

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ

Научная статья

УДК 1(37+38)

Для цитирования:

Богатов М.А., Богатова Д.А. К вопросу об антропоморфизме: различные модели понимания античного мира // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2026. № 2 (33). С. 89–104.
DOI: 10.56621/27825884_2026_33_89

Богатов Михаил Александрович,

доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры теоретической и
социальной философии
Саратовского национального исследовательского
государственного университета
имени Н.Г. Чернышевского,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. Вольская, 10 А
m_bogatov@mail.ru
ORCID: 0000-0003-2831-918X

Богатова Дарья Александровна,

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии, гуманитарных наук
и психологии
Саратовского государственного медицинского
университета имени В.И. Разумовского,
Российская Федерация, 410012, г. Саратов,
ул. Большая Казачья, 112
darialpavlova@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8696-3980

К вопросу об антропоморфизме: различные модели понимания античного мира

М.А. БОГАТОВ, Д.А. БОГАТОВА

Аннотация: В самом начале статьи на примере схемы, предложенной Вильгельмом Нестле «от мифа к логосу», ставится вопрос о неизбежной основе этого и подобного этому переходов — о человеке. Именно человек выступает неизбежным основанием для любого развития или упадка, которые мы фиксируем в ходе исторического процесса. Наличие подобного общего знаменателя для изучения истории неизбежно влечет за собой продуцирование различных видов антропоморфизма. В статье исследуются две базовые схемы антропоморфизации: когда мы понимаем другое через человека и когда мы понимаем человека через другое. В первом случае мы имеем дело с тремя подходами: парадигмальным

(объективирующим), герменевтическим и аналогизирующим. Во втором случае мы можем говорить как об уподоблении человеку себя собственным техническим изобретениям (часы, компьютер и т.д.), так и о попытках идентификации своей сущности через нетехнические вещи: богов, животных, растения и т.д. Особое внимание уделяется постановке вопроса о том историческом выборе, который выпадает на каждую эпоху и, руководствуясь которым человек вынужден понимать себя через то или иное сущее. В итоге статьи делаются выводы и ставятся ключевые вопросы для дальнейших исследований проблемы антропоморфизма.

Ключевые слова: антропоморфизм, античность, герменевтический подход, парадигма, теоморфизм, Юрий Шичалин, Сергей Аверинцев, Михаил Гаспаров, Мартин Хайдеггер.

Введение

В 1942 году Вильгельм Нестле в качестве заглавия своей книги выбрал формулу, которая с тех пор стала одной из самых популярных объяснительных моделей рождения философии в античности: от мифа к логосу (Vom Mythos zum Logos)¹. В отечественной науке эта же формула прозвучала в 1972 году в одноименной работе Феохария Кессиди². Нестле в качестве подзаголовка говорил о «саморазвитии греческой мысли от Гомера до софистики и Сократа» (Die des griechischen Denkens Selbstentfaltung von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates), в то время как у Кессиди в подзаголовке говорится о «становлении греческой философии».

Впрочем, несмотря на имеющиеся сходства и, несомненно, присутствующие различия между этими книгами, формула «от мифа к логосу» окончательно не только утвердилась в учебниках по философии, но и выступает в качестве самоочевидной во множестве научных исследований. Использование этой формулы имеет несколько существенных недостатков. Один из них — неизбежно встающий вопрос об антропоморфизме, об уподоблении античных богов и героев более поздним слушателям и читателям, которые с этими мифами сталкиваются. Этот переход от мифа к логосу стал возможен не только благодаря «рационализации» тех мифологических «иррациональных»

¹ See: Nestle W. Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart, 1942.

² См.: Кессиди Ф. От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб., 2003.

смыслов, которыми довольствовались мифы, но и потому, что между уровнями «мифа» и «логоса» предполагается своего рода «общий знаменатель» — человек. Его мышление, хотя и претерпевает изменения в процессе перехода к научному обоснованию явлений мира, должно мыслиться как развивающееся, оставаясь при этом тождественным самому себе. Если бы это были разные существа, тогда некому было бы переходить от мифа к логосу.

