

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

VII

(2017 / 2)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2017

Πλατωνικὰ ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

VII

(2017 / 2)

Πλατωνовское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2017

Редакционный совет

Е.В. Афонасин (Новосибирск), Н.В. Брагинская (Москва),
М.Н. Вольф (Новосибирск), М.А. Маяцкий (Лозанна),
И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), Дж. Пресс (Нью-Йорк),
В.В. Петров (Москва), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург),
Т.А. Слезак (Тюбинген), Ю.А. Шичалин (Москва)

Редакционная коллегия

О.В. Алиева (Москва), А.В. Гараджа (Москва),
Е.А. Гараджа (Питтсбург)

Соредакторы

Л. Бриссон (Париж), Т.М. Робинсон (Торонто)

Главный редактор

И.А. Протопопова (Москва)

Advisory Committee

Eugene Afonasin (Novosibirsk), Nina Braginskaya (Moscow),
Marina Wolf (Novosibirsk), Mikhail Maiatsky (Lausanne),
Irina Mochalova (Saint Petersburg), Gerald A. Press (New York),
Valery Petroff (Moscow), Roman Svetlov (Saint Petersburg),
Thomas A. Szlezák (Tübingen), Yury Shichalin (Moscow)

Editorial Board

Olga Alieva (Moscow), Alexei Garadja (Moscow),
Elena Garadja (Pittsburgh, Pa.)

Coeditors

Luc Brisson (Paris), Thomas M. Robinson (Toronto)

Editor-in-Chief

Irina Protopopova (Moscow)

Содержание

От редакции 9

1. Платон и платоноведение

И. Протопопова, А. Гараджа. «Гиппий Большой»:
комедия и двойники Сократа 11

К. Прокопов. Некромантия Сократа?
Ψυχαγωγία в «Федре» Платона 33

Р. Галанин. Незнание истины — зло: об истоках этики Сократа 55

А. Гараджа. Философы себе замутят государство (R. 540e)? 71

2. Сократические школы

Р. Светлов. Легко ли (было) быть «сократиком»?
Пристрастный взгляд комедии на Хэрефонта из Сфетта 84

Е. Алымова. Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога .. 97

С. Караваева. Ἄρετή воина: «Одиссей» и «Аякс» Антисфена
и воин-страж Платона 117

3. Рецепции платонизма

<i>И. Макарова.</i> Аристотелевский миф о пещере	127
<i>A. Darovskikh.</i> Aetiology of the Soul-Body Connection in Nemesius of Emesa's Embryology	147
<i>И. Гурьянов.</i> Понимание материальности и телесности в антропологии Марсилио Фичино	157
<i>С. Куликов.</i> Рецепции афинского неоплатонизма в современной культуре	188

4. Платонизм и русская философия

<i>Т. Резвых.</i> Семен Франк и его путь к Плотину: роль идей Фихте, Шуппе и Лотце в статье «О критическом идеализме» (1904)	198
<i>Р. Вахитов.</i> Теория сословного общества: Платон и С.Г. Кордонский	208
<i>Ю. Угольников.</i> Платон, Сократ и Христос у Я.Э. Голосовкера	228
<i>Краткие сведения об авторах</i>	244
<i>Аннотации</i>	246

Contents

<i>Editorial</i>	10
------------------------	----

1. Plato and Platonic Studies

<i>I. Protopopova, A. Garadja. The Hippias Major:</i> Comedy and Socrates' Doubles	11
<i>K. Prokopov. Socrates' Necromancy?</i> Ψυχαγωγία in Plato's <i>Phaedrus</i>	33
<i>R. Galanin. Ignorance of Truth Is Evil: Origins of Socrates' Ethics</i>	55
<i>A. Garadja. Philosophers to Rig Their Own Polis (R. 540e)?</i>	71

2. Socratic Schools

<i>R. Svetlov. Was It Easy to Be a Socratic?</i> A Biased View of Athenian Comedy on Chaerephon of Sphettus	84
<i>E. Alymova. Aeschines of Sphettus and Tradition of Socratic Dialogue</i> ...	97
<i>S. Karavaeva. Ἀρετή of a Warrior: Antisthenes' <i>Odysseus</i> and <i>Ajax</i> and Plato's Guardian Warrior</i>	117

3. *Receptions of Platonism*

<i>I. Makarova. Aristotle's Myth of the Cave</i>	127
<i>A. Darovskikh. Aetiology of the Soul-Body Connection in Nemesius of Emesa's Embryology</i>	147
<i>I. Guryanov. Materiality and Corporality in Marsilio Ficino's Anthropology</i>	157
<i>S. Kulikov. Receptions of the Athenian Neoplatonism in Modern Culture</i>	188

4. *Platonism and Russian Philosophy*

<i>T. Rezvikh. Semyon Frank and His Path to Plotinus: Ideas of Fichte, Schuppe and Lotze in His <i>On Critical Idealism</i> (1904)</i>	198
<i>R. Vakhitov. The Theory of the Estates Society: Plato and S.G. Cordonsky</i>	208
<i>Y. Ugolnikov. Plato, Socrates and Christ in the Works of Y. E. Golosovker</i>	228
<i>The authors</i>	244
<i>Abstracts</i>	246

От редакции

Седьмой выпуск «Платоновских исследований» во многом посвящен Сократу. В первом разделе, «Платон и платоноведение», авторы, казалось бы, говорят совсем о разном — о диалоге «Гиппий Большой» и проблеме авторства (Ирина Протопопова и Алексей Гараджа), «Федре» и психагогии (Кирилл Прокопов), сочинениях софиста Горгия (Рустам Галанин). Тем не менее, всюду речь идет о Сократе, точнее — разных его обликах, противоречивость которых не дает покоя интерпретаторам. Дополнительный штрих к многогранности образа Сократа и политропии его прочтений — этимологический этюд Алексея Гараджи, разбирающего тонкости словоупотребления в «Государстве». Второй раздел, «Сократические школы», посвящен традиции сократического диалога и последователям Сократа — Эсхину из Сфетта (Елена Алымова), Антисфену (Светлана Караваева), — а также восприятию Сократа и «философов», таких как Херефонт из Сфетта, в аттической комедии, в частности у Аристофана (Роман Светлов). В нашей регулярной рубрике «Рецепции платонизма» — статья, посвященная возможному отголоску платоновского мифа о пещере у Аристотеля (Ирина Макарова), рассуждения об актуальности античного философского наследия в современном мире (Сергей Куликов), а также обсуждение «медицинских» и «телесных» аспектов платонизма и неоплатонизма у Немесия Эмесского (Андрей Даровских) и Марсилио Фичино (Илья Гурьянов). Рубрика «Платонизм и русская философия» начинается статьей о «пути к Плотину» Семена Франка (Татьяна Резвых), продолжается сопоставлением концепций сословного государства у Платона и современного теоретика Симона Кордонского (Рустем Вахитов), а завершается попыткой «платонической» трактовки творчества Якова Голосовкера (Юрий Угольников).

