому лобби. Полагаю, что читателю не составит труда провести и другие параллели.

## REFERENCES

- Apollodorus. (1921). *The Library* (Vol. I). J. G. Frazer (Ed.), Trans. London: W. Heinemann. (in English)
- Areopagite, D. (1899). *Works* (Vol. 2). J. Parker, Trans. London: James Parker and Co. (in English)
- Baltzly, D. (2016). Divine immutability for Henotheists. *Sophia*, 55(2), 129-143. doi: 10.1007/s11841-015-0472-2 (in English)
- Beard, M. (2015). *SPQR: A History of Ancient Rome*. New York: Liveright. (in English)
- Bremmer, J. N. (1994). *Greek Religion* (Vol. 24). Oxford: Oxford University Press. (in English)
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. J. Raffan, Trans. Cambridge: Harvard University Press. (in English)
- Carandini, A. (2011). *Rome: Day one*. S. Sartarelli, Trans. Princeton: Princeton University Press. (in English)
- Coogan, M., Brettler, M., Newsom, C., & Perkins, P. (Eds.). (2010). *The new Oxford annotated Bible with apocrypha: New revised standard version* (4 Edit.). New York: Oxford University Press. (in English)
- Cornell, T. J. (1995). *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*. London: Routledge; New York: Taylor & Francis Group. (in English)
- DuBois, P. (2014). *A Million and one Gods: The persistence of polytheism*. Cambridge: Harvard University Press. (in English)

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

- Fustel de Coulanges, N.-D. (2010). *Drevniy gorod. Religiya, zakony, instituty Gretsii i Rima*. L. Igorevskiy, Trans. from Engl. Moscow: Tsentrpoligraf. (in Russian)
- Goldhill, S. (2004). *Love, sex, & tragedy: How the ancient world shapes our lives*. Chicago: University of Chicago Press. (in English)
- Halapsis, A. V. (2015). On the nature of the Gods, or epistemological polytheism as history comprehension method. *European Philosophical and Historical Discourse*, 1(1), 53-59. (in English)
- Halicarnassus, D. (1960). *The Roman Antiquities* (Vol. 1, Books 1-2). E. Cary, Trans. Cambridge: Harvard University Press. (in English)
- Jones, C. P. (2012). The Fuzziness of "Paganism". *Common Knowledge*, 18(2), 249-254. doi: 10.1215/0961754X-1544932 (in English)
- King, C. (2003). The Organization of Roman religious beliefs. *Classical Antiquity*, 22(2), 275-312. doi: 10.1525/ca.2003.22.2.275 (in English)
- Losev, A. F. (1991). Afina. In Y. M. Meletinskiy (Ed.), *Mifologicheskiy slovar* (pp. 72-73). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya. (in Russian)
- Losev, A. F. (1991). Zevs. In Y. M. Meletinskiy (Ed.), *Mifologicheskiy slovar* (pp. 220-221). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya. (in Russian)
- Mikalson, J. D. (2010). *Ancient Greek religion* (2 Edit.). Malden: Wiley-Blackwell. (in English)
- Mitchell, S., & Van Nuffelen, P. (Eds.). (2010). *One God: Pagan monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press. (in English)
- Momigliano, A. (1990). *The classical foundations of modern historiography*. Berkeley: University of California Press. (in English)
- Nemirovskiy, A. I. (1991). Menrva. In Y. M. Meletinskiy (Ed.), *Mifologicheskiy slovar* (p. 361). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya. (in Russian)
- Parker, R. (2005). *Polytheism and society at Athens*. New York: Oxford University Press. (in English)
- Peters, T. (2007). Models of God. *Philosophia*, 35(3-4), 273-288. doi: 10.1007/s11406-007-9066-8 (in English)
- Plato. (1997). *Complete Works*. J. M. Cooper, & D. S. Hutchinson (Eds.). Indianapolis: Hackett. (in English)
- Plutarch. (1967). *Lives* (Vol. I). B. Perrin, Trans. Cambridge: Harvard University Press. (in English)
- Polinskaya, I. (2013). *A local history of Greek polytheism: Gods, people, and the land of Aigina, 800-400 BCE*. (XXVIII, Book 178). Leiden: Brill. (in English)
- Price, S. (1999). *Religions of the ancient greeks*. Cambridge: Cambridge University Press. (in English)
- Rodríguez-Mayorga, A. (2010). Romulus, Aeneas and the cultural memory of the Roman Republic. *Athenaeum*, 98(1), 89-109. (in English)
- Serandour, A. (2005). On the appearance of a monotheism in the religion of Israel (3rd Century BC or Later?). *Diogenes*, 52(1), 33-45. doi: 10.1177/0392192105050601 (in English)
- Shtaerman, Y. M. (1991). Yupiter. In Y. M. Meletinskiy (Ed.), *Mifologicheskiy slovar* (pp. 646-647). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya. (in Russian)
- Sissa, G., & Detienne, M. (2000). *The daily life of the Greek Gods*. J. Lloyd, Trans. Stanford: Stanford University Press. (in English)
- Van Nuffelen, P. (2012). Beyond categorization "Pagan monotheism" and the study of ancient religion. *Common Knowledge*, 18(3), 451-463. doi: 10.1215/0961754X-1630332 (in English)
- Vernant, J.-P. (1993). Greek religion. In M. Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion* (Vol. 6, pp. 99-118). New York: Macmillan Publishing. (in English)
- Versnel, H. S. (2011). *Coping with the Gods: Wayward readings in greek theology*. Leiden: Brill. (in English)
- Wiseman, T. P. (1995). *Remus: A roman myth*. Cambridge: Cambridge University Press. (in English)