При этом, разумеется, под «антропоморфизмом» мы здесь не имеем в виду упрощенно понятый еще античный евгемеризм, вновь получивший широкое распространение в эпоху Просвещения и утверждающий, что боги — это либо выдающиеся люди прошлого, которых мифологическая традиция поместила в ранг божественных существ, либо аллегорические обозначения сил природы.

Мы же под антропоморфизмом понимаем попытку объяснения мифических персонажей, исходящую из того, что последние заведомо людьми не являлись. В таком случае антропоморфность понимается скорее через ее познавательный аспект: исследователи античности полагают, что, подходя к заведомо нечеловеческим существам, о которых повествуют эпос, трагедии и мифы, они, тем не менее, могут средствами человеческого познания этих существ понять и объяснить. Иначе говоря, речь идет о несоблюдении кантовского запрета на постижение того, что выходит за пределы нашего опыта. При этом под «опытом» имеется в виду не гносеологическая категория, а буквальное историческое измерение: у античных греков опыт общения с богами был, в то время как у нас он отсутствует.

Теоретический анализ

Неизбежность появления антропоморфизма заключается в том обстоятельстве, что для античного человека боги настолько отчетливо и очевидно присутствовали в его мире, насколько в наших, современных реалиях они отсутствуют. Таким образом, для того, чтобы понять античные тексты, расшифровать значение древних артефактов и каким-то образом истолковать мир античности, нам необходимо найти из набора имеющихся у нас интеллектуальных средств и теорий некий способ объяснить то, что нам ни практически, ни теоретически неизвестно: богов, героев, мифы, праздники, обряды и т.д. Нам известно лишь то, что античные греки, равно как и мы — люди. Наша

человеческая природа выступает единственным доступным основанием для подобного объяснения. Здесь предполагается, что, если в прямом доступе к античным реалиям нам и отказано, зато мы имеем неограниченный доступ к главному герою всех эпох истории — к человеку. То, что человек кладется в основание в качестве некоего известного нам элемента, с помощью которого мы стремимся объяснить неведомые реалии, под сомнение не ставится. Этот вопрос хорошо осветил Хайдеггер в заключительном параграфе своего лекционного курса 1938 года, посвященного трактату Шеллинга «О сущности человеческой свободы»: «Упрек в том, что во всем этом трактате абсолют, творение, природа, да и бытие вообще определяются в соответствии с образом человека, настолько верен и убедителен, что признавая этот трактат остроумным, его просто оставляют в покое как бесплодную для “объективного” познания и скорее соблазнительную игру мысли»³. После этого Хайдеггер оборачивает упрек в антропоморфизме против него самого: «Но после этого признания и в связи с ним как раз и начинается вопрошание. Антропоморфистский упрек сразу же становится открытым для самых острых возражений, потому что довольствуется собой, не предполагая никакого дальнейшего обоснования своей убежденности: ведь, дескать, каждый в общем и целом знает, что такое человек»⁴. Или, как значительно позже, в 2004 году схожую задачу в своем диалоге с Юргеном Хабермасом иначе сформулировал Йозеф Ратцингер: «Поэтому все же существует ответственность науки за достоинство человека, в особенности ответственность философии критически осмыслять развитие отдельных наук, опровергать поспешные выводы и мнимую уверенность относительно того, что есть человек, как он появился и для чего существует»⁵.

Перед нами открываются две перспективы понимания антропоморфизма: в первом, самом распространенном случае, не ставя под вопрос то, что есть человек, полагая это уже где-то решенным, предполагается посредством «человеческого, слишком человеческого» объяснять то, что человеческим, возможно, не является. Мы гово-

³ Хайдеггер М. Шеллинг. О сущности человеческой свободы. СПб., 2023. С. 342.

⁴ Там же. С. 343.

⁵ Бенедикт XVI (Ратцингер Й.) Чем держится мир. Дополнительные моральные основы либерального государства // Хабермас Ю., Бенедикт XVI (Ратцингер Й.). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006. С. 81.

рим «возможно», поскольку вопрос о том, что есть человек, до конца не раскрыт и, вероятно, раскрытым быть не может. Тем не менее, вооружаясь неопределенным, но кажущимся самоочевидным предположением человека, исследователи стремятся подступиться к античным реалиям; схематично этот первый подход можно обозначить как «понимание другого посредством человека».