Editorial

The seventh volume of the *Platonic Investigations* is primarily devoted to Socrates. In the first section, *Plato and Platonic Studies*, the authors are seemingly dealing with the most disparate subjects, focusing on the dialogue *Hippias Major* and the problem of authenticity (Irina Protopopova and Alexei Garadja), on the *Phaedrus* and the notion of psychagogy (Kirill Prokopov), on Gorgias and his *Apology of Palamedes* compared with Plato's *Apology* (Rustam Galanin). Nevertheless, each and every contribution in fact deals with Socrates, or, to be more precise, with his different masks and facets, the striking variance of which continues to disturb many scholars and interpreters. An additional touch to Socrates' versatility is provided by an etymological investigation into abnormal word usages in the *Republic* (Alexei Garadja). The second section, *Socratic Schools*, deals with Socrates' disciples and followers, featuring articles devoted to Aeschines of Sphettus (Elena Alymova), to Antisthenes (Svetlana Karavaeva), and to reception of Socrates and "philosophers", such as Chaerephon of Sphettus, in the Attic comedy, in particular in Aristophanes (Roman Svetlov). Our regular rubric *Receptions of Platonism* includes an article on possible reverberations of Plato's myth of the cave in Aristotle (Irina Makarova), an argument on the enduring relevance of ancient philosophical doctrines in the modern world (Sergey Kulikov), and discussions of various "medical" and "body-related" aspects of Platonism and Neoplatonism in Nemesius of Emesa (Andrey Darovskikh) and Marsilio Ficino (Ilya Guryanov). The section *Platonism and Russian Philosophy* opens with the study of Semyon Frank's "path to Plotinus" (Tatyana Rezvikh), is followed by a comparison of the estate-based state in Plato and in Simon Kordonsky's sociological analysis (Rustem Vakhitov), and concludes with an attempt of a thoroughly "Platonic" treatment of Yakov Golosovker's works (Yuri Ugolnikov).

1.

Платон и платоноведение

Ирина Протопопова, Алексей Гараджа

«Гиппий Большой»: комедия и двойники Сократа

IRINA PROTOPOPOVA, ALEXEI GARADJA

THE *Hippias Major*: COMEDY AND SOCRATES' DOUBLES

ABSTRACT. The authenticity of the dialogue *Hippias Major* remains an issue of controversy among Plato scholars. Ever since Fr. Schleiermacher had rather unfavourably remarked on its purportedly scratchy style while at the same time refraining from classifying it as unequivocally spurious, many scholars of the 19th century, with its salient hypercritical bias, started to convince themselves that the dialogue was indeed inauthentic. All of the main arguments pro and contra authenticity were rehearsed in the 1920s academic confrontation of G. Grube versus D. Tarrant. Grube argued that *Hippias Major* was an early work written by Plato himself, while Tarrant believed that the dialogue was a late one and most likely composed by one of Plato's disciples. This paper deals with some aspects of the dialogue used in the argumentation of both sides of the controversy, including its 'comico-mimical' orientation, the *enjeu* of 'Socrates' double', and the appearance of various kinds of *eide* (like the 'beautiful' and the 'deuce'), in an effort to ground the authors' own view: the dialogue in question is in fact rather late and does belong to Plato himself.

KEYWORDS: Plato, the *Hippias Major*, Socrates, comedy.

Спор об аутентичности

Вопрос об аутентичности диалога «Гиппий Большой» до сих пор остается предметом споров платоноведов. С легкой руки

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Шлейермахера, который однозначно не отнес диалог к неаутентичным, хотя и назвал его стилистически грубоватым, в 19-м веке, в эпоху господства гиперкритицизма, многие стали считать «Гиппий Большой» не принадлежащим Платону¹. Примечательна полемика Джорджа Грубе и Дороти Таррант по поводу авторства и датировки диалога в 20-е годы прошлого века, где были собраны основные на тот момент доводы *pro et contra*. Выводы исследователей оказались диаметрально противоположными: Джордж Грубе считает диалог довольно ранним и принадлежащим Платону, Дороти Таррант полагает, что диалог поздний, а его автор — кто-то из учеников Платона.

Спустя несколько десятилетий Хольгер Теслеф, характеризующий «Гиппия Большого» как «exuberant dramatic dialogue»², высказывает мнение, что дискуссия о его аутентичности и датировке практически безнадежна, хотя сам склоняется к тому, что диалог связан с учебным процессом внутри Академии в 360–350-е гг. и написан, вероятно, кем-то из учеников Платона, кто получал удовольствие от игры с сократовскими эленктикой и апоретикой³. С точки зрения содержания, говорит Теслеф, «Гиппия Большого» вряд ли можно отнести к ранним диалогам: сложная игра аллюзий позволяет предположить, что это пропущенное звено

¹ Вот как характеризует тогдашний гиперкритицизм в отношении платоновских текстов Х. Теслефф: «Самовластный гиперкритицизм иных исследователей 19-го века, таких как Аст и его последователи, в этом [20-м] веке утратил популярность: те стремились заклеить печатью 'не-платоновского' всё, что не подходило под их представление о платонизме, склонны были усматривать в повторении одной и той же идеи либо формулировке работу фальсификатора, оценивать отсутствие ссылок у Аристотеля как негативное свидетельство. Сегодня общая тенденция склоняется, скорее, к более либеральной, включающей точку зрения» (Thesleff 1982: 90). Назовем некоторые имена ученых за и против аутентичности диалога, учитывая уже и 20-й век. *Pro*: Адам, Апелът, Арним, Бернет, Герман, Грубе, Зуземиль, Корнфорд, Риттер, Росс, Фридендер, Шори, Штальбаум; *contra*: Виламовиц, Виндельбанд, Гомперц, Джоуит, Иберверг, Таррант, Теслеф, Целлер. Как видим, по обе стороны — весьма авторитетные имена.

² Thesleff 1982: 92 («бьющий через край драматический диалог»).

³ *Ibid.* 205.

в гипотетическом «развитии» так называемого учения об идеях. Так, например, манипуляции со словами τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν, αἴτιον, ἔκγονον, ιδέα в 297b отсылают к центральной части «Государства» (6, 506d–507b, 508bc), причем не в виде каких-то «предвосхищений», а именно в качестве отсылок; καλὰ ἐπιτηδεύματα и νόμοι, которые тут встречаются в разных контекстах (286b, 294c, 295d, 298b–d, etc.), — скорее, реминисценции «Горгия» (474d–475a) и «Пира» (210c, 211c), чем предварительные наброски этих пассажей⁴. Таким образом, позиция Теслефа близка скорее позиции Таррант, вообще же финский исследователь подчеркивает, что оценки противников и защитников аутентичности диалога зачастую связаны с их представлением о том, что «достойно» или «недостойно» Платона, а это — весьма зыбкая перспектива⁵.

