

Г.В. Хлебников

ЗАМЕТКИ О РОЛИ ПЕРЦЕПЦИИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ

В статье рассматриваются некоторые вопросы античной философской теологии. Особое внимание уделяется формам взаимодействия человека и божественных существ, влиянию последних на первого. Рассматриваются различные виды перцепции сверхъестественного.

Ключевые слова: перцепция; философия; теология; античность; религия; современность.

This article discusses some of the issues of ancient philosophical theology. Particular attention is given to forms of interaction between human and divine beings, the impact of the latter on the former. Different types of perception of the supernatural are analyzed.

Keywords: perception; philosophy; theology; antiquity; religion; modernity.

Под восприятием (лат. *perceptio*), или перцепцией, в настоящей работе понимается не только субъективный опыт сенсорной информации о мире (включая, соответственно теме, мир сверхсуществ – богов), но и те ее механизмы, а также процессы, благодаря которым она передается; анализируются структуры взаимодействия действующего субъекта (божества) и объекта воздействия (человека). При этом ставится и проблема гносеологической адекватности психического образа характеру воздействия, как оно зафиксировано в тексте источника.

Насколько можно судить по имеющейся литературе, подобным образом роль перцепции в философской теологии античности

не рассматривалась, хотя сам вопрос о познавательной роли восприятия в античной философии ставился неоднократно.

Векторы воздействия божественных (под ними понимаются и демонические) сил и энергий на человека в релевантных локусах описываются в терминах зрительных, слуховых, тактильных, осмотических, сновидческих образов и ощущений. Кроме того, влияния могут быть и более тонкого характера, дескрипция которого, например, дается в диалоге «Федр», когда Сократ ощущает действие божества как творческую инспирацию [Платон, 1989].

В связи с этим исследуются конкретные топики этих воздействий, каждый из которых ориентирован на обобщение конкретных эмпирических данных в рамках общей концепции философско-теологической перцепции.

При этом следует иметь в виду, что само восприятие и понимание божественных сущностей в античности основывалось не на вере, как в учении о трансцендентном Боге, а на концептуализации опыта, который в этом случае мог быть не только непосредственной перцепцией, но и духовным переживанием. Поэтому, например, в рамках этого типа античного сознания был бы неправильным вопрос: «Существуют ли боги рек в действительности?». Правильным было бы спросить: «Существуют ли опыты, которые осмысленно могут быть поняты как эпифании какого-либо речного бога?». Человек, живущий античным религиозным опытом, говорит также не «я влюбился», а «я схвачен Афродитой». Соответственно, различные движения, связанные с этим «охватыванием», должны осознаваться уже не как следствия собственной внутренней активности, а как внешние реальности [Falter, 2003, p. 330–331].

Уже на древней стадии греческой религии, как она репрезентирована Гомером, эти различные элементы воздействия и интерференции играют огромную роль. Соответствующий анализ здесь провел Э.Р. Доддс, показавший на примере «ате» («безумие», «несчастье») Агамемнона, что в действиях человека часто проявляется иная, чуждая, но покоряющая его воля сверхъестественных существ, осуществляющих то, что Доддс называет «психической интервенцией» [Доддс, 2000, с. 16–17]. Помимо ате у Гомера не менее часто встречается и другой вид мистической психической интервенции – передача человеку божественной мощи, «меноса» («сила», «мужество», «гнев»). Люди в состоянии божественного меноса способны совершить величайшие подвиги (признак боже-

ственной мощи) и даже – подобно Диомеду – сражаться с богами. Они фактически становятся кем-то большим, чем человек. В текстах Гомера содержатся важнейшие положения религиозной и мистической антропологии. Здесь утверждается, что: 1) человек является манипулируемым и транзитивным созданием; 2) человек может быть как существенно ниже, так и существенно выше своего обычного состояния; 3) достичь подобных состояний человек может не сам, а только с помощью ультрасуществ, богов, которые передают ему эти качества через прикосновение, звук голоса или бесконтактно.