Во втором случае, перспективу которого в процитированном отрывке намечает Хайдеггер, само понимание человека ставится под вопрос: кто или что есть человек, если он вступает в отношение с божественным? Опять же, сугубо схематически, второй подход может быть обозначен как «понимание человека посредством другого».

Понимание другого посредством человека. Мы начнем рассмотрение с раскрытия первого подхода. При этом здесь само объяснение может строиться как минимум с трех разных, принципиально несовместимых между собой подходов.

В отношении объяснения античных реалий по первой схеме мы можем обозначить три основных подхода, которые мы условно назовем *парадигмальным*, *герменевтическим* и *аналогизирующим* соответственно.

Под *парадигмальным* (или *объективирующим*) подходом мы предлагаем понимать такое объяснение античных реалий, которое полагается на самые современные научные достижения, на господствующую научную парадигму, используя те средства и модели объяснения, с которыми античность не была знакома в принципе. Проиллюстрируем данный подход двумя примерами. Вдохновляясь самым актуальным и модным для своего времени позитивизмом, Эдуард Целлер в своем «Очерке истории греческой философии» (1882–1883) приписывает досократической мысли стремление стать научной в том самом смысле научности, которая развивается на протяжении XIX века. В частности, излагая концепцию Анаксимандра, Целлер заявляет: «Это представление кажется нам, конечно, довольно странным; но в действительности оно есть первая известная нам попытка механически объяснить правильное движение звезд наподобие позднейшей теории звезд»⁶. В качестве второго примера применения «объективирующего» подхода может служить замечательное

⁶ Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1996. С. 46.

исследование Эрика Робертсона Доддса «Греки и иррациональное» (1951), в котором, полагаясь на современную и модную для его эпохи теорию психоанализа, объясняет многие античные реалии через призму открытий Фрейда и Юнга. В частности, говоря о мифе, в котором описываются непростые взаимоотношения Урана и Крона, Доддс указывает на «мифологическую проекцию бессознательных желаний»⁷. Впрочем, как мы хорошо помним, для иллюстрации собственных выводов сами Фрейд и Юнг постоянно интерпретировали античные сказания. Задачу *парадигмального* (или *объективирующего*) подхода достаточно четко сформулировал Александр Зайцев как «необходимость изучать историю религии древности с достигнутых нами позиций, во всеоружии научного метода». Он писал: «Это единственный путь к объективному изучению этих феноменов. Об этом нужно все время говорить, так как широко распространено представление о необходимости описания культуры в имманентных ей категориях, т. е. таких, которые сложились у данного народа. Проявление культурного релятивизма — это прежде всего отказ от объективного подхода к культуре, что представляется для нас неприемлемым. Надо твердо выступать с научных позиций, внося в исследование различных культур разграничения, которые этим культурам не свойственны»⁸.

В формулировке Зайцева уже назван второй выделяемый нами подход: *герменевтический*. Именно он охарактеризован в приведенной цитате как «необходимость описания культуры в имманентных ей категориях». Здесь перед нами стоит своего рода запрет на использование тех объяснительных моделей, которых античность не знала, в частности, нельзя объяснять богов как некие силы вытесненного бессознательного, поскольку сами греки никогда никаким вытесненным желаниям не поклонялись, но строили храмы Афине, Зевсу, Аполлону и т.д. Ярким представителем этого подхода выступает, к примеру, Юрий Шичалин, указывая в первую очередь на то, что использование терминов, не характерных для определенной эпохи, порождает иллюзорное понимание этой самой эпохи. Например, введенный Г. Дильсом в 1903 году термин «досократики» заставляет рассматривать мыслителей до Сократа как еще не вполне оформив-

⁷ Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 77.

⁸ Зайцев А.И. Греческая религия и мифология. СПб., 2005. С. 10.