Для нас здесь будут важны два аргумента, приводимые обеими сторонами спора. Первый — явная усиленная комичность диалога. Тот же Шлейермахер считал, что в «Гиппии Большем» персональная насмешка присутствует в более грубой форме, чем где-либо еще; по его мнению, эта манера едва ли согласуется с уместностью и изысканностью Платона и у многих может вызвать подозрение в подлинности диалога⁶. Вслед за Шлейермахером Дж. Грот и И.Г. Штальбаум считают, что Гиппий здесь выведен невероятно глупым, а насмешки Сократа над ним — чрезвычайно грубыми⁷. Пол Вудраф, один из переводчиков диало-

⁴ Thesleff 1982: 226.

⁵ Ср. *ibid.* 93.

⁶ «Личностная насмешка проявляется здесь, бесспорно, в куда более грубой форме, чем где-либо еще, не исключая и *Евтидема*, персонажи которого, очевидно, по-настоящему вообще даже не историчны, и определенно уничтожила бы, будучи столь утрированной, свой собственный эффект. Эта едва ли совместимая с платоновскими мастерством и тонкостью манера или, скорее, отсутствие оной, у многих может, наверное, вызвать сомнения в подлинности диалога, поскольку нам, конечно же, куда естественней встретить ее у какого-то менее искусного подражателя, который чувствовал, что ему не нужно особо себя утруждать, если он хочет хоть мало-мальски приблизиться к иронии и диалектике своего образца» (Schleiermacher 1861: 282–283).

⁷ Grote 1867: 1.364; Stallbaum 1857: 191.

га, пишет, что Гиппий похож на балаганного комического персонажа, сценического хвастуна, а Сократ — на осаживающего его грубияна⁸. Сократ не раз говорит тут о необходимости бить палкой того, кто не может дать достойный ответ (Нр. Ма. 292а), а тема смеха и осмеяния проходит лейтмотивом сквозь весь диалог. Очевидное влияние комедии и мима, россыпь шуток, игра слов, бурлескный словарь заставляют многих исследователей не признавать автором диалога самого Платона — вероятно, по причине «несерьезности». Упомянутый Вудраф, с которым мы в данном вопросе полностью согласны, недоумевает, почему же Платона нельзя считать автором, склонным к комедии, и приводит примеры комического в ряде заведомо аутентичных диалогов⁹.

Второй аргумент противников авторства Платона — вводимый здесь разговор Сократа с самим собой, с собственным «двойником». Как полагает Таррант, Платону, правда, свойственно вводить в диалоги разговоры Сократа с кем-то из воображаемых собеседников — но только не с самим собою¹⁰. Вудраф подчеркивает, что «двойника» Сократа многие исследователи считают странным и неуклюжим приемом. Гиппий не может не знать, что речь идет о самом Сократе (на это есть несколько прямых указаний в тексте), но не понимает, о ком идет речь, даже когда Сократ прямо говорит о «том человеке» как о сыне Софрониска. По Вудрафу, это или плохая задумка автора, или специальный психологический прием: двойник Сократа становится «буфером» между реальным Сократом и Гиппием, поскольку последний не хочет вступать в открытую конфронтацию с самим Сократом — но может тягаться с его «двойником»¹¹.

Разговор Сократа с двойником как раз и вносит основную комическую струю в диалог. И мотив осмеяния, и битье палкой, и неузнавание (возможно, мнимое) Гиппием двойника Сократа, и

⁸ Woodruff 1982: 100.

⁹ Ibid. 100–101.

¹⁰ См. Tarrant 1927: 83–84.

¹¹ Woodruff 1982: 107–108; ср. также подробный разбор этой темы в Olson 2000.

связанная с этим «удвоенная» ирония Сократа — всё это объединяет диалог в единое целое с отчетливыми признаками авторства самого Платона. Мы полагаем, что в нем проявляется специфическая платоновская *перформативность*, которая особенно явно выражена в таких диалогах, как «Пир», «Государство», «Федр», «Софист», «Тимей». Имеется в виду, что *содержание* диалогов определенным образом отражается в его *форме* — начиная с характеристик персонажей, языковых игр, семантики образов и обстоятельств, и заканчивая целостной структурой диалога¹².

Так, например, диалог «Пир» своим устройством на разных уровнях текста воплощает идею «единого-как-многого», выраженную темой целостности двойственного Эрота, чьим паредром выступает здесь Сократ. Серьезно-мистериальная речь Диотимы и намеренно сниженная и грубоватая речь Алкивиада структурно и лексически отражают друг друга как в зеркале, как трагедия с комедией, — а ведь в финале Сократ говорит, что искусный трагик должен быть одновременно искусным комедиографом. Так же это и отражение двух образов Сократа, который подспудно сопоставляется с двойственным Эротом в речи Диотимы и открыто сравнивается с «двойной» фигуркой силена у Алкивиада¹³.

Такая перформативность формы-содержания связана, на наш взгляд, с одной из главных философских интуиций Платона о причастности чувственных вещей эйдосам: эти эйдосы сами внеобразны, но отражаются-воплощаются всегда в образах разных типов, от чувственных ощущений до геометрических фигур (см. «Линию» и миф о пещере в «Государстве»). По Платону, вещи «подражают» эйдосам — а значит, *перформативный мимесис* есть реализация *философского содержания* в самой *форме его подачи*, в диалоге. Схематично говоря — *диалог как форма подражает некоторому эйдосу*, который с помощью разных средств описывается в содержании¹⁴. Такой способ выражения характерен именно для

¹² См. Протопопова 2011.

¹³ См. Протопопова 2015.

¹⁴ См. Протопопова 2012.

Платона и никак не отражен в явно не принадлежащих ему диалогах. Мы попытаемся показать подобную перформативность в связи с отмеченными сторонами диалога — комической направленностью и разговором Сократа с двойником.

С самого начала в диалоге задается иронический подтекст: так, Сократ сравнивает древних философов с современными софистами в пользу последних — древние были столь глупы и наивны, что не брали денег со слушателей, а современные сумели монетизировать свое философствование и обогатились от этого, как Гиппий; иначе говоря, мудрец тот, кто заработал больше денег (281c–283b). Гиппий безудержно хвастается, а Сократ его подначивает, причем с самых первых слов вводится тема «прекрасного», составляющая основную тему диалога: прекрасный Гиппий прекрасно рассуждает; прекрасное доказательство мудрости — деньги; Гиппий прекраснейше преподает добродетель; он говорит о прекрасных занятиях в прекрасно составленной речи. Здесь везде *прекрасное* поставлено в откровенно иронический контекст, который Гиппий то ли не чувствует, то ли предпочитает не замечать — но читателю не заметить его очень трудно.

