

МИФОРЕЛИГИОЗНАЯ «ТЕХНЭ» В МЕТАДЕЙСТВИИ АНТИЧНОЙ ВОЙНЫ

СЕВЕРЬЯНОВ А. Н.

ОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО
г. ОМСК

«На войне любое преимущество – одновременно
и спасение, и справедливость, и счастье».
Ксенофонт.

Введение. В современной России, испытывающей огромные трудности с построением органично структурированного гражданского общества, особенно актуальным становится осмысление естественного инструментария самоорганизации и структуризации человеческих обществ. Среди таких связывающих общество социально-культурных инструментальностей существенное значение, причём, по-видимому, на протяжении всей истории вида «человек разумный», сохраняет религия.

Для выявления позиции и роли религии выбрано подлинно и глубоко политизированное общество – античное. И выбрано особое состояние этого общества – выделенное во времени «военное метадействие», доступную для аналитического описания основу которого составляет цельная, но структурно сложная и многоуровневая открытая система индивидуальных и социальных – физических, психологических, моральных, культурных, административно-командных (тактических, стратегических), экономических и многих других статусов, факторов и действий, а также людей – участников этих действий.

В практической деятельности, как и в бытийной данности, религиозные практики и мифологическое сознание составляют единство, которое мы будем называть *мифорелигиозной «технэ»* (др. греч. технэ – ремесло, мастерство, искусство, наука), так как даже рутинные обрядовые действия осуществляются не только конкретным, лучше или хуже способным к этому, лицом в конкретном месте, но ещё и в данном культурном контексте определенного комплекса мифологических воззрений и определённого *мифа*. *Миф* понимается в статье в соответствии с точкой зрения, данной И. Кребель и Ю. Першиным [5]

«Первичную фиксацию внутреннего опыта (безусловной истины, *алетейи*) и закрепление его в знаке, присутствующем в живой языковой среде – речи – предлагаем называть мифом. Так, *миф* – первичное удержание онтологических состояний, утверждение и закрепление их в широком смысле в знаке.»

Миф трактуется, таким образом, не как совокупность *мифологических воззрений и мифических преданий* и не как исторический этап развития человеческого интеллекта. Можно сказать, что миф в этом понимании – бытийно, а не хронологически первичное «мироопределение», «мироозвучивание», «мироосмысление» и одновременно способ такого мироосмысления.

Как в известной магической практике Карлоса Кастанеды надлежало постоянно возвращать взгляд к своим рукам, так и мы поставим на заметное место и будем иметь ввиду разностороннюю бытийную укорененность религиозных практик, помня о том, что они что-то затрагивают, двигают и меняют в целом «присутствии», «вот-бытии» (Хайдеггеровском «Dasein»), с пластами этого присутствия соотносятся, в какие-то пласты и предметности вторгаясь прямо, с какими-то взаимодействуя «индукционно» или вообще опосредовано. В этой ситуации недостаточно подходить к вопросу узко рационалистически, и мы возьмём на вооружение понимание рациональности, увязанное с деятельностью, сформулированное в работе И. Кребель: «рациональность есть техника осуществления действия, основанная на *практике*. Практика как выверенность включает в себя *опыт* выполнения действия; данный опыт ущербен в ограничении сферой

ментального, потому с необходимостью вплетен в *единство ментального (интеллектуального), эмоционального и телесного* – первоисходно мысль имеет тело и осваивается телесно.» [4]

При таком подходе представляется оправданным вовлечение в язык дискурса образов исторической фактологии, так как концептуальные, образные и фактические ряды исторических источников формировались, осознавались, организовывались в источниках как раз носителями или, по меньшей мере, современниками, находившимися в орбите соответствующего мифорелигиозного сознания, и этих самых религиозных практик. Источник в достаточной мере является носителем того способа осознавать, того «архэ» религии, к поиску которого обращается Ю. Першин [9]. Плодотворным может быть и использование естественно-научных образов, хотя первоначально и образов альтернативной «модельно-объектной», а не «мифопоэтической» парадигмы. Естественно-научные образы и естественно-научные аналогии могут служить не для противопоставления подходу «от самой кажимости», а имеют полное право органично включиться в «мифопоэтическую парадигму», в «рекультивированное архаическое сознание» [9] как имеющий чёткую структуру инструмент уже нашего культурного времени, используемый для осмысления (схватывания) пластов наличного бытия, а не столько для «асимптотического приближения» к постулированной объективной истине.

Сами факты, свидетельствующие о развитой в античности религиозной военной обрядности, описаны и систематизированы в соответствующих разделах учебников истории и в более специальных исследованиях (напр.: Е. М. Штаерман. Социальные основы религии древнего Рима. – М.: Наука, 1987).