Э.Р. Доддс утверждает далее, что самая характерная черта «Одиссеи» заключается в приписывании ее протагонистами всех видов ментальных и физических событий вторжению во внутренний мир человека, в его сознание безымянного и неопределимого даймона, «бога» или «богов». Тем самым открывается еще один типологический механизм инициации вышеописанных (мистических) состояний: эти едва воспринимаемые людьми существа, проникнув в человека, могут оказать благоприятное или пагубное воздействие, в том числе посредством различных предостережений, блестящих или глупых мыслей, воспоминаний или, напротив, забвения и т.д. [Доддс, 2000, с. 25–27]. Человек оказывается населяемым и «посессивным» существом, которым некто может обладать. Автономно существующие, почти бесплотные сущности могут вселяться в него и действовать через его «я» таким образом, что человек, совершая аномальные для себя действия и даже обретая паранормальные способности, все равно продолжает считать только себя активным субъектом. Понимание же «реально действовавших» агентов возможно только ретроспективно, после того, как ультрасущество (или ультрасущества – демоны, боги) – прекращают свою интервенцию и «я», обретя вновь обычный для себя уровень самосознания, на основе памяти о происшедших событиях может сделать заключение об аномальном характере своих поступков и имевшей место инвазии. Более того, эти боги, или ультрасущества, для достижения своих целей могут входить и в вещи, которые после этого получают несвойственные им качества. При этом эллины сами не знали, какая именно сверхъестественная сила на них воздействует, обозначая ее обобщенным термином «даймон» [Доддс, 2000, с. 29]. Таким образом, оказывается, что в основе гомеровской религии лежит особый, несомненно, мистический

опыт, а не просто искусственная и выдуманная система космических богов и богинь. Субъект сознает как необычность и двойственность «своих» действий, противоречащих тому, что он за собой знает, так и присутствие в себе гетерогенного «мистического» существа. Разновидностью психической интервенции является феномен неистовства, так же как божественного дара. В древнегреческом языке существует родство между корнями слов «прорицатель» и «неистовствовать», «бесноваться». Религия и культ Аполлона также основываются на «энтузиазме» в этимологическом первоначальном смысле этого слова – «божественное вдохновение»: бог входил в Пифию, используя ее органы речи как свои собственные, так что она становилась «одержима богом», plena deo («полна богом»). Поэтому все прорицания дельфийского оракула Аполлона делались только от первого лица, а состояние прорицательницы квалифицировалось как одержимость. Аналогично понимался также характер прорицаний Сивиллы, Кассандры, жриц Зевса в Додоне и др. [Доддс, 2000, с. 110–112].

Дескрипция другой ситуации, типологизирующей прямую встречу со сверхъестественными существами, находится в «Теогонии» Гесиода, который в начале поэмы рассказывает, как он пас своих овец у подножья Геликона, когда перед ним внезапно возникли Музы и передали вместе с посохом рапсода дар пиита: «Чтоб воспевал я, что еще будет, а прежде, что происходит сейчас» [Hes. Theog. 32].

Воздействие на перцептивный аппарат человека сверхъестественных божественных и демонических сил хорошо засвидетельствовано и текстуально зафиксировано также в античной философской мысли и артикулировано уже в апофтегме первого греческого философа Фалеса, отметившего, что «все полно демонов» (πάντα δαίμόνων πλήρη, – Aristotl., De An. 411 a7–8). Тем самым был осознан и обобщен как эмпирический опыт наблюдений древних греков над влиянием феномена божественного, так и рациональная рефлексия над ним, результатом которых стали концепция пандемонизма и понимание интенсивного и глубокого взаимодействия обоих миров: высшего – божественного – и низшего – земного, соответственно, богов и людей.

Это особенно заметно в мистико-философском учении Пифагора, инспирированном орфизмом, но имеющем и свои особенности. Оно центрируется вокруг веры в Бога, проявляющейся в

жертвоприношениях, прежде всего – Аполлону Дельфийскому, и ежедневной молитве Солнцу. Вселенная, связанная с бессмертными богами, также считается живой, божественной и имеющей душу. Все небесные светила и звезды являются воплощенными богами, управляющими Универсумом, – его Пифагор первым назвал Космосом из-за присущего ему порядка, который философ интерпретировал на основе мистики чисел («все есть число»). В греческих мистериях наиболее существенным считалось выполнение обрядов, через точное исполнение которых у мистов должно было возникнуть особое духовное состояние, обычно провоцировавшее переживание контакта со сверхъестественными реалиями, после которого, в свою очередь, происходило позитивное изменение самой личности посвященного – обретение им различных качеств божественности. Этот древний архаический слой, абсорбированный пифагореизмом из различных учений, и прежде всего орфических, был затем развит и дополнен нововведениями Пифагора.