Поскольку Гиппий, рекламируя свою речь для спартанцев, говорит, что ее тема — прекраснейшие занятия для молодых людей, Сократ замечает, что Гиппий как раз вовремя (εἰς καλὸν) напомнил об этом. Тут и вводится «двойник»: Сократ говорит Гиппию, что недавно некий человек загнал его в тупик (εἰς ἀπορίαν), когда он, Сократ, ругал что-то как безобразное (αἰσχρά), а хвалил как прекрасное (καλά). Этот человек задал ему вопрос, причем весьма дерзко (μάλα ὑβριστικῶς): что такое прекрасное (τὸ καλόν)? Сократ по своей ничтожности ответить не смог (διὰ τὴν ἐμὴν φαυλότητα ἡλρορούμην) и, уходя, сердился и ругал себя, и решил, что, встретив кого-либо из мудрецов-софистов, расспросит и узнает, что такое прекрасное, чтобы потом рассказать спросившему. И вот, снова повторяет Сократ Гиппию, ты пришел вовремя (εἰς καλὸν ἦκεις), поэтому научи меня, что такое само прекрасное (αὐτὸ τὸ καλὸν ὅτι ἐστί), и попытайся сказать как можно точнее (μάλιστα ἀκρι-

βῶς), чтобы я, во второй раз подвергаясь испытанию (ἐξελεγχθεῖς), снова не навлек на себя смех (μὴ αὖθις γέλωτα ὀφλω) (286c3–e4).

В этом коротком отрывке мы видим важнейшие сократические темы: *апорию*, *эленхос*, а также *гибризм* и *смех*. Описываемый Сократом Сократ представлен здесь гибристом, как в «Пире», избличающим, вгоняющим в апорию, поднимающим на смех. Сократ раздваивается на простеца-рассказчика (φαῦλος) и гибриста-вопрошателя, но рассказчик — мнимый простец: он притворяется, иронизирует. Такое описание Сократом самого себя делает это описание вдвойне гибристичным: нет никакого «единственно верного» Сократа, он всегда всё говорит наоборот, как характеризует его Алкивиад в «Пире». Устами этого (якобы) не узнаемого Гиппием человека Сократ говорит, что прекрасными могут быть кобылица, лира и даже горшок. Гиппий негодует на дерзкого и невоспитанного человека и считает, что это слишком низменный предмет, когда мы рассуждаем о прекрасном (288d). Дальше этот горшок неоднократно упоминается в диалоге; о нем и пойдет сейчас речь.

Горшок сущности

Нас интересует раздел 301b, где Гиппий, ранее не боявшийся нападать на «двойника», но до сих пор старавшийся соблюдать нейтральный тон в беседе с самим Сократом, наконец взрывается: он возмущен методом Сократа и его последователей и высказывает о нем свое мнение. Это, между прочим, говорит о том, что Гиппий прекрасно осведомлен о способах рассуждения и Сократа, и «того человека» — то есть, здесь он обнаруживает свое прежнее притворство. Итак, читаем (301b2–7):

Ἀλλὰ γὰρ δὴ σύ, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ' ἐκεῖνοι οἷς σύ εἴωθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα.

Дело в том, Сократ, что ты не рассматриваешь вещи в целом; так же поступают и те, с кем ты имеешь обыкновенные рассуждать; вы прекрасное и каждую сущую вещь исследуете, расчлняя их в своих рассуждениях. Потому-то и скрыты от вас столь великие и цельные по своей природе телесные сущности¹⁵.

Сразу обращает на себя внимание явная отмеченность фразы — как синтаксисом, не гарантирующим однозначного толкования, так и парой слов, выбивающихся из общего ряда. Таким приемом Платон нередко выделяет в своих текстах места, требующие особого отношения: здесь просто-напросто нужно включать здравый смысл и наслаждаться той самой иронией, вместо того чтобы пытаться клещами вытянуть из сказанного некую тайную подоплеку. Одно из этих слов — *κρούετε* (*δὲ ἀπολαμβάνοντες*), квалифицируемое Таррант как «философский сленг»¹⁶. Второе слово — *διανεκῆ* (301b6), перекликающееся с *διανεκῆ* чуть ниже в реплике уже Сократа (301e3). Слово *διανεκῆς* обозначает 'протяженный, непрерывный, сплошной' — как в пространственном, так и во временном смысле. Шутка в том, что здесь Платон в обоих слу-

¹⁵ Пер. А.В. Болдырева под ред. С.Я. Шейнман-Топштейн. — «Ну такъ вотъ, Сократъ; на цѣлое-то въ вещахъ ты не смотришь, равно какъ и тѣ, съ которыми у тебя обыкновенно бываетъ разговоръ. Взявъ прекрасное, вы пробуете его и каждое сущее разсѣкаете своими рѣчами. Поэтому великая и сплошная по природѣ цѣлость сущности скрывается отъ васъ» (пер. В.Н. Карпова). Ни один из этих переводов нельзя признать удачным, хотя карповский предпочтительней.

¹⁶ Tarrant 1920: 329. Как замечает Таррант, *κρούω* в смысле 'постукивания для извлечения звука, зондирования' (tapping in order to sound) у Платона больше не встречается, хотя само слово используется в прямых значениях 'стука в дверь' (Prt. 300b) или 'бряцания на музыкальном инструменте' (Ly. 209b). Возражая на это, Грубе приводит в качестве параллелей Tht. 154e, а также Tht. 179d (*διακρούω*) и Phlb. 55c (*περὶ κρούω*) (Grube 1926: 240). Отметим также распространенную у комедиографов обценную метафорику 'стука в дверь' (напр., у Аристофана, Es. 990), как и еще одно переносное значение *κρούω* — 'мошенничать' (ср. у Софокла, fr. 796). В качестве русского перевода *κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες* можно предложить 'и долбите, и крошите' — ср. возможную параллель между *κρούετε* здесь и *καταγύνναι/κερματίζειν* (*τὴν ἀρετήν*) в Men. 79a, на которую указывал еще Людвиг Гейндорф (Heindorf 1827: 188).

чаях использует дорийский вариант $\delta\iota\alpha\nu\epsilon\kappa\eta\varsigma$, и даже не просто, а нарочито дорийский¹⁷.

А теперь обратимся к ключевому выражению нашей фразы — к тем «сплошным телесам сущности» ($\delta\iota\alpha\nu\epsilon\kappa\eta\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$), которые издавна не давали покоя переводчикам и толкователям Платона¹⁸. У тех, кто не мог или не хотел чувствовать пародийного характера реплики Гиппия, и толкования получались более чем серьезные, с далеко идущими выводами, а если что-то при этом не сходилось — долго ли было слегка подправить, подогнать фразу под нужный результат?