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Apollodorus. The Library / Apollodorus ; Ed. and Trans. by J. G. Frazer. – London : W. Heinemann, 1921. – Vol. I. – 473 p.
- Areopagite, D. Works / D. Areopagite ; Trans. by J. Parker. – London : James Parker and Co., 1899. – Vol. II. – 168 p.
- Baltzly, D. Divine Immutability for Henotheists / D. Baltzly // Sophia. – 2016. – Vol. 55, Iss. 2. – P. 129-143. doi: 10.1007/s11841-015-0472-2
- Beard, M. SPQR: A History of Ancient Rome / M. Beard. – New York : Liveright, 2015. – 608 p.
- Bremmer, J. N. Greek Religion / J. N. Bremmer. – Oxford : Oxford University Press, 1994. – Vol. 24 : Greece & Rome: New Surveys in the Classics. – 121 p.

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

- Burkert, W. *Greek Religion* / W. Burkert ; Trans. by J. Raffan. – Cambridge : Harvard University Press, 1985. – 493 p.
- Carandini, A. *Rome: Day One* / A. Carandini ; Trans. by S. Sartarelli. – Princeton : Princeton University Press, 2011. – 184 p.
- The New Oxford Annotated Bible with Apocrypha: New Revised Standard Version / Eds. by M. Coogan, M. Brettler, C. Newsom, P. Perkins. – 4 Edit. – New York : Oxford University Press, 2010. – 2416 p.
- Cornell, T. J. *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)* / T. J. Cornell. – London : Routledge ; New York : Taylor & Francis Group, 1995. – 527 p.
- DuBois, P. *A Million and One Gods: The Persistence of Polytheism* / P. duBois. – Cambridge : Harvard University Press, 2014. – 208 p.
- Фюстель де Куланж, Н.-Д. *Древний город. Религия, законы, институты Греции и Рима* / Н.-Д. Фюстель де Куланж ; пер. с англ. Л. Игоревского. – Москва : Центрполиграф, 2010. – 414 с.
- Goldhill, S. *Love, Sex, & Tragedy: How the Ancient World Shapes Our Lives* / S. Goldhill. – Chicago : University of Chicago Press, 2004. – 345 p.
- Halapsis, A. V. *On the Nature of the Gods, or Epistemological Polytheism as History Comprehension Method* / A. V. Halapsis // *Evropský Filozofický a Historický Diskurz*. – 2015. – Sv. 1, Vyd. 1. – S. 53–59.
- Halicarnassus, D. *The Roman Antiquities* : in 7 Vol. / D. Halicarnassus ; Trans. by E. Cary. – Cambridge : Harvard University Press, 1960. – Vol. I, Books 1-2. – 553 p.
- Jones, C. P. *The Fuzziness of "Paganism"* / C. P. Jones // *Common Knowledge*. – 2012. – Vol. 18, Iss. 2. – P. 249–254. doi: 10.1215/0961754X-1544932
- King, Ch. *The Organization of Roman Religious Beliefs* / Ch. King // *Classical Antiquity*. – 2003. – Vol. 22, № 2. – P. 275–312. doi: 10.1525/ca.2003.22.2.275
- Лосев, А. Ф. *Афина* // *Мифологический словарь* / под ред. Е. М. Мелетинского. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – С. 72–73.
- Лосев, А. Ф. *Зевс* / А. Ф. Лосев // *Мифологический словарь* / под ред. Е. М. Мелетинского. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – С. 220–221.