К проблеме же цельного и разностороннего осмысления, живой и непосредственно социальной роли религиозного действия ещё предстоит подойти. Это начинает, например, французский исследователь Ф. Бурио в работе «Греки и их боги» [1]. Он доказывает невыводимость религиозных воззрений и практики из политических комбинаций или простого консерватизма полисных традиций, апеллируя к рассмотрению насущных задач, стоящих перед человеком и коллективом в реальной ситуации. В частности, им приводится пример, как во время битвы при Платеях спартанцы предпочли умирать под вражескими стрелами, но не начали наступления без благоприятных, с их точки зрения, результатов жертвоприношения. В этой же войне, надеясь на правильное понимание оракула Аполлона, спартиаты пошли на неслыханное нарушение собственных установлений о правах гражданства.

Ю. Першин в своей работе пишет: «Определение религии как составной части социального организма полиса еще раз говорит в пользу того, насколько глубоко реальность мифологических событий была укоренена в психологии гражданина полиса – античного грека, и насколько реальна и рациональна она была. Да она и не могла быть иррациональной, так как следование иррациональным установкам не способствует адекватному образу жизни в окружающем мире, а попросту – не способствует выживанию» [10]. В самом деле, если мы признаем адекватность античного индивида в быту, в сельском хозяйстве и торговле, в строительстве и архитектуре, военном деле, общественной и государственной жизни, то из этого ряда ни в коем случае не должны выпадать ни мифорелигиозное сознание, ни обрядовая деятельность.

«Примем, что по отношению к архаическому сознанию главным критерием рациональности следует считать целесообразность и адекватность окружающему миру. Отсюда такие формы архаического знания, как мифология и религия, являются всего лишь вспомогательными средствами адекватного вписывания, встраивания человека в окружающий мир» [9].

Тем более рациональна собственно *мифорелигиозная технэ* как осознанная, поименованная, вооруженная понятийным, концептуальным и орудийным аппаратом часть человеческой деятельности.

Война – событие жестокой и бескомпромиссной проверки социальной и индивидуальной адекватности, это и проверка рациональности на «дееспособность», на подлинность, на бытийную укоренённость.

Если действительно предположить, что религия – комплекс фантастических воззрений, то в ответственной ситуации обрядовая, да и интеллектуальная религиозная деятельность, должна прекращаться как неадекватная обстоятельствам и затратная для условий, в которых необходимо экономить физические и психические силы, в том числе «перцептивный ресурс» (нельзя позволить своему вниманию отвлекаться на неактуальные направления и посторонние предметы). С точки зрения экономии времени, внимания и ресурса трудно объяснить, например, существование военной мантики или сложной религиозной обрядности, если мантика и обрядность не решают оптимальным образом некие насущные прикладные, конкретно-поведенческие задачи. Не теряющий драгоценное время и силы на процедуры гадания, коллективные жертвоприношения, индивидуальные моления должен, по идее, получить преимущество над врагом.

Но источники рисуют нам противоположную картину: в древности не жалели времени на обряды. Известная «История Рима от основания города» Тита Ливия – настоящая кладёшь сведений о ритуалах и гаданиях, проводимых римлянами в походах, перед сражениями и даже во время самого сражения. Причём, особенно велико число обрядов, обетов, выполнений обетов и знамений, относящихся ко времени тяжелейшей для Рима войны с Ганнибалом. Характерен эпизод, когда срочно выбранный диктатором для отражения Ганнибала полководец Фабий Максим «созвал сенат и начал с рассуждения о божественном» [13], пространно освещая религиозные вопросы, которые он напрямую увязывал со случившимися военными поражениями римской армии. Этот человек пользовался признанием и как выдающийся полководец, и как опытный птицегадатель, о чем также говорит Плутарх в его жизнеописании [12], тоже не сомневающийся в адекватности Фабия Максима.

Особенно интересен с этой стороны автобиографический «Анабазис» Ксенофонта [6], где историк рассказывает о своём собственном военном походе. У этого (весьма интеллектуального!) автора мы регулярно встречаем сведения о жертвоприношениях, вполне естественно, органично включенные в повествование, и он, очевидно, считает эти моменты имеющими важную смысловую нагрузку, так как подходит к их описанию не менее скупулёзно, чем к географическим пунктам или действующим лицам военной экспедиции.

Это вынуждает нас рассмотреть мифологические и религиозные воззрения не столько как изолированно развивающееся явление культуры, а прежде всего с точки зрения ситуации их использования. Ситуации, когда некий человек апеллирует к мифорелигиозному описанию мира и использует религиозную технику.