Гераклит в своей философии кратко и емко выразил суть этих мироощущения и рефлексии формулой: «Люди – боги, боги – люди, ибо логос один и тот же» [фр. 154], а также: «Бессмертные – смертные, смертные – бессмертные, одни живут смертью других, а те умирают их жизнью» [фр. 153]. Формы коммуникации Бога (по меньшей мере Дельфийского, т.е. Аполлона) с людьми, по мнению Гераклита, – знаки и символы¹. Ямвлих предположит, что тем самым Бог еще и тренирует сообразительность людей². Возможно, Эфесец, подражая и следуя божеству, также использовал подобные символы, как, например, в случае с ячменной болтанкой, о котором рассказывает Плутарх: в ответ на просьбу сограждан высказать свое мнение о гражданском мире Гераклит взмошел на трибуну, взял килик холодной воды, присыпал ячменной мукой, помешал веточкой поля, отпил и удалился. «Тем самым, – разъясняет это символическое поведение Плутарх, – он показал им, что, для того чтобы сохранить государство в мире и согласии, надо отказаться от роскоши и довольствоваться тем, что оказалось под рукой»³.

¹ См.: Плутарх. Об оракулах Пифии (404 D).

² См.: Ямвлих. О мистериях. III, 15.

³ См.: Плутарх. О болтлив. 511 В.

Бог обращается к людям преимущественно не непосредственно, а через избранных им людей, оракулов, сивилл¹, поэтов, музыкантов и, разумеется, философов. По Гераклиту, эти пророчества нелицеприятны и простираются на длительные промежутки времени («на 1000 лет»)². Плутарх, очевидно поддерживавший эту точку зрения, усиливает ее словами Сарапиона, который замечает, что Кадм также (у Пиндара, фр. 13) «слышал от бога “строгую музыку”, а не сладостную, не изнеженную»³. Ведь от Бога, этого «умопостигаемого света», как его называет Климент Александрийский, приводя высказывание Гераклита, ничего утаить нельзя: «Как можно утаиться от того, что никогда не заходит?»⁴.

То, что Гераклит действительно обладал специфическим восприятием этих божественных сущностей и мог знать, например, об их присутствии, видно из рассказа, сохранившегося у Аристотеля в трактате «О частях животных» [I, 5. 645 а 17]: «Рассказывают, что некие странники желали встретиться с Гераклитом, но, когда подошли [к его дому] и увидели, что он греется у печки, остановились [в смущении]. Тогда он пригласил их смело входить, “ибо и здесь тоже есть боги”».

Для этого типа сознания божественные энергии и начала природы (и не только ее одной) не просто существовали, они были персонифицированы и воспринимались органами чувств человека как непосредственно – в тех случаях, когда имеет место теофания, так и в косвенных модусах, при непрямых формах коммуникации. Мир и воспринимался, и мыслился синкретически взаимосвязанным: природные духи, обитающие в водной стихии, в лесу, на деревьях, на скалах и т.п., могли воздействовать на человеческие существа, вступать с ними в визуальное и речевое общение (как неоднократно засвидетельствовано, например, в нарративах у Гомера, Гесиода). Они могли даже находиться среди людей и смешиваться с ними; были способны трансформироваться в человеческий образ, стать даже демонами-родоначальниками.

Таким образом, все предметы, любая вещь может иметь, кроме видимой материальной формы и структуры, еще и невидимую

¹ См.: Климент Алекс. Строматы. I, 70, 3.

² См.: Плутарх. Об оракулах Пифии. 397 АВ.

³ Там же.

⁴ Климент Алекс. Наставник. II, 99, 5.

подавляющему большинству людей сверхъестественную разумно-энергийную компоненту (как постоянную, так и временную). При некоторых условиях эта последняя способна существенно влиять (положительно или отрицательно) как на мышление, так и на поведение человека, включая и философа, оказавшегося в сфере ее воздействия на его восприятие.

В классической литературе слово «демон» (даймон, δαίμων) обозначает деятельного агента невидимого мира, который обладает сверхчеловеческой силой и может оказывать влияние не только на восприятие, жизнь и судьбу людей, но и на течение естественных процессов. Этимология термина «демон» не вполне ясна. В ее понимании существуют три основных подхода.