- Mikalson, J. D. *Ancient Greek Religion* / J. D. Mikalson. – 2 Edit. – Malden : Wiley-Blackwell, 2010. – 256 p.
- One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire* / Eds. by S. Mitchell, P. Van Nuffelen. – Cambridge : Cambridge University Press, 2010. – 250 p.
- Momigliano, A. *The Classical Foundations of Modern Historiography* / A. Momigliano. – Berkeley : University of California Press, 1990. – 162 p.
- Немировский, А. И. *Менва* / А. И. Немировский // *Мифологический словарь* / под ред. Е. М. Мелетинского. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – с. 361.
- Parker, R. *Polytheism and Society at Athens* / R. Parker. – New York : Oxford University Press, 2005. – 576 p.
- Peters, T. *Models of God* / T. Peters // *Philosophia*. – 2007. – Vol. 35, Iss. 3–4. – P. 273–288. doi: 10.1007/s11406-007-9066-8
- Plato. *Complete Works* / Plato ; Eds. by J. M. Cooper, D. S. Hutchinson. – Indianapolis : Hackett Publishing Co., 1997. – 1808 p.
- Plutarch. *Lives* / Plutarch ; Trans. by B. Perrin. – Cambridge : Harvard University Press, 1967. – Vol. 1. – 582 p.
- Polinskaya, I. *A Local History of Greek Polytheism: Gods, People, and the Land of Aigina, 800–400 BCE* / I. Polinskaya. – Leiden : Brill, 2013. – XXVIII, Book 178 : *Religions in the Graeco-Roman World*. – 719 p.
- Price, S. *Religions of the Ancient Greeks* / S. Price. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – 230 p.
- Rodríguez-Mayorgas, A. *Romulus, Aeneas and the Cultural Memory of the Roman Republic* / A. Rodríguez-Mayorgas // *Athenaeum*. – 2010. – Vol. 98 (1). – P. 89–109.
- Serandour, A. *On the Appearance of a Monotheism in the Religion of Israel (3rd Century BC or Later?)* / A. Serandour // *Diogenes*. – 2005. – Vol. 52, Iss. 1. – P. 33–45. doi: 10.1177/0392192105050601
- Штаерман, Е. М. *Юпитер* / Е. М. Штаерман // *Мифологический словарь* / под ред. Е. М. Мелетинского. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – С. 646–647.
- Sissa, G. *The Daily Life of the Greek Gods*. / G. Sissa, M. Detienne ; Trans. by J. Lloyd. – Stanford : Stanford University Press, 2000. – 312 p. – (Series: *Mestizo spaces / Espaces métissés*).
- Van Nuffelen, P. *Beyond Categorization "Pagan Monotheism" and the Study of Ancient Religion* / P. Van Nuffelen // *Common Knowledge*. – 2012. – Vol. 18, Iss. 3. – P. 451–463. doi: 10.1215/0961754X-1630332
- Vernant, J.-P. *Greek Religion* / J.-P. Vernant // *The Encyclopedia of Religion* / Ed. M. Eliade. – New York, 1993. – Vol. 6. – p. 99–118.
- Versnel, H. S. *Coping with the Gods: Wayward readings in greek theology* / H. S. Versnel. – Leiden : Brill, 2011. – 594 p.
- Wiseman, T. P. *Remus: A Roman Myth* / T. P. Wiseman. – Cambridge : Cambridge University Press, 1995. – 260 p.

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

О. В. ХАЛАПСІС<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ (Дніпро, Україна), е-пошта prof.halapsis@gmail.com, ORCID 0000-0002-9498-5829