В рефлексии по поводу таких ситуаций, повторимся, некорректно выделять человеческую ментальность как изолированный пласт. Рассматриваться должно событие целиком, а оно естественно включает в себя и место событий, и движения тела, и гормональные состояния, и чувства, и мысли. Кратко и поэтично выразил эту связь Ксенофонт: «Тот кто наточивает острие копья, одновременно оттачивает и душу свою, ибо у кого копье наточено, тому как-то стыдно оказаться трусом» [7, VI-2-33].

Число всех принципиально возможных сочетаний физиологических и гормональных состояний людей в группе из десятка тысяч человек, которые насчитывались, к примеру, в отряде Ксенофонта, просто не поддается учёту. И многие эмоциональные состояния категорически не годятся для сражения. Помимо очевидного (например, ни один человек в строю не должен спать), для атаки гоплитов нужен довольно узкий и синхронный спектр в чём-то противоречивых психофизических статусов. С одной стороны, увеличивающий выносливость и силу и снижающий болевую чувствительность высокий уровень агрессивности, физиологически связанный, как нам теперь известно, с высоким

содержанием в крови адреналина. Для такого рода эскалации агрессивности применялись боевые песни и боевые кличи.

В «Анабазисе» как обыденность упоминается, что греки, наступая на врага, «запели пеан», а перед самой рукопашной «все издали клич, какой принят в честь Эниалия, и все перешли на бег». Любой, кто пробовал громко кричать во время быстрой ходьбы, быстрого бега с рюкзаком или в бронежилете знает, как это может сбить дыхание. Можно ли считать, что в угоду традиции древнегреческие воины осуществляли вредное или хотя бы бессмысленное действие?

С другой стороны, помимо агрессивности воинам не менее необходимо интеллектуальное внимание к сигналам командиров в строю, и как раз интеллектуальному вниманию агрессивность и ярость, столь желательные в рукопашной схватке, в общем случае мешают. Вдобавок, не обойтись без «чувства локтя», сознательного и внимательного взаимодействия с соратниками в физическом пространстве на физическом уровне. «Кир услышал прошедший по рядам гул, и спросил, что это. Ксенофонт ответил, что уже во второй раз передают друг другу пароль... «Зевс-спаситель и Победа»». В «Киропедии» аналогичный эпизод поясняется автором так: «После того, как пароль обошел всех и вернулся назад (к царю), Кир по обычаю запел пеан, и все воины громко его подхватили, чтя божество. *В эти мгновения люди богобоязненные менее всего подвержены действию страха.*» [7, III-3-59] (курсив автора).

Традиционные действия полководца перед боем осуществляют установление, проверку и усиление информационной связности войска: акустическая и смысловая волна, дважды прокатившаяся от фланга к флангу, – надёжный инструмент интеллектуальной синхронизации. Когда информация передается через живого человека, это обязательно имеет также «физический смысл», физиологическое и физическое действие, физиология поистине «звучит» в «потоке смыслов».

Совместная песня вообще – древнейший и надёжный инструмент эмоциональной синхронизации, инструмент «размыкания бытия», «размыкания друг к другу». Песня, и в особенности сакральная песня, стабилизирует, или ритмизирует, или динамизирует, т. е. так или иначе «форматирует» общее состояние группы. В этом друг-ко-другу разомкнутом «вот-бытии» становится индивидуально доступно и состояние других, и состояние группы.

Боевая песня выполняет задачу срочной, быстрой синхронизации, из исходного, не всегда и не во всём оптимального состояния.

Взаимодействия многочисленных психофизических состояний, особенно взаимодействия динамически меняющихся состояний, невероятно сложны и они образуют относительно самостоятельное и довольно устойчивое «то», что М. Мамардашвили назвал «системным эффектом». Такой «системный эффект состояний» *перцептивно наблюдается*, поведенчески выражается и у многих людей, в принципе, подвергается рефлексии (на простейшем уровне примером может служить не выходящее за рамки зоопсихологии «чувство толпы»).

Такой групповой «системный эффект» – уже иной, новый уровень *данности*. Недостаточно понимать его как просто совокупную эмоцию группы, это не только сумма, пусть даже сумма с серьёзным «кумулятивным эффектом» сложения. Это удержание и развитие именно определённой и уже относительно самостоятельно развивающейся, обратно влияющей на индивида, уже обладающей своей инерцией *выделенной конфигурации психоэмоциональных состояний*, или некоторого набора в свою очередь взаимодействующих меж собой конфигураций состояний в пространстве описания состояний. В этой конфигурации ряд параметров имеет жесткие ограничения, а ряд – более широкие допустимые пределы. Причем, описание такой «конфигурации» некорректно оставить на платформе *локально-групповых* системных эффектов, так как в действие непосредственно вовлечены образы, сигналы, символы и «линии воздействия»

со стороны культуры, языка, мифологии, религии, государственности, то есть система «группа» обязательно открыта по отношению к «социуму» и «культуре».