1. Платон в «Критиле» производит ее от глагола δαῖναι – «знать»: «Из-за того, что разумны и знающие, они и названы демонами», – «ὅτι φρόνιμοι καὶ δαίμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτοῦς ὠνόμασε». Таким образом, демон – «разумный и знающий».

2. Известный еще древним грамматикам и принятый некоторыми современными исследователями подход, возводящий термин «демон» к корню, общему с глаголом δαῖομαι, δαίνυμι, δατέομαι – «раздаю», «распределяю» (дары). Таким образом, демон – это распределитель, раздаятель (даров или вообще чего-либо: δαῖνυμι – «раздаю»). Например, эпитет Зевса – «Даятель» (Επιδότης), Гадеса – «Равнодающий» (Ἰσοδαίτης) и богов вообще – «дарители» (δοτήρες).

3. Принимаемая многими учеными этимология от корня διF, которая соответствует восточноарийскому dêva, daêva и daivas (с переходом дигаммы в соответствующую носовую и с суффиксом μων – man); т.е. демон – это блестящее, светлое существо, Бог [Демон].

Однако, по-видимому, все три подхода не исключают, а органично дополняют друг друга, создавая в целом образ могущественных божественных сил, существ, называемых Сократом в «Апологии» «либо богами, либо детьми богов» [Ар., 15 d]. Он рассказывает об их постоянном позитивном воздействии на разные, как малозначительные, так и важные события в своей жизни, благодаря чему, в том числе, он не раз смог избежать опасных ситуаций и даже смерти [Ар., 19, с. 20 е.].

При этом современные исследователи исключают понимание этого феномена как какой-либо сугубо субъективной, болез-

ненной галлюцинации, «голоса совести» или внутреннего морального действия чего-либо вроде категорического императива, – возвращаясь к сообщениям Платона и Ксенофонта, которые согласно свидетельствовали, что демон обращался к Сократу посредством «звука и знака» (φωνή καί σημεῖον) [см.: Ар., 19, с.–20 е.].

Проблема недискурсивного познания трансцендентного в произведениях Платона также часто анализируется учеными. В этом отношении интерес представляет работа К. Навратила [Nawratil, 2004, р. 21–23], тематизирующего вопрос о существовании недискурсивного и эзотерического, внутреннего учения у Платона на основании одного из ключевых текстов – седьмого письма философа.

Речь идет об инициации ауτροφного духовного процесса в уме человека чем-то чрезвычайно особенным. Навратил предполагает, что Платон подразумевает здесь божественное начало, которому родственно духовное во «внутреннем человеке». Это особый тип мистического познания божественного, мысленное соприкосновением с Ним, которое инициирует собственный огонь духовного «света» философа.

Однако эксплицитно парадигмально тонкое, но существенное влияние демонических сил стимулирующе проявляется в буколических и пасторальных сценах, репрезентативно описанных Платоном в диалоге «Федр» [Платон, 1989], где синтагма всех обстоятельств предустановленной гармонии приносит людям, оказавшимся в фокусе данной волны жизни, огромную эйфорию и наслаждение. Таким образом, красота, истина (существования) и благо оказываются едиными в процессуальности настоящего. Такое счастливое событие в мире, естественно, не может произойти само по себе, оно требует какого-то провиденциально-разумного вмешательства и участия, ведь даже само понимание счастливой случайности в греческом языке – это одновременно имя богини удачи (Τύχη). И воздействие этого божественного, демонического начала неоднократно показывается Платоном. Например, в речи Сократа, который, не полагаясь лишь на свои силы, перед началом такого серьезного дела не забывает обратиться к музам (дочерям Зевса и Мнемозины) – тоже, как и демоны, божественным существам, – с просьбой «вместе со мной приняться» за дело, чтобы показаться Федру после своей речи еще более мудрым, чем казался ранее. Как кажется, здесь важно не только **что**, но и **как** нечто

происходит и «делается»: речь идет не столько о помощи, сколько о синусии – совместном бытии – и синергии, совместном делании. Музы не просто «помогают» Сократу, они, если следовать букве локуса, вместе с ним будут произносить то, что он станет говорить. Как это возможно? Как показывает Платон, такое воздействие муз осуществляется ими через влияние на сознание и ум человека (в данном случае – Сократа) тогда, когда оно делает человека «умнее», «лучше и больше» самого себя.