Еще не вмешивались в ткань текста И.Г. Штальбаум и Дж. Грот. Первый толкует $\delta\iota\alpha\nu\epsilon\kappa\eta\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ как «*continuae partes rerum naturae, grosse und zusammenhängende Massen vom Wesen der Dinge*», добавляя перевод фразы на язык «наших», т.е. немецких философов, на котором только и может быть воспринято подобное толкование: «*nostrates dixerint: es fehlt euch die Totalanschauung von dem Wesen der Dinge*»¹⁹. Второй посвящает обоим «Гиппиям» ин-

¹⁷ Тарронт признает возможность пародийного использования здесь дорийской формы, для сравнения приводя еще одно место из Платона с ожидаемой ионийской (Lg. 839a3: $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma\ \delta\iota\eta\nu\epsilon\kappa\eta\varsigma$) и отмечая, что для нашего диалога все рукописи дают именно дорийский вариант, за исключением лишь Cod. Vindob. 55 (Tarrant 1920: 330). Еще раз подчеркнем, что речь тут идет об искусственной, нарочитой доризации. Этим, в частности, объясняется непонятная на первый взгляд глосса к Нр. Ма. 301e грамматика Элия Мерида (2 в.), называющего $\delta\iota\alpha\nu\epsilon\kappa\eta\epsilon\acute{\iota}$ правильной «аттической» формой — при вульгарной «эллинской» $\delta\iota\eta\nu\epsilon\kappa\eta\epsilon\acute{\iota}$.

¹⁸ Ср. варианты перевода всего предложения у самых разных переводчиков: М. Ficino (1484) *Atque idcirco ita vos latent magna et universa corpora, continuam essentiam ex natura sortita*. J. Cornarius (1561): *Quapropter ita magna et perpetua solidae essentiae corpora vos latent*. Fr. Ast (1827): *quo fit ut tam magna et integra rerum corpora natura ita constituta vos lateant*. Fr. Schleiermacher (1861): *Darum entgehn euch ganze grosse Hauptstücke in dem Wesen der Dinge* (в примечании Шлейермахер обращает внимания на «комизм» и «пародийность» всей реплики Гиппия). И. Сидоровский (1783): *Сего то ради и не извѣстны вамъ великіе тѣла сущности составляющіе по своему естеству непрерывное*. М.С. Соловьев (1903): *Поэтому-то и остаются для васъ скрытыми столь великія и по природѣ своей цѣльныя вещи*. Версия Сидоровского — возможно, лучший из русских переводов.

¹⁹ Stallbaum 1857: 256. «Великие сопряженные массы сущности вещей»; «наши сказали бы: вам не хватает целостного созерцания сущности вещей».

тереснейшую главу в своей фундаментальной книге, а о нашем месте, представленном под рубрикой «ритор против диалектика», пишет следующее:

The Rhetor accuses the Dialectician of departing from the conditions of reality — of breaking up the integrity of those concretes, which occur in nature each as continuous and indivisible wholes. <...>

The words *διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας* correspond as nearly as can be to the logical term *Concrete*, opposed to *Abstract*. Nature furnishes only *Concreta*, not *Abstracta*²⁰.

«Целостности», которые упускает, по Гиппию, Сократ, Грот означает также как «агрегаты» (Wholes or Aggregates). Далее он привлекает к рассмотрению Аристотеля и, что особенно интересно, Аристофана, приводя подборку мест из комедий последнего с аналогичными нападками на «кромсающую» сократовскую диалектику, в первую очередь из «Облаков»²¹.

На этапе более решительных толкований наступает черед конъектур. Здесь особенно отличился Отто Апельт, предложивший вместо *σώματα* читать *σχήματα τῆς οὐσίας*, т.е. «отношения бытия», получая в результате:

So kommt es denn, daß ihr die großen und durchgängigen (das Ganze umfassenden) natürlichen Zusammenhänge des Seins unbeachtet laßt²².

Немецкий ученый отталкивается от сократовской ссылки на Гиппия ниже в диалоге (301e): οὐ γὰρ οἷόν τε διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας

²⁰ Grote 1867: 1.384.

²¹ Ibid. 385. Nu. 130: λόγων ἀκριβῶν σκινδαλάμους μαθήσομαι («В лапше словес тончайших разобраться, ох»); Nu. 260: λέγειν γενήσει τρίμμα, κρόταλον, παπάλη («В речах мучнистым станешь, тертым, крупчатым») (пер. Адр. Пиотровского).

²² Apelt 1918: 89, разъяснения 103–104. «Вот и выходит, что великие и насквозь проходящие (всё объемлющие) природные взаимосвязи вы оставляете без внимания». В более ранней работе (Apelt 1912: 231) видим несколько иной вариант перевода: «Daher entgehen euch so große und naturgemäß stetig geordnete Verhältnisse des Seins».

κατὰ Ἰπλίαν ἄλλως ἔχειν²³, сопоставляя λόγος τῆς οὐσίας здесь и λόγος τοῦ πράγματος в Euthd. 286b и обращая внимание на другое, наряду с διανεκῆ, определение σώματα в 301b — μεγάλα, проводя тут маловразумительную параллель с аристотелевским (Pol. 1322a31) τετάχθαι ἐν μείζονι σχήματι²⁴.

Дороти Таррант затевает еще более основательную правку, отталкиваясь от тех же «зацепок», что и Апелът: подвисяющего якобы определения μεγάλα и пародийного сократовского перепева слов Гиппия διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας — «a continuous account of being in general» в ее передаче. Она предлагает вставку σώματα <τὰ> τῆς οὐσίας и вот примерно какое, с упрощенным синтаксисом, прочтение интересующего нас предложения: τὰ τῆς οὐσίας λανθάνει ὑμᾶς οὕτω μεγάλα καὶ διανεκῆ σώματα τῆς πεφυκότα; в таком случае τὰ τῆς οὐσίας может означать что-то вроде «the sum of all that exists»²⁵. Мы согласны с оценкой Грубе, называющего конъектуры и Таррант, и Апелъта неубедительными и ненужными: главное, он четко подчеркивает маркированность слов μεγάλα и διανεκῆ (очевидно, с пародийной целью) и бесперспективность их связки в μεγάλα καὶ διανεκῆ. Ключ к пониманию всего предложения Грубе видит в неприметном καὶ: «Therefore you fail to perceive that such large bodies of being are also by nature continuous»²⁶.

Не менее радикально, чем у Апелъта или Таррант, но по характеру скорее в духе Штальбаума или Грота, «мировоззренческое» прочтение нашего места А.А. Тахо-Годи. В своем комментарии она пишет следующее:

²³ «в противном случае, по мнению Гиппия, не может быть сохранено целостное основание бытия» (пер. А.В. Болдырева, ред. С.Я. Шейнман-Топштейн).

²⁴ Apelt 1912: 231. В примечаниях к этому месту «Гиппия Большого» в переводе Апелъта (Apelt 1918: 103–104) мы встречаем несколько более интересных замечаний по поводу платоновской терминологии, но убедительного обоснования предложенной конъектуры так и не находим.

²⁵ Tarrant 1920: 329.