Изолированное психологическое и психотехническое описание событий будет недостаточным и потому, что в событие общего метадействия неизбежно включаются *географическое место и природная среда*.

Глубочайший мастер поэтического «удержания» системных процессов, Эсхил оставил нам ярчайшее, концентрированное и живое описание метадействия. Схемы системного взаимодействия (управления) отмечены и озвучены поэтом в формах образного ряда трагедии «Персы». Очевидец Саламинского сражения пишет:

*Когда же землю снова белоконное
Светило дня сияньем ярким залило,
Раздался в стане греков шум ликующий,
На песнь похожий. И ему ответили
Гремящим отголоском скалы острова [14].*

Повествование здесь ведется от имени перса, противника греков. Так как психологическим коррелятом «присутствия» вполне может быть *внимание* человека, последуем за *вниманием* эсхилевского персонажа.

Утро в Саламинском проливе. Солнце, которое светит одинаково всем грекам и персам. И вот внимание героя привлекает нарастающий шум, который переносит его внимание в стан греков, властно приковывает внимание к лагерю противников; шум опознаётся во внимании как *ликующий*. Далее вниманием завладевает ритм, шум оказался «на песнь похожий». Происходит опознание ритма и музыки.

Дальше – страшные для персидского героя строки, но сам герой «пропадает» в общей «с высоты птичьего полёта» нарисованной картине тысячеголового ликования. Акустический сигнал – символ *естественный* и символ древний, почти как орган слуха наших далёких филогенетических предков. Греки слышат друг друга и слышат эхо. Каждый слышит эхо каждого, и каждый слышит общее эхо. Сотни из этих людей слышали эхо в проливе множество раз раньше. Эхо своего собственного голоса опознаётся человеком в общей вибрации. Сами скалы острова *физически* отвечают – опознаётся родство, Родина, ритуально вновь-присваивается родное пространство. А ведь именно в этом пространстве экипажам предстоит действовать и взаимодействовать между собой. И вот пространство уже до сражения – близко, уже до сражения вновь-знакомо, оно *уже* на их стороне.

Инженер опознал бы во взаимосвязях эсхилевского фрагмента «многокаскадный усилитель с положительной обратной связью». «Белоконное светило» только что было обычным эпическим зачином, но теперь отзвучавшая строка сразу «подтягивается» в «это мгновение», акцентируется по-новому мощно. Солнце – заливающий пространство, оформивший пространство солнечный свет. И неотвратимо движение ослепительного светила к зениту.

*И сразу страхом сбитых с толку варваров
Прошибло. Не о бегстве греки думали,
Торжественную песню запевая ту
А шли на битву с беззаветным мужеством
И рёв трубы отвагой зажигал сердца.*

Эскапистское «падение присутствия», с непревзойдённой иронией описанное Хайдеггером в «Бытии и времени», в таких случаях почти равносильно гибели. В условиях жесткой ответственности, когда от действия каждого зависит мойра всех, падение присутствия *и есть* гибель. Но «среди людей богобоязненных» мощно действуют «раскрыватели вот-бытия». Действует замена мелкого страха за свою жизнь тем самым восторженным бытийным «ужасом». С идущими в сражение – «щитодробитель» Арес, ведь пеан поётся в его честь, и естественный спутник-сын Ареса Деймос, персонифицированный хайдеггеровский «Angst». С каждым идущим в сражение – смерть

не как опасение возможной нежелательной версии вероятного будущего, не как оцененный риск, а как *уже имеющий место* бытийный факт и место надёжной бытийной опоры.

«Кто на войне старается во что бы то ни стало выжить, те по большей части гибнут с позором как трусы, а кто признаёт смерть общим и неизбежным уделом всех людей и борется только за то, чтобы умереть со славою, те, как я вижу, чаще доживают до старости и покуда живут, благоденствуют» [6, III-1-43], – пишет человек, прошедший сражения, преодолевший трудности и умерший, будучи великим писателем, в глубокой старости.

Далее у трагика ритм образов нарастающе «сюнэргичен» живому ритму событий:

Солёную пучину дружно вспенили

Согласные удары вёсел греческих...

Шло впереди, прекрасным строем, правое крыло,

А дальше горделиво следовал

Весь флот. И отовсюду одновременно

раздался клич могучий «Дети эллинов,

В бой за свободу родины!...