шихся. Аналогично, закрепленное И. Г. Дройзенем понятие эллинизма понуждает исследователей искать культурные единство и целостность там, где их, возможно, и не было. Шичалин резюмирует свою мысль следующим образом: «Пытаясь втиснуть более раннюю мысль в чуждую ей более позднюю терминологию, мы неизбежно совершаем подмену и лишаем мысль возможности осознать чужое как ее собственное, вместо этого создавая некую фикцию»⁹. Отчасти к сторонникам этого подхода можно отнести и Михаила Гаспарова, когда он говорит: «Попробуем перенести методы французских постструктуралистов с Бодлера и Расина хотя бы на Горация (не говорю: на Ли Бо), и сразу явится или бессилие, или фантасмагория. Они исходят из предпосылки: раз я читаю это стихотворение, значит, оно написано для меня. А на самом деле для меня ничего не написано, кроме стихиков из сегодняшней газеты. Чтобы понять Горация, нужно выучить его поэтический язык. А поэтический язык, как и английский или китайский, выучивается не по интуиции, а по учебникам (к сожалению, для него не написанным)»¹⁰. Сергей Аверинцев в одном из комментариев к своим переводам псалмов называет такой подход «здравым культурно-феноменологическим», «воспринимающему переносить наши представления о границах “сакрального” и “светского” на явления иной эпохи»¹¹. Резюмируя особенность герменевтического подхода, скажем, что античную эпоху следует объяснять так, как она объясняет саму себя.

Третий из обозначаемых нами подходов уже в самом названии раскрывает собственную особенность: здесь мы не объясняем одно (античное) через другое (современное), как в объективирующем подходе; мы не стремимся объяснить античность так, как если бы она сама себя объясняла, как в герменевтическом подходе; в случае *аналогизирующего* подхода мы ищем в современных реалиях аналоги тем античным явлениям, которые в прямом виде у нас отсутствуют. Если, скажем, историки христианской Церкви могут исследовать ранние христианские храмы, службы и обряды, сравнивая их с современными христианскими храмами, службами и обрядами, отмечая сходства и различия, выявляя историю развития Церкви,

⁹ Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 36.

¹⁰ Гаспаров М.Л. Записи и выписки. М., 2001. С. 111.

¹¹ Избранные псалмы. М., 2005. С. 35.

то при обращении к античным храмам, мифам и богам мы такой возможности лишены: у нас имеются исключительно древние храмы, мифы, а также описания обрядов (да и то фрагментарные, с лакунами), поскольку до современности это все не дошло. Предполагая, что человек остается на протяжении истории одним и тем же, сторонники *аналогизирующего* подхода стремятся, опираясь на функциональность и прагматику, найти те современные явления, которые служат для сегодняшнего человека своего рода замещением античных реалий. Яркий пример тому представляют собой структуралисты, утверждающие, что структуры родства определяют устройство общества как в античности, так и до недавнего времени в современности, и Ролан Барт. Он провозгласил наличие в современном обществе архаичного мифологического сознания, реализуемого уже не в поклонении богам и строительстве храмов, но в служении моде и рекламе; подобный подход реализуется и в современных исследованиях¹². Интересующая нас схема здесь может быть выписана в виде: то, что для античных людей — боги, для нас — X, где под X ставится тот или иной господствующий или считающийся таковым феномен современности (к примеру, власть новостной повестки дня). К примеру, в художественном плане этот подход показательно реализован в романе Нила Геймана «Американские боги»¹³. В нем наряду с «настоящими» (старыми) богами — Одином, Христом, Белой богиней, Локи и другими — фигурируют «современные» (новые): интернет, масс-медиа, транспорт. Данный подход широко распространился в массовой культуре, позволяя легко экранизировать фильмы и выпускать компьютерные игры, основанные на античных сюжетах, поскольку предполагается, что в силу самого аналогического характера двух эпох, современный человек легко освоит античные сюжеты, найдя аналогичные переживания в окружающих его реалиях.

Выделенные нами подходы следует понимать скорее в смысле идеальных типов Макса Вебера, поскольку в практике реального исследования в чистом виде придерживаться одного и отсекал другие не получится: исследователь неизбежно проводит аналогии, старается понять точку зрения исследуемых авторов, использует удобные для него метатермины, поскольку сформировался в иной, нежели ис-

¹² См.: Андриянова Е.А., Тихонова С.В. и др. Мифы этого мира. М., 2008.