²⁶ Grube 1926: 147–148. Ср. выделенный нами чуть выше старый русский перевод Иоанна Сидоровского (1783), а также довольно свежий еще английский перевод Пола Вудрафа (1982): «Because of that you don't realize how great they are — naturally continuous bodies of being».

Такое в основе своей осязаемое и телесное восприятие отвлеченных идей характерно для греческого мышления вообще и есть следствие стихийно-соматических тенденций античной философии. Вспомним, что в греческом языке не было слова «личность». Человек в греческом языке понимается как σῶμα, т.е. «тело»²⁷.

Можно спорить о применимости к греческому и античному миру вообще этой почерпнутой, по всей видимости, в социальной антропологии идеи первобытного «вещного» мышления, но приравнивать ее к Платону — на редкость тонкому, как мы это стремимся показать, философу и писателю — едва ли разумно, а скорее — совершенно неуместно.

Вернемся лучше к идее о пародийной окраске вложенных Платоном в уста Гиппию рассуждений о «телесах сущности». Уже Таррант, внимательно разобравшая всю лексику диалога, включая (1) выражения поэтические или бурлескные, (2) разговорные и (3) относимые к философскому жаргону, отмечает многочисленные переключки с языком афинских комедиографов²⁸, но всё же именно Теслеф первым обратил внимание на конкретное произведение, к которому напрямую отсылает наш диалог. И сократическое отбивание-кромсание (κρούειν, κατατέμνειν) «сплошных телес сущности», и «горшок» как один из сквозных образов всего диалога (χύτρα καλή, «прекрасный горшок»: 288c10–11, 290d8, особенно же 289b1–2, где при сравнении прекрасных горшков с прекрасными девушками всплывает определение αἰσχρά, «безобразная») — всё это, по-видимому, заимствовано из комедии Анаксандрида «Уродина» (Αἰσχρά, fr. 6 Kock), причем сама эта комедия была, в свою очередь, пародией на лирика Тимофея²⁹.

²⁷ Лосев et al. 1990: 781.

²⁸ Ср. особ. Tarrant 1927: 84–85. Напомним, что для Таррант вся эта необычная лексика (точнее, «кумулятивный эффект значительного количества таких отклоняющихся от нормы выражений в пределах одного короткого диалога») — доказательство *неподлинности* «Гиппия Большего».

²⁹ Thesleff 1982: 227. Конечно же, сама по себе лексический параллелизм διανεκῆ σώματος из комедии Анаксандрида и обсуждаемого выражения из «Гиппия

Единственный сохранившийся фрагмент «Уродины» звучит так:

ἀρτίως διηρτάμηκε καὶ τὰ μὲν διανεκῆ
σώματος μέρη δαμάζετ' ἐν πυρικτίτοισι γᾶς.
Τιμόθεος ἔφη ποτ', ἄνδρες, τὴν χύτραν οἶμαι λέγων.
«Вот рассек он плоть на части, на протяжные куски,
Под покровом укротил их, закаленным на огне», —
Тимофей сказал ученый, а имел в виду горшок³⁰.

Здесь имеется в виду Тимофей Милетский (ок. 450–360), реформатор дифирамба, автор «Персов» и излюбленный предмет насмешек за свой вычурный стиль со стороны комедиографов — в первую очередь, Анаксандрида и Антифана. Помимо этого упоминания в «Уродине» (Timoth. fr. 17 Bergk), Тимофеев горшок, похоже, фигурирует и в «Любвеобильном» Антифана:

Α. πότερ' ὅταν μέλλω λέγειν σοι τὴν χύτραν, χύτραν λέγω
ἢ τροχοῦ ῥύμασι τευκτὸν κοιλοσώματον κύτος,
πλαστὸν ἐκ γαίης, ἐν ἄλλῃ μητρὸς ὀπτηθὲν στέγη,
νεογενοῦς ποιμνῆς δ' ἐν αὐτῇ πνικτὰ γαλατοθρέμματα
τακεροχρῶτ' εἶδη κύουσαν; Β. Ἡράκλεις, ἀποκτενεῖς
ἄρα μ', εἰ μὴ γνωρίμως μοι πάνυ φράσεις κρεῶν χύτραν.

Большого» отмечался уже давно — и Августом Мейнеке, и Теодором Коком. — Поэт Анаксандрид, родом с Родоса (Ath. 9.374b) или из Колофона (Suid. s.v.), — современник Платона, его театральная карьера датируется периодом с 380-х по начало 340-х (Arpott 2010: 285). По свидетельству перипатетика Хамелеонта Гераклейского, человек это был яркий и к своему творчеству необыкновенно суровый: «Когда однажды Анаксандрид ставил в Афинах дифирамб, то он въехал в театр верхом на лошади, распевая что-то из этой песни. Был он пригож и ростом высок, волосы носил длинные и ходил в пурпурном плаще с золотой каймой. Нрава он был сурового, с комедиями своими обращался так: если какая-нибудь из них не побеждала, он отдавал ее порвать на обертку ладана, и никогда не переделывал заново, как поступают многие. Так он и уничтожил, разозлившись в старости на публику, много отлично написанных пьес» (Ath. 9.374ab = fr. 17 Коок; пер. Н.Т. Голинкевича).

³⁰ Ath. 10.455f = fr. 6 Коок; пер. Н.Т. Голинкевича. ἐν πυρικτίτοισι γᾶς — конъектура Мейнеке взамен ἐν πυρικτύλοισι γῆς большинства рукописей: выражение это (букв. 'земли огнетвор' или что-то вроде) он расшифровывает как terra igne costa, т.е., собственно, горшок из обожженной глины (Meineke 1840: 163–164).

— Что ж, когда намереваюсь я сказать тебе «горшок»,
Говорить «горшок» я должен иль «изделье колеса
Поворотов, пустотелый, вылепленный из земли,
Раскаленный под другою кровлей земли-матери,
И беременный чертами новорожденных ягнят,
Потушенных и вскормленных молоком»? — Спаси, Геракл!
Уморил! Скажи привычно: «Мяса вот тебе горшок»³¹.

А вот уже Сократ под маской своего двойника обсуждает с Гиппием — который в ответ тоже воскликнет Ἡράκλεις! — несколько более постную стряпню:

“Πότερον οὖν πρέλει,” φήσει, “ὅταν τις τὴν χύτραν ἢν ἄρτι ἐλέγομεν,
τὴν καλήν, ἔψη ἔτνουσ καλοῦ μεστήν, χρυσῆ τορούνη αὐτῆ ἢ συκίνη;”³²

Таррант, конечно, не упускает случая ухватиться здесь за «неплатоновское» словечко ἔτνος ‘гороховая или бобовая каша-похлебка’, которое, однако, нередко встречается у Аристофана³³. Безусловно, Таррант — очень добросовестный исследователь, ее логику и аргументы, из которых мы затронули лишь часть, опровергнуть практически невозможно, но вот общая установка — диалог «Гиппий Большой» слишком забавен, чтобы приписывать его Платону, — кажется нам несостоятельной.