Важные ключи понимания способа действия и действенности религиозной обрядности найдены, как представляется, в работе И. Кребель и Ю. Першина. «Ритуал имеет двойственный характер: он является переходом из внешнего во внутреннее и обратно, канализируя смысловые потоки.» «Ритуал с необходимостью ритмически размерен, и логика ритуального действия – техническая (*tehne* – искусство, мастерство) и ритмическая. Здесь под *ритмом* предлагаем понимать строгую технику выполнения значимых движений, нацеленную на настрой и переключение сознания на иной онтологический регистр.» [5]

Ритмизированное и акцентированное ритуальными действиями эмоциональное состояние становится могучим психофизиологическим оружием. Всем, сколько-либо жившим, знакомы эмоциональные переживания поражения и проигрыша, по крайней мере в мирной жизни, из-за какой-нибудь невыполненной контрольной, ущемления сердечных чувств, обиды и гнева на избивших тебя армейских сослуживцев, и пр. А здесь проигрывающими оказываются десятки тысяч человек сразу; они под воздействием не узко психологического, а самого что ни есть телесного оружия, материально поражающего, в отличие от стрелы и пули, на всю глубину доступных сознанию противника пластов собственной физиологии: «холод в груди», «ватные ноги», «пустота под ложечкой», «сухость во рту» – это охватывает целые команды кораблей, которые должны были действовать хладнокровно и слаженно. А когда конкретный человек психологически поражен, недалеко и до потери управления войсками вообще.

Плутарх, интересовавшийся как жрец проявлениями сакрального и «теистического» в истории, передаёт картины, как бы сейчас сказали, «массового психоза», охватившего участников Саламинского сражения.

Греки накануне (сообщает Плутарх) или во время битвы (сообщает Геродот) совершили по указанию жреца человеческие жертвоприношения пленных персов богу Дионису. Такие жертвоприношения в обычное время не просто давно не практиковались, а были запрещены, осуждались и преследовались. Событие это для многих греков было ужасным, омерзительным, экстраординарным и как раз потому *намертво* приковывающим внимание.

«Говорят, великий свет воссиял из Элевсина; шум и голоса наполнили Триакийскую равнину до моря, как будто множество людей сразу провожало таинственного Иакха. От этой толпы кричавших стала подниматься с земли туча, которая потом, как казалось, стала опускаться и легла на триеры. Другим казалось, что они видят призраки в образе вооруженных людей, простирающих руки перед эллинскими триерами...» [12, Фемистокл].

Плутарх скептически относится к оракулам накануне битвы и склоняется считать их толкования политическими хитростями Фемистокла. А в этом эпизоде, кроме «говорят», больше ничем не выражает своего скепсиса, вполне возможно, допуская, что существуют «состояния души», из которых человек воспринимает реальность именно так.

Ведь вокруг тысячи и тысячи сражающихся, умирающих от ран, тонущих, борющихся за жизнь среди обломков кораблей. Родственники многих из них видят сражение со скал, и за сражением наблюдает сам великий царь. И в этом гуле «вот-бытия» не стихает ужасная нота жертвоприношения Дионису, к которому стало причастно *всё войско и каждый воин* (жертва приносилась от имени синхронизированной группы людей официальным жрецом и официальным полководцем, в разомкнутом «вот-бытии» это было подлинно общее жертвоприношение).

Историк и философ Ксенофонт блестяще передаёт живой ритм событий. Днём враги препятствуют войску переправляться через реку. Ночью Ксенофонт видит сон, в котором он сначала был в оковах, но потом оковы с него спадают. Он немедленно рассказывает о сне товарищам, и «все начальники принесли жертвы, которые с первого же раза оказались благоприятными». Тут к Ксенофонту подошли юноши, очень кстати нашедшие безопасный брод. «Ксенофонт немедля совершил возлияние и приказал налить вина юношам, и молиться богам, явившим и сон, и брод, чтобы они и всё остальное устроили ко благу.» Юноши идут к старшему начальнику Хейрисофу. «Выслушавши их, Хейрисоф тоже совершил возлияние.» Войско собирается и выдвигается на переправу. «Гадатели заклали жертвы над водою реки, а враги били стрелами и камнями, но те не долетали. Когда жертвы оказались благоприятны, все воины запели пеан и издали воинственный клич...» [6, с. 301]

Были оковы – но они спали. Били стрелами – но те не долетали. Узнал о новости – совершил возлияние. Налить вина – молиться богам. Здесь же везде объёмный, звучный, захватывающий ритм! «Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт» – словно вторит Ксенофонту поэт архаической эпохи Архилох.