Во время произнесения своей контрапунктной к тексту Лисия-Антисфена (см.: [Платон, 1989, с. XVI–XXXII]) речи [237 b–241 d] Сократ неожиданно прерывается и спрашивает собеседника: «Но, милый Федр, не кажусь ли я тебе, как мне самому, испытывающим какое-то божественное воздействие (θεῖον πάθος πεπονθέναι)? – И вполне даже, о, Сократ, – подтверждает Федр, – против привычного, схватил тебя некий благостный (εὐροιά) поток. – Так молча теперь меня слушай. По сути (τῷ ὄντι), кажется, божественное это место, поэтому могу быть часто нимфой схвачен (νυμφόληπτος), продолжая эту речь, – не удивляйся. Ведь вот и сейчас едва ли не дифирамбами заговорю. – Истиннейшую правду говоришь. – А всему этому, однако, ты причина. Но остальное слушай, а то как бы не отвернулось это наитие. Об этом, впрочем, Богу заботиться...» [238 c–d]. Возможно, это один из ключевых топосов, раскрывающих суггестию философской теологии пасторали у Платона. Нимфы, согласно Гомеру, дочери Зевса, по Гесиоду, порождены Геей [Гесиод, 130]. В греческой мифологии они, среди другого, вдохновляют певцов, поэтов, пророков и, как непосредственно следует из данного текста Платона, философов [Платон, 1989, 238 d]. Неслучайность подобного воздействия на философов еще раз прямо указывается в 241 e, когда Сократ обвиняет Федра, что тот намеренно подбросил его нимфам, чтобы они явно вдохновили первого (...ὕπὸ τῶν Νυμφῶν, αἷς με σὺ προύβαλες ἐκ προνοίας, σαφῶς ἐνθουσιάζω).

Удивительные красота и благость этого выбранного Федром места, в которое он привел Сократа, также эксплицитно разъясняются здесь как божественные, а само качество божественности раскрывается как присутствие нимф, т.е. духов в женском облики, которые не только сверхчеловеческим образом гармонизировали природу местности, в которой находятся сами, но и инспири-

руют оказавшегося тут гениального философа к произношению необычных даже для него по силе и глубине речей.

Более того. Последняя процитированная фраза в 238 с-d (ταῦτα μὲν οὖν θεῶ μελήσει) дает основание предположить, что наитие, нисшедшее на Сократа от нимф, имело свой источник даже не в них самих, а передавалось через них от Бога, Который, таким образом, выступает в качестве единственно подлинного сущего и обладающего сверхъестественными силами, транслируя эти последние, по-видимому, автократически: тем и так, кому и как пожелает. А именно, в данном случае, опять-таки не просто любому человеку, а «мудрейшему среди людей», как назвал оракул Аполлона Сократа, т.е. уже больше, чем человеку. Поэтому-то он в силу родства «подобного подобному» оказался в состоянии почувствовать, идентифицировать и назвать сверхъестественные Силы, стоящие за явлениями природы, указав на глубокую внутреннюю связь, существующую между природно-материальными явлениями и сверхприродным, божественно-разумным.

Список литературы

1. *Гесиод*. О происхождении богов (Теогония). – Режим доступа: <http://www.lib.ru/POEEAST/GESIOD/trudy.txt> (Дата обращения: 20.02.2014.)
2. Демон. – Режим доступа: <http://www.wikiznanie.ru/ru-wz/index.php/Демон>. (Дата обращения: 25.03.2014.)
3. *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. – СПб., 2000. – 507 с.
4. *Платон*. Федр / Пер. Егунова А.Н.; Ред. греч. и рус. текстов, вступ. статья, коммент., хронолог., индексы имен и наиболее употр. терминов Шичалина Ю.А. – М., 1989. – 136 с.
5. *Falter R.* Was wir noch heute von den alten Göttern verstehen können oder die Götter der Erfahrungsreligion als Sprache // Klarheit in Religionsdingen: Aktuelle Beitr. zur Religionsphilosophie. – Leipzig, 2003. – S. 330–331.
6. *Nawratil K.* Zu Platons 7. Brief // Wiener Jb. für Philosophie. – Wien, 2004. – Bd 35. – S. 21–23.