**МІРА ВСІХ БОГІВ: РЕЛІГІЙНІ ПАРАДИГМИ АНТИЧНОСТІ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНІ ІНВАРІАНТИ**

**Метою** статті є реконструкція давньогрецької і давньоримської моделей релігійності як антропологічних інваріантів, що визначають патерни мислення й буття наступних епох. **Теоретичний базис.** Автор застосував положення Протагора про те, що "людина є мірою усіх речей" до реконструкції релігійної сфери культури. Я виходжу з того, що кожна історична спільнота людей має набір властивих їй уявлень про принципи реальності, на підставі яких виникають унікальні "всесвіти смислів". Історичний простір набуває антропологічних властивостей, які визначають специфічну міфологію відповідних суспільств, а також їх духовних спадкоємців. Зокрема, релігійні моделі Стародавньої Греції та Стародавнього Риму справили величезний вплив на формування світогляду християнської цивілізації Заходу. **Наукова новизна.** Мультисюжетність олімпійської міфології сприяла різноманіттю форм вираження грецького генія, який проявив себе в різних областях культурної діяльності, котрі не зводилися до політичної, філософської або релігійної єдності. Бідність римської міфології компенсувалася чітким усвідомленням єдності громади, яка при всіх історичних перипетіях завжди залишалася незмінним ідеалом, і мислилася як відображення єдності небес. Ці два підходи до божественного визначили формування двох взаємодіючих, але концептуально різних антропологічних парадигм Античності. **Висновки.** Західні концепції божественності є інваріантами двох основних теологічних концепцій – "грецької" (натуралізм та язичництво) і "римської" (трансценденталізм і генотеїзм). Йдеться про ідеальні типи, тому ці дві тенденції можуть співіснувати в одному суспільстві. Римський тренд продовжила реалізовувати антиримська релігія, яка прийняла римські форми і римське ім'я. Іконоборство було візантійським варіантом Реформації, який просували імператори-ісаврійці та який був провалений завдяки сильному еллінському натуралістичному лобі. Сучасні "римляни" прагнуть позбутися останніх елементів релігійного натуралізму, а сучасні "греки" намагаються зберегти еллінські елементи в християнстві. Патерни можуть трансформуватися, але спостережливий погляд все ж зможе ідентифікувати їх родовід. Розроблена модель дозволяє глибше зрозуміти культуру як двох античних суспільств, так і світогляд західної людини.

*Ключові слова:* генотеїзм; політеїзм; монотеїзм; людина; Античність; релігія; міф; язичництво; антропологія

A. V. HALAPSIS<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Dnipropetrovsk State University of Internal Affairs (Dnipro, Ukraine), e-mail prof.halapsis@gmail.com, ORCID 0000-0002-9498-5829

**THE MEASURE OF ALL GODS: RELIGIOUS PARADIGMS OF THE ANTIQUITY AS ANTHROPOLOGICAL INVARIANTS**

**Purpose** of the article is the reconstruction of ancient Greek and ancient Roman models of religiosity as anthropological invariants that determine the patterns of thinking and being of subsequent eras. **Theoretical basis.** The author applied the statement of Protagoras that "Man is the measure of all things" to the reconstruction of the religious sphere of culture. I proceed from the fact that each historical community has a set of inherent ideas about the principles of reality, which found unique "universes of meanings". The historical space acquires anthropological properties that determine the specific mythology of the respective societies, as well as their spiritual successors. In particular, the religious models of ancient Greece and ancient Rome had a huge influence on formation of the worldview of the Christian civilization of the West. **Originality.** Multiplicity of the Olympic mythology contributed to the diversity of the expression forms of the Greek genius, which manifested itself in different fields of cultural activity, not reducible to political, philosophical or religious unity. The poverty of Roman mythology was compensated by a clear awareness of the unity of the community, which for all historical vicissitudes had always remained

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

an unchanging ideal, and which was conceived as a reflection of the unity of the heavens. These two approaches to the divine predetermined the formation of two interacting, but conceptually different anthropological paradigms of Antiquity. **Conclusions.** Western concepts of divinity are invariants of two basic theological concepts – "Greek" (naturalism and paganism) and "Roman" (transcendentalism and henotheism). These are ideal types, so these two tendencies can co-exist in one society. The Roman trend continued to be realized by the anti-Roman religion, which took Roman forms and Roman name. Iconoclasm was a Byzantine version of the Reformation, promoted by the Isaurian emperors and failed due to the strong Hellenistic naturalistic lobby. Modern "Romans" are trying to get rid of the last elements of religious naturalism, and modern "Greeks" are trying to preserve the Hellenic elements in Christianity. Patterns can be transformed, but the observational view will still be able to identify their lineage. The developed model allows a deeper understanding of the culture of both ancient societies, as well as the outlook of Western man.

*Keywords:* henotheism; polytheism; monotheism; man; Antiquity; religion; myth; paganism; anthropology

Поступила в редколлегию: 23.03.2018

Принята к печати: 20.11.2018