Итак, вложенное в уста Гиппия διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας оказывается отсылкой к пародии Анаксандрида на лирика Тимофея, у которого это «неделимое тело» попадает в «огнетвор земли» (πυρκτίτοισι γᾶς), что означает просто-напросто «горшок» (τὴν χύτραν). Анаксандрид пародирует высокопарный и напыщенный стиль Тимофея, который использует пафосные перифрастические описания для обозначения обычных бытовых предметов.

³¹ Ath. 10.449b = fr. 52 Kock; пер. Н.Т. Голинкевича.

³² Нр. Ма. 290d7–9. «Ну а если, — скажет он, — тот самый прекрасный горшок, о котором мы только что говорили, наполнить и варить в нем прекрасную кашу, какой уполовник к нему больше подойдет: из золота или из смоковницы?» (пер. А.В. Болдырева под ред. С.Я. Шейнман-Топштейн).

³³ Av. 78, Eq. 1171, Ra. 62, см. Tarrant 1928: 54. Ср. еще Ach. 246.

Но отсылка эта работает не только «наружу», но и «внутри», захватывая персонажей самого платоновского диалога: Гиппий, возражающий против «дробящего» метода Сократа, словами пародии как бы характеризует собственную речь, напыщенную и гладкую («единую-неделимую»), за которой скрывается обычный «горшок», не случайно проходящий в диалоге лейтмотивом.

И тем более не случайно перифразирование этих слов Сократом практически сразу вслед за инвективой Гиппия (301d9–e4):

νῦν δὲ παρὰ σοῦ ἤδη ἀνεδιδάχθημεν ὅτι εἰ μὲν δύο ἀμφοτέροί ἐσμεν, δύο καὶ ἑκάτερον ἡμῶν ἀνάγκη εἶναι, εἰ δὲ εἷς ἑκάτερος, ἓνα καὶ ἀμφοτέρους ἀνάγκη· οὐ γὰρ οἶόν τε διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἰππίαν ἄλλως ἔχειν.

А сейчас мы научены тобой, что если мы вместе двойка, то и каждый из нас по необходимости двойка, если же каждый из нас один, то по необходимости и вместе один: иначе, по Гиппию, невозможен *неделимый логос сущности*.

Здесь «неделимое тело» меняется на «неделимый логос», и тем самым маркируется статус высказывания: если у Гиппия основанием «сущности» является «телесное» (ср. «людей земли» в «Софисте»), то Сократ, как бы невзначай делая оговорку, вставляет во фразу «логос», подчеркивая противоречивость и непродуманность пафосных рассуждений Гиппия. Тот со своими «неделимыми телесами» оказывается в опасной близости к горшечному *pot-pourri* и вдали от философского логоса (ср. 304ab, где Гиппий снова подчеркивает разницу между «шелухой» и «обрывками» речей Сократа и красивыми речами в суде).

Таким образом, в диалоге на уровне литературных аллюзий и комических намеков обыгрываются его основные философские положения, в том числе и различие между «быть» и «казаться» прекрасным (294a–e). Гиппий — мудрец лишь по видимости, он выглядит пародией на философа, и в самих его речах присутствуют пародийные аллюзии комедиографов, чего сам Гиппий не осознает — как, впрочем, и многие из «серьезных» комментаторов Платона.

Два типа эйдосов и «двойники»

Но этот же пассаж «Гиппия Большого» отсылает нас и к диалогу «Софист» (246ab), где «дружья идей» в своих рассуждениях разбивают на мелкие куски телá, которые считают истиной «люди земли» (τὰ δὲ ἐκεῖνων σώματα καὶ τὴν λεγόμενὴν ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις). Это имеет отношение уже непосредственно к философскому содержанию, к тому, что такое это расчленение, и к двум типам эйдосов, которые появляются в этом диалоге.

Дэвид Росс считает, что «Гиппий Большой» демонстрирует признаки развития теории идей, которую трудно приписать кому-либо, кроме Платона. Он говорит, что только в этом диалоге, и нигде больше, Сократ подчеркивает разницу между теми эйдосами, которые истинны для каждого и одновременно для всей совокупности причастных им индивидуальных вещей, и эйдосами числа, которые истинны для группы, но не для индивидуальных ее членов³⁴. По мнению Росса, постановка проблемы эйдосов в «Гиппии Большем» предвосхищает вопрос «Парменида» — могут ли вещи относиться к идеям, как часть к целому, а также указывает на ранний интерес к проблеме числа, который будет характерен для Платона в поздний период³⁵. Росс, «принимая во внимание сравнительную зрелость доктрины и то, что фон Арним по чисто стилистическим основаниям ставит его [Гиппия Большого] позднее даже *Пира*», помещает его ориентировочно после «Евтифрона»³⁶.

Подчеркнем вслед за Россом, что важнейшей специфической чертой «Гиппия Большого» является рассмотрение разницы двух типов эйдосов; назовем один из них условно «качественным», другой — «числовым». Уже в «Евтифроне» благочестивое как часть справедливого соплагается с четным как частью числа (12de). Однако вопрос о возможности «качественного» типа

³⁴ Ross 1951: 4.

³⁵ Ibid. 16–18.

³⁶ Ibid. 4.

эйдосов делиться на части оказывается совсем не простым, к нему Платон возвращается постоянно: например, в «Протагоре» и «Меноне» обсуждается делимость/неделимость добродетели и ее идеи, и ответы совсем не однозначны.

В «Гиппии Большем» разница этих двух типов эйдосов артикулируется. Главный предмет диалога — прекрасное само по себе, которое, по словам Сократа, дает возможность всем вещам, причастным ему, обладать соответствующим свойством, т.е. быть прекрасными. Прекрасными могут быть девушка, лира, кобылица, горшок. Прекрасно то, что подходяще, пригодно, полезно, что порождает благо. Здесь, как и в «Пире», прекрасными могут быть тела и предметы, но также и законы, и занятия, и речи. Но непротиворечивое определение прекрасного самого по себе, являющегося причиной прекрасных вещей, так и не найдено.

Тогда Сократ предпринимает попытку определения прекрасного через удовольствие, доставляемое одновременно слухом и зрением: это удовольствие от прекрасных картин, изваяний, звуков, всех мусических искусств, речей, мифов — то, что мы бы назвали «эстетическим» удовольствием в нашем значении слова (298d; ср. «чистые удовольствия» в «Филебе», 51a–52c). Но здесь возникает парадокс: то, что свойственно этому удовольствию в целом, не является специфическим свойством удовольствия от зрения и слуха по отдельности. Гиппий недоумевает (300b):

Да как же это может быть, Сократ, чтобы ни одна из двух вещей не имела какого-то свойства, а затем чтобы это самое свойство, которого ни одна из них не имеет, оказалось в обеих?³⁷

Для понимания этого пассажа стоит заглянуть в «Теэтет», где разбирается вопрос, каким органом совместно воспринимается слышимое и видимое, — это не зрение и не слух, а душа (Tht. 185a–e).