¹³ См.: Гейман Н. Американские боги. М., 2025.

следуемые им авторы, эпохе и культуре. Но, тем не менее, каждый из этих трех подходов (особенно — объективирующий и герменевтический) служат своего рода таким горизонтом исследования, который, если его придерживаться, подчиняет себе другие.

Теперь, когда мы дали краткую характеристику этих трех подходов, обратимся к вопросу о том, как каждый из них продуцирует собственную версию антропоморфного толкования античных мифов.

Способы продуцирования антропоморфизма в данных подходах. Как мы отмечали выше, при характеристике общей для трех означенных подходов схемы «понимание другого посредством человека», существенным недостатком всей этой схемы является некоторое предпосылаемое решение о существовании человека, поскольку он не может быть нам не известен, так как, перефразируя Хайдеггера, человек — это то сущее, которым мы по преимуществу являемся. Однако здесь следовало бы вспомнить известное положение Аристотеля о том, что самое близкое для нас отстоит дальше всего от природы вещей — и наоборот. Каждый из этих подходов предлагает — имплицитно или эксплицитно — тот или иной вариант ответа на вопрос «что есть человек». Говоря сугубо формально, каждый из этих подходов предполагает, как минимум, такой ответ на данный вопрос, который легитимировал бы научную истинность высказываний, которые в рамках этих подходов научным сообществом производятся.

В случае *парадигмального* подхода, так или иначе полагающегося на идею прогресса и развития науки, человек сам с неизбежностью предстает в качестве развивающегося существа. В такой картине мира все прошлое выступает в качестве чего-то неразвитого; при этом «неразвитость» науки прошлых эпох, измеряемая по лекалу «развитости» современной науки, экстраполируется не только на историю науки, но и на историю как таковую. Чаще всего под научными достижениями здесь понимаются результаты, достигаемые посредством экономического производства научно-технических новинок. Соответственно, человек прошлого, который не обладал данными достижениями, с необходимостью предстает в качестве человека недоразвитого; ему вменяется желание достичь именно тех «высот» экономического роста и технического прогресса, которые застают человека современный. Такой человек прошлого всегда находится в стадии «еще не». Здесь, кстати, он и вынуждается — по мысли Нестле — переходить

от мифа к логосу, от «архаических» форм родоплеменного правления — к демократии и т.д. Именно здесь обретаются различные «стадиальные» теории существования человека — от социодарвинизма в стиле Герберта Спенсера и позитивизма Огюста Конта до неоеволюционизма и марксистской теории. Человек прошлого, не обладая достижениями, которыми так привычно располагает современный человек, вынужден компенсировать отсутствие современности различного рода интеллектуальными, ритуальными, литературными и общественными «протезами», к которым относятся как мифы, так и сами обитающие в мифах боги. Какое решение принято здесь о человеке? Человек — это не просто тот, кто может перейти, скажем, от мифа к логосу, но это тот, кто от мифа к логосу не может не переходить. Человек обречен на то, чтобы оставлять позади — как космическая ракета оставляет отгоревшие ступени — все, что ему сейчас кажется важным и непреходящим. Здесь нет никакого сомнения в том, что на любой момент времени ничего важнее и «больше» человека не существует: даже если наши истины будут впоследствии подвергнуты фальсификации, то сделают это исключительно другие люди (оставим в стороне замечание о том, что прогрессирующий человек всегда изобретает что-то, что его заставляет тревожиться, а порой испытывать настоящий страх, как это было в XX веке с атомной бомбой, а ныне с искусственным интеллектом).