Событие, подтверждающее ритм, включающееся в ритм и вытекающее из ритма, делающее ритм наглядным, становится важным и живым знаком, становится подлинным носителем смысла и сразу же опознаётся как отметина, как значительное в событийной «сюмфонии».

«С божьей помощью есть у нас великая и прекрасная надежда на спасение.» При этих его словах кто-то чихнул. Услышав чох. Воины все, как один пали на колени перед богом, а Ксенофонт сказал: «Мне кажется, друзья, что коль скоро на словах о спасении Зевс-спаситель явил нам знамение, то и нам следует дать обет принести этому богу жертвы за спасение, едва мы придём в дружественную страну... Кто полагает так же, пусть поднимет вверх руку». И все подняли руку, потом стали молиться и петь пеан» [6, III-2-9].

Подтверждение ритма получено. Здесь – через реакцию человека-участника, но это могло быть почти что угодно: прилетевшая птица, случайные слова неожиданно вошедшего, порыв ветра, налетевшая грозная туча.

Некоторые наши современники, видимо, распознают в приведённых примерах «подсознательное» использование психологии, «стихийно» использованное массовое нейролингвистическое программирование.

Но в бытии грека жили не сложные наборы разрозненных психотехник, а персонифицированные боги, находившиеся с греком в тесном «теосоциальном симбиозе», по меткому выражению Ю. Першина. Какова же реальная роль мифологических персонификаций, этих «религиозных адресатов» в мифорелигиозной технэ?

Представляется, что они, естественно сформированные в ходе мифотворчества, *необходимы*, чтобы добиться масштабности, устойчивости и полноты действия.

В «присутствии» грандиозно сложные системные эффекты теряются почти что в «неприсутствиеразмерном», уходят за линию бытийного «космологического горизонта».

Но для использования они должны быть освоены и отмечены. Безбрежность должна быть структурирована, понята, поименована, опознана как близкое, своё. Человеческие языки затрудняются работать с «перцептивной безбрежностью», им необходимы знаки.

Механизм, «геометрию» такого процесса замечательно описал А. И. Пигалев в книге «Призрачная реальность культуры» [11]. Он предлагает обобщить термин «фетиш» от «поклонения неодушевлённым предметам» до его общекультурного значения, а в «фетишизации» – естественном создании фетишей – видеть универсальный культурный способ придания наличной, явной предметности слишком объёмным для восприятия бытийным пластам с помощью уподобления объекта и его части, знака и обозначаемого.

Осознанное мифорегиозное мировоззрение будет оперировать с *фетишами* – в данном случае, например, именами, алтарями, образами теологических сил. Очень интересное отличие непосредственного человеческого восприятия событий от оформленной мифорегиозной позиции можно найти в книге А. Ф. Лосева «Гомер» [8]. Автор останавливается на работе Йоргенсена, показавшего в своём исследовании неопределённое употребление слов «теос», «даймон» в прямой речи гомеровских героев и, напротив, личное именование теологических сил в авторском тексте Гомера. Исследователь, работавший до дешифровки крито-микенской письменности, считает, что это сознательная стилизация поэта под «древнее, пока ещё не очень оформленное мифологическое сознание». Так, например, Одиссей говорит о погружении его в сон божеством, а Гомер – о том, что это сделала Афина, и т. д.

Однако здесь проще увидеть не противопоставление разных религиозных эпох, а сопоставление непосредственного восприятия и сформированного мифологического описания. Прямой рассказ о переживаниях должен был восприниматься современниками Гомера как достоверный и жизненный. То есть, чем могла быть погружающая в сон Афина для самого Одиссея непосредственно, перцептивно? Осмелимся предполагать, «Афина» с этой точки зрения – прежде всего осознанный после пробуждения факт: вопреки наличному бодрому состоянию, вопреки своим планам герой неожиданно уснул и вот застаёт себя проснувшимся. Неожиданность вмешательства героем осознаётся как влияние неопределённой им силы, некой «теос». Во время сражения или кораблекрушения также всё внимание человека занято борьбой за жизнь, а не мифографически-философской рефлексией и не развёрнутой обрядовой практикой.

Подобным образом и Ксенофонт рассказывает о своём сновидении: «При всей безысходности он [Ксенофонт] печалился вместе с другими и не мог спать, потом ненадолго задремал и увидел сон. Ему приснилось, будто раздался гром, и гроза ударила в его родной дом, и от неё весь дом запылал. От испуга Ксенофонт тотчас же проснулся и счёл свой сон благоприятным, потому что среди невзгод и опасностей увидел яркий свет, ниспосланный от Зевса, но и пугающим, потому что сон был от Зевса царствующего, и потому что вокруг повсюду пылал огонь, а значит ... со всех сторон путь преградят неодолимые трудности» [6, III-1-11].