В случае *герменевтического* подхода предполагается, что человек, даже если он в ходе истории развивается и прогрессирует, тем не менее, всегда вынужден опираться на пласт некоего первичного и всегда уникального опыта, ускользающего от общих категорий и понятий науки. С этим трудно поспорить, что подтверждается уже различием в восприятии реалий даже нашей современности двумя-тремя ближайшими поколениями (зумеры отличаются от поколения X и т.д.). Почему бы не предположить, что люди прошлого тоже не были статичными и, скажем, современник Гераклита как минимум отличался от современника Платона в восприятии важнейших вещей своего мира? Тем не менее, мы можем выделить два существенных недостатка герменевтического подхода. Во-первых, если мы захотим опираться исключительно на тексты и артефакты определенной эпохи, то это вовсе не значит, что мы уподобляемся тем, кто среди этих текстов и артефактов жил, поскольку саму процедуру подобного

«эпохэ» проводим именно мы, выросшие и сформированные в другой культуре. Быть древним греком или римлянином, ранним христианином или средневековым доктором теологии — это не ролевая игра. Во-вторых, очень многие вещи, среди которых греки обитали (как те же боги), не описываются ими подробно. Это происходит либо в силу их эзотерического, закрытого характера (как процедура Элевсинских мистерий), либо — что случается чаще всего и чему уделяют слишком мало внимания — по той простой причине, что они считались естественными и всякому современнику понятными. На что указывает, в частности, в своей «Риторике» Аристотель, так характеризуя использование энтимемы: мы сокращаем силлогизм «если какое-нибудь из них [положений. — *Прим. М.Б. и Д.Б.*] известно, его добавит сам слушатель. Например, чтобы сказать, что Дорией победил в состязании, за которое награждают венком, достаточно сказать, что он победил на Олимпийских играх, а что наградой за победу служит венок, прибавлять не надо, потому что это знают все»¹⁴. Основная проблема, таким образом, заключается в том, что мы не знаем того, что «знают все» — и знать не можем в принципе, поскольку речь идет не об интеллектуально передаваемой информации, но о том самом первичном и уникальном опыте, который у нас — другой. Здесь предполагается, что человек, какой он сегодня есть, может, применяя герменевтический подход, полностью или хотя бы существенно «совпасть» с людьми, эпохами и реалиями прошлого — если будет использовать те слова и понятия, которые этими людьми использовались. Это означает, что мы онтологически и существенно остались неизменными, в то время как вокруг нас лишь изменился исторический и культурный фон.

Особенно останавливаться на *аналогизирующем* подходе мы сейчас уже не будем, поскольку он чаще всего выступает исключительно в инструментальной роли, так как без него нельзя обойтись при применении ни парадигмального, ни герменевтического подходов.

Понимание человека посредством другого. Теперь мы кратко рассмотрим другую схему, реализующую собственную модель антропоморфизма. Если во всех трех рассмотренных выше подходах предпонимание человека проецировалось на окружающие его реалии (они

¹⁴ Аристотель. Риторика // Риторика. Поэтика. М., 2007. С. 12.

развиваются как развивается человек, переживаются как переживает человек и т.д.), то здесь, напротив, само понимание человека служит своего рода открытой для заполнения формой, когда человек понимается в первую очередь через то, с чем или с кем он способен взаимодействовать и, так или иначе, взаимодействует. Пример: что такое или кто такой человек, если он способен, как это происходит в «Илиаде» Гомера, ощутить в себе действие (θῦμός, ἄτη) богини Афины? Здесь определение человека открыто для вопрошания, а не вменяется заранее. Кажется, что в противоположность первым трем подходам этому нашему примеру подошло бы название *теоморфизма*, поскольку мы, исходя из способности богов оказывать воздействие на человека, стремимся понять последнего. Тем не менее, это не так: речь, как и прежде, идет скорее об *антропоморфизме* — мы не спрашиваем в данном случае «кто или что такое боги?», поскольку нам это неизвестно, однако мы и не утверждаем, что знаем: кто или что такое человек? Скажем, взаимодействие человека с богами позволяло говорить о формуле «уподобления богам», которая становилась средоточием философских устремлений Платона и Аристотеля. Не забудем и о сакральных библейских словах, характеризующих человека как «образ и подобие Божие» (εἰκὼν καὶ ὁμῳῳσις Θεοῦ).

Однако в XIX–XX веках мы могли бы уже говорить о зооморфизме (скажем, у Чарльза Дарвина и у Джорджо Агамбена), плантоморфизме (у Майкла Мардера), о нейроморфизме (у Дика Франса Свааба) и т.д. В любом случае не другие исторические, культурные или теологические реалии мыслятся по модели некоего предположения человеческого существа, но, напротив, само это существо понимается через те реалии, среди которых он обитает и с которыми так или иначе взаимодействует.

Кажется, что эта схема давно известна через принцип познания человеком самого себя исходя из того, что он сам изобрел (наш ум уподоблялся восковой дощечке у стоиков, механическим часам в Новое время, компьютеру в XX веке, нейросетям — в XXI веке). Человек уподобляет себя своему изобретению. Однако в рассматриваемой нами схеме, где человек понимается посредством другого, речь об изобретениях не идет: ведь ни богов, ни растения, ни животных, ни свой собственный мозг человек технически не изобретал (в отли-

чие от восковой дощечки, часов, компьютера и т.д.). Человек, понимающий себя через собственные изобретения, вынужден понимать собственное устройство как кем-то технически изобретаемое, а потому потенциально переизобретаемое. Такая техническая модель понимания несет в себе неизбывный революционный потенциал (и больше свойственен эпохе позитивизма). Понимание человеком самого себя через то, что он не изобретал, оставляет, как минимум, открытым вопрос о границах применения техники и социального конструирования по отношению к попытке человека переизобрести.

Куда интереснее в этой связи определение критериев того негласного выбора образца, по которому человек стремится себя понять: будут ли это боги, человекообразные животные, растения или сами человеческие органы. Поскольку ни одна из названных сущностей человеком не создавалась, то любопытным представляется само устремление человека понять себя, выбирая между столь различными вещами.

Заключение

Подведем итоги: когда мы сегодня говорим об антропоморфизме, мы не имеем в виду наивную формулу уподобления всего, что выходит за пределы нашего понимания, человеческим качествам и способностям. Хочется надеяться, что подобная форма вульгарного антропоморфизма осталась в прошлом, даже если она иногда и дает о себе знать в произведениях массовой культуры. Тем не менее отказ от наивного антропоморфизма вовсе не приближает нас «назад, к самим вещам», но требует внимательного и аккуратного обращения с теми условиями восприятия и понимания, которыми мы осознанно или нет руководствуемся при обращении с подобными реалиями. Мы видели, как действуют парадигмальный (определяющий), герменевтический и аналогизирующий подходы, когда человек проецирует самопонимание на исследуемые ими вещи прошлого. Кроме того, мы обратили внимание и на обратный процесс, когда человек понимает себя как несотворенную технически вещь — через другие сущности, имеющие такой же несотворенный статус. Нам кажется, что было бы перспективным исследовать историю этих неосознанных выборов, которые в разные эпохи делает человек для самопонимания, а также раскрыть способы действия подобного выбора в принципе.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андриянова Е.А., Тихонова С.В. и др. Мифы этого мира: коллективная монография. М.: Юность, 2008. 225 с.
2. Аристотель. Риторика // Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2007. 256 с.
3. Бенедикт XVI (Ратцингер Й.) Чем держится мир. Дополнительные моральные основы либерального государства // Хабермас Ю., Бенедикт XVI (Ратцингер Й.). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
4. Гаспаров М.Л. Записи и выписки. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 416 с.
5. Гейман Н. Американские боги. М.: АСТ, 2025. 704 с.
6. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетея, 2000. 507 с.
7. Зайцев А.И. Греческая религия и мифология: курс лекций. СПб.; М.: Филологический факультет СПбГУ; ИЦ Академия, 2005. 208 с.
8. Избранные псалмы / пер. и комм. С.С. Аверинцева. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2005. 176 с.
9. Кессиди Ф. От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб.: Алетея, 2003. 360 с.
10. Хайдеггер М. Шеллинг. О сущности человеческой свободы. СПб.: Владимир Даль, 2023. 372 с.
11. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб.: Алетея, 1996. 295 с.
12. Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. 439 с.
13. Nestle W. Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart: A. Kröner, 1942. 580 s.