Итак, Ксенофонт во сне вовсе не видит богов и только «из бодрствующего рассказа» интерпретирует знаки сна как «Зевса царствующего», то есть интерпретирует в рамках уже усвоенной им системы мифологических образов.

Если человек успешно взаимодействует с более обширной реальностью через фетиш, значит фетиш достаточно адекватно репрезентирует информацию при восприятии и при воздействии, как в случае того же Ксенофонта, адекватно и оптимально решившего жизненную задачу. Нам, например, не представляется странным то, что врач берётся судить о состоянии здоровья пациента всего лишь по пульсации своих собственных пальцев на чужом запястье. Аналогично существует, видимо, фетиш-«пульс» *связного* социума. Такой фетиш позволит корректно воспринимать и моделировать процессы, недоступные прямому восприятию. Можно предположить, что существуют определённые фетиши-«рычаги», динамически взаимодействующие в ритмизированном обрядовом действии, которые позволяют не только воспринимать, но и влиять на события, шире

говоря, в реальном времени взаимодействовать в режиме обратной связи, стать полноправными и сознательными со-участниками социально-культурно-природного метадействия.

Внимание исследователей по праву привлекают греко-персидские войны, в ходе которых лишённая даже единой государственности страна с территорией меньше многих областей современной РФ успешно противостояла геополитическому гиганту. Каждое «узкое место» в развитии событий этого противостояния персидская военная машина проходила самым роковым для себя образом.

Первый поход Дария на Элладу расстроился, когда буря уничтожила его флот у Афона. Дарий готовится к новому походу, но заболевает и умирает. Подготовку к походу на Элладу продолжает его сын Ксеркс, но его надолго отвлекают восстания в Египте и Вавилоне [3].

Известная благодаря Геродоту буря сорвала быструю переправу армии Ксеркса в Европу. В обход же памятно негостеприимного Афонского мыса по приказу Ксеркса был прорыт канал.

Но метеорологическая экзекуция, которая привела к гибели, по Геродоту, четырёмсот кораблей и огромного количества людей, всё равно произошла – немного позже проигранного персами не очень большого сражения у мыса Артемисий. «Это была буря неодолимой силы. Существует сказание о том, что афиняне призвали себе на помощь Борея по велению божества. ... Когда афиняне стояли на якоре у Халкиды на Евбее и заметили, что приближается буря (или уже ранее этого), то стали приносить жертвы и призывать Борея и Орифию помочь им и сокрушить вражеские корабли, как прежде у Афона. Впрочем, из-за этого ли действительно Борей обрушился на варварские корабли, стоявшие на якоре, – этого я не могу сказать. Во всяком случае, по словам афинян, Борей уже и раньше помогал им и на этот раз также вызвал бурю. После войны, возвратившись домой, афиняне воздвигли Борей храм на реке Илиссе.»

Очень характерно, что Геродот не берётся утверждать, что является здесь причиной, а что – следствием, что произошло раньше, а что – по времени позже. Ведь в системе с положительными обратными связями, как сказали бы мы теперь, некорректно говорить о единственной причине и однозначном следствии.

Успехи в «сюнэргии» с естественными климатическими процессами не могли, конечно, автоматически обеспечить эллинам победу над Ксерксом. Необъединённые общей государственностью греки имели тактические разногласия и переживали организационные трения. Например, автор победного, как вышло в недалеком будущем, плана Саламинской битвы Фемистокл не был главнокомандующим и с большим трудом добивался принятия своего плана. Его личное понимание спасительных «деревянных стен» в оракуле Аполлона как кораблей убедило далеко не всех. Так, главнокомандующий Эврибиад был противником морского сражения. Широко известны слова Фемистокла в адрес всплывшего спартанца: «Бей, но выслушай». Но оказывается, не своим спокойствием убедил спартанца Фемистокл. Плутарх в жизнеописании Фемистокла пишет: «Фемистокл говорил об этом, стоя на палубе, на вершине корабля увидели, по рассказам некоторых, как справа пролетела сова и села на мачту. Это и *было главной причиной*, (курсив автора) почему согласились с мнением Фемистокла и стали готовиться к морскому сражению».

Сова посреди морского пролива якобы села на мачту флагманского корабля в решающий для целой цивилизации момент! Остаётся только отдать должное умению тогдашних людей вести открытый диалог с живой, неживой и собственной макросоциальной природой.

После так вовремя прилетевшей совы, священной птицы теологической покровительницы города Афины, Фемистоклу удаётся всё: он удерживает готовых

отложиться союзников с помощью шантажа и проводит рискованную операцию по дезинформации персидского царя.