*Статья поступила в редакцию 19.02.2026,
одобрена после рецензирования 29.03.2026,
принята к публикации 24.04.2026.*

Article

UDC 1(37+38)

For citation:

Bogatov M., Bogatova D. K voprosu ob antropomorfizme: razlichnyye modeli ponimaniya antichnogo mira [On the question of anthropomorphism: various models of understanding the ancient world] // Trudy Saratovskoj Pravoslavnoj Duhovnoj Seminarii [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2026. No. 2 (33). pp. 89–104.
DOI: 10.56621/27825884_2026_33_89

Mikhail Bogatov,

Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor,
Professor of the Department of Theoretical
and Social Philosophy,
Saratov State University,
10A Volskaya str., Saratov, 410028, Russian Federation
m_bogatov@mail.ru
ORCID: 0000-0003-2831-918X

Daria Bogatova,

Candidate of Sciences in Philosophy,
Associate Professor of the Department of Philosophy,
Humanities and Psychology,
Saratov State Medical University,
112 Bolshaya Kazachia str., Saratov, 410012, Russian
Federation
darialpavlova@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8696-3980

On the Question of Anthropomorphism: Various Models of Understanding the Ancient World

M. BOGATOV, D. BOGATOVA

Abstract: At the very beginning, using Wilhelm Nestlé's "from myth to logos" as an example, the question is raised about the inevitable basis of this and similar transitions — humanity. It is precisely humanity that serves as the inevitable foundation for any development or decline we observe in the course of history. The presence of such a common denominator for the study of history inevitably leads to the production of various forms of anthropomorphism. This article explores two basic patterns of anthropomorphization: understanding the other through the human being and understanding the human being through the other. In the first case, we deal with three approaches: paradigmatic (objectifying), hermeneutic, and analogical. In the second case, we can speak both of humans assimilating themselves to their own technological inventions (watches, computers, etc.) and of attempts to identify their essence through non-technical things: gods, animals, plants, etc. Particular attention is paid to the question of the historical choice that befalls each era, guided by which humans are forced to understand themselves through one being or another. The article concludes and poses key questions for further research into the problem of anthropomorphism.

Keywords: anthropomorphism, antiquity, hermeneutic approach, paradigm, theomorphism, Yuri Shichalin, Sergey Averintsev, Mikhail Gasparov, Martin Heidegger.

REFERENCES

1. Andriyanova E.A., Tikhonova S.V. et al. (2008) "Mify etogo mira" [Myths of this world]. Moscow. (In Russian).
2. Averintsev S.S. (transl.) (2005) "Izbrannye psalmy" [Selected Psalms] Moscow. (In Russian).
3. Cassidy F. (2003) "Ot mifa k logosu. Stanovleniye grecheskoy filosofii" [From myth to logos. The formation of Greek philosophy]. Saint Petersburg. (In Russian).
4. Dodds E.R. (2000) "Greki i irratsional'noe" [The Greeks and the Irrational]. Saint Petersburg. (In Russian).
5. Gasparov M.L. (2001) "Zapisi i vypiski" [Notes and Excerpts]. Moscow. (In Russian).
6. Khaidegger M. (2023) "Shelling o sushchnosti chelovecheskoï svobody" [Schelling. Treatise on the Essence of Human Freedom]. Saint Petersburg. (In Russian).
7. Nestle W. (1942) Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates [From Myth to Logos: The Self-Development of Greek Thought from Homer to the Sophists and Socrates]. Stuttgart. (In German).
8. Rattsinger I. (2006) "Chem derzhitsia mir. Dopoliticheskie moral'nye osnovy liberal'nogo gosudarstva" [That Which Holds the World Together — the Pre-political Moral Foundations of a Free State]. In: Khabermas IU., Rattsinger I. "Dialektika sekularizatsii. O razume i religii" [The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion]. Moscow. (In Russian).
9. Shichalin Yu. A. (2000) "Istoriia antichnogo platonizma v institutsional'nom aspekte" [The History of Ancient Platonism in Its Institutional Aspect]. Moscow. (In Russian).
10. Tseller È. (1996) "Ocherk istorii grecheskoï filosofii" [The Philosophy of Greeks in their Historical Development]. Saint Petersburg. (In Russian).
11. Zaitsev A.I. (2005) "Grecheskaia religii i mifologii" [Greek Religion and Mythology]. A Course of Lectures. Saint Petersburg. (In Russian).

*The article was submitted 19.02.2026,
approved after reviewing 29.03.2026,
accepted for publication 24.04.2026.*