И вот эту отдельную ноту в симфонии свершавшегося метадействия, эту сову, очень трудно игнорировать. Обратим внимание на то, что читателям, современным Плутарху, даже не надо было объяснять, что пролетевшая сова полноправно *может* обозначать на развилке истории именно то, что она обозначала, участвуя в *ритме* социального процесса и являясь при этом мифорелигиозным *фетишем*.

В ксенофоновой «Киропедии» отец пространно посвящает Кира в самые разнообразные нюансы тактики и стратегии, а заканчивает свои поучения так: «Теперь, мой мальчик, я хочу сообщить тебе самое главное. Если жертвы и гадания по птицам оказались неблагоприятными, не подвергай опасности ни себя, ни своё войско».

Ксенофонт в полной мере осознаёт важность религии на войне, ведь религия, мифорелигиозная технэ – ценнейший инструмент взаимодействия, инструмент *обратной связи*, дающий живой доступ к социальным состояниям и природным процессам.

Выводы.

*Мифорелигиозные техники античности целесообразны в контексте ситуации и рациональны в контексте данной культуры.

*Мифорелигиозная деятельность оперирует с системными эффектами социума.

*Мифорелигиозная деятельность, взятая в контексте данного географического места, данной среды обитания и телесности действующего индивида, может рассматриваться как взаимодействие с системными эффектами природы и социума.

*В индивидуальном бытии и наличной религиозной технике системный эффект природы и социума необходимо репрезентирован как *фетиши* – «подручное», позволяющее оперировать с перцептивно безграничными данностями (системными предметностями) как с единым предметом.

*Мифорелигиозная деятельность *ритмично* оперирует *через фетиши* в мультимерности системных эффектов с культурно выделенными, т. е. репрезентированными, мифологически поименованными, индивидуально и социально значимыми областями системных эффектов.

Итак, античную религию можно рассмотреть как вид деятельности по индивидуальному и социальному взаимодействию с репрезентированными в культуре и практически значимыми системными эффектами природы и социума. На античном примере можно убедиться, сколь результативным может быть использование этой «технэ» в критических точках развития социальных событий, например в условиях военного противостояния.

Библиографический список

1. Буррио, Ф. Греки и их боги / Ф. Буррио // Античный вестник. – Омск, 1995. – Вып. III. – С. 158–170.

2. Геродот. История: пер. Г. Стратановского // под ред. Н. Мещерского // Историки античности. – М.: Правда, 1989. – Т. 1. – Кн. 7. – Гл. 90.

3. История Востока // ред. Л. В. Негря. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – Т. 1. – С. 303–304.

4. Кребель, И. Живое мысли в мифопоэтической размерности дискурса: топология мифа / И. Кребель // Человек в современных философских концепциях: материалы Четвертой международной конференции 28–31 мая 2007 года. В 4 т. – Волгоград, 2007. – Т. 3. – С. 718–723.

5. Кребель, И. Открытость мысли культурным практикам: проблема подлинной рациональности / И. Кребель, Ю. Першин // Личность. Культура. Общество: междисциплинарный научно-практический журнал социальных и гуманитарных наук (в печати). http://antropotopos.ru/open_thought.doc

6. Ксенофонт. Анабазис: пер. С. Ошерова / Ксенофонт // Историки Греции. – М.: Художественная литература, 1976.
7. Ксенофонт. Киропедия: пер. В. Г. Боруховича, Э. Д. Фролова / Ксенофонт. – М.: Наука, 1977.
8. Лосев, А. Гомер / А. Лосев. – М.: Молодая гвардия, 2006. – С. 320–321.
9. Першин, Ю. Археология религии. Поиск первичных принципов / Ю. Першин // Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы: сборник статей II Международной конференции. – Омск: СИБИТ, 2007. – Ч. 3. – 357 с.
10. Першин, Ю. Социально-историческая обусловленность генезиса греческой философии. Апология homo religiosus / Ю. Першин // Первая всероссийская научная конференция «Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы», 15 мая 2006 г. – Омск: СИБИТ, 2006. – С. 310–334. <http://antropotopos.ru/arche.html>
11. Пигалев, А. Призрачная реальность культуры: фетишизм и наглядность невидимого / А. Пигалев. – Волгоград, 2003.
12. Плутарх. Жизнеописания / Плутарх. – М.: Правда, 1987. – Т. 1.
13. Тит Ливий. История Рима от основания города / Тит Ливий. – М.: Наука, 1991. – Т. II. – Кн. XXII. – Гл. 7.
14. Эсхил. Трагедии: пер. С. Апта / Эсхил. – М.: Художественная литература, 1971.