Вот тут мы и сталкиваемся со вторым типом эйдосов, условно «числовым». Сократ поясняет Гиппию (300e):

³⁷ Здесь и ниже пер. А.В. Болдырева под ред. С.Я. Шейнман-Топштейн.

мне представляется, что то, что не свойственно мне и чем не можем быть ни я, ни ты, то может быть свойственно обоим нам вместе; с другой стороны, тем, что свойственно нам обоим, каждый из нас может и не быть.

Гиппий возражает:

если мы оба справедливы, разве не справедлив и каждый из нас в отдельности? Или, если каждый из нас несправедлив, не таковы ли мы и оба вместе?

Он приводит в пример здоровье, мудрость, благородство и т.д. — то, что выше мы условно назвали «качественными» эйдосами, и сразу после этого возмущается методом Сократа — крушить и расчленять «неделимое тело сущности», разобранные нами выше. Сократ, иронически самоуничижаясь, отвечает (301de):

прежде чем ты сказал всё это, мы были настолько бестолковы, что представляли себе, будто и я, и ты, каждый из нас — это один человек, а оба вместе мы, конечно, не можем быть тем, что каждый из нас есть в отдельности, ведь мы — это не один, а двое; вот до чего мы были просты. А сейчас мы научены тобой, что если мы вместе двойка, то и каждый из нас по необходимости двойка, если же каждый из нас один, то по необходимости и вместе один: иначе, по Гиппию, невозможен *неделимый логос сущности*³⁸.

Как видим, неумение Гиппия «дробить» и «расчленять» логосом «тело сущего», т.е. отсутствие диалектической способности, приводит его к парадоксу неделимости и невозможности помыслить соотношение «единое-многое». Комедийность нашей фразы совсем не мешает ей выводить на главную философскую тему диалога. Гиппий продолжает недоумевать, а Сократ развивает свою мысль на примере четного и нечетного: если каждый из нас нечет, то и вместе мы должны быть нечетом, а если мы вместе чет, то и каждый должен быть четом; однако, это не так.

³⁸ Пер. А.В. Болдырева под ред. С.Я. Шейнман-Топштейн с изменениями.

Обратимся еще раз за разъяснением к «Теэтету»: первые буквы имени Сократа, сигма и омега, не имеют ничего общего, но образуют единый слог, о чем Сократ говорит (203ε):

χρήν γὰρ ἴσως τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ' ἐξ ἐκείνων ἔν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων.

следовало бы за слог принять не [совокупность] букв, а какой-то возникающий из них единый вид, имеющий свою собственную единую идею, отличную от букв³⁹.

Вот такой эйдос, возникающий из разных элементов, каждый из которых не обладает свойством возникшего целого, но лишь совместно с другим образует новое единство, мы назвали раньше «числовым» (это не совсем верное обозначение, так как случай «чета-нечета» сюда вписывается не полностью), теперь же назовем его «собирабельным».

К этому типу относятся у Платона *эйдосы души и государства*: составляющие того и другого каждая по отдельности (например, у души — вожделеющая, яростная и разумная части) не обладают свойством целого, но и целое при этом не есть механическая сумма частей. Этот тип эйдоса развивается в неделимую пятеричу великих родов «Софиста», где одновременно взаимодействуют две пары противоположностей, причастные бытию.

«Гиппий Большой» завершается тем, что прекрасное нельзя определить как приятное благодаря зрению и слуху, поскольку такое прекрасное создается зрением и слухом совместно, но не каждым в отдельности (303d). А это оказалось невозможным — ведь Сократ, наконец, признал, что прекрасное относится к тому виду, о котором говорил Гиппий: если прекрасны мы оба, то прекрасен и каждый из нас (303bc). Поэтому Сократ озвучивает призыв своего двойника: «начните рассуждение сначала».

Вернемся и мы к вопросу о том, какова же функция двойника в диалоге. Мы уже говорили о «психологической» интерпретации

³⁹ Пер. Т.В. Васильевой под ред. И.И. Маханькова.

Вудрафа, который считает двойника своеобразным «буфером» между Гипшием и «реальным» Сократом, позволяющим осуществлять приемлемую коммуникацию; по крайней мере, бить Сократа палкой за глупые ответы собирается его двойник, а не реальный Сократ — Гиппия. Сократ в воображаемых разговорах с двойником отыгрывает свою беседу с Гипшием, как в зеркале. Но это имеет отношение не только к психологическим перипетиям, но и к философскому содержанию диалога, а именно к двум типам эйдосов.

В «Гиппии Большем» есть два Сократа, один *вопрошающий*, другой *отвечающий*, они — разное, как удовольствие по отдельности от слуха и зрения, как чет и нечет. Но единство, создаваемое ими, — целостный Сократ, ведущий диалог сам с собой. Можно сказать, что в соответствии со своими же рассуждениями Сократ здесь воплощает *эйдос диалога*: единое, т.е. одно, состоит из двух; два образуют одно. Это похоже на образ «двойного» Сократа в «Пире» — добродетельного философа, взыскующего блага, и гибриста-провокатора, скрывающегося под маской иронии. Однако этот «собирательный» эйдос относится и к линии «Сократ-Гиппий»: каждый из них есть разное, но вместе они образуют беседу; не случайно Сократ объясняет второй тип эйдосов на примере себя и Гиппия («я и ты — будем ли мы одним, или же и ты — два, и я — два?»). Что же означает целое «Сократ-Гиппий», то же ли это самое, что диалогическое единство «Сократ-Сократ»?

Сократ-двойник относится к Сократу реальному так же, как Сократ реальный относится к Гиппию: задает вопросы и насмехается, в то время как собеседник регулярно впадает в апорию. Таким образом, реальный Сократ здесь оказывается «серединой», и мы получаем «классическую» платоновскую цепочку «эйдос — вещь — подражание» (см. 10-ю книгу «Государства»): Сократ-двойник, вопрошающий — «эйдос», Сократ реальный, отвечающий и вопрошающий — «вещь», Гиппий — «подражание». Диалог «Сократ-Гиппий» является «подражанием» диалогу «Сократ-Сократ»: в разговоре Сократа с самим собой и в во-

просе, и в ответе присутствует подлинное размышление, в беседе Сократа с Гиппием сталкиваются размышление и готовое мнение, подражающее мысли. Действительно, реальный Сократ подчеркивает, что он подражает «тому человеку» (двойнику), Гиппий же всячески подражает повадкам «мудрецов». Отметим, что здесь раздваивается не только Сократ, но и Гиппий: он нападает на воображаемого человека, в котором «не узнает» Сократа, и почти всё время соглашается с реальным Сократом.

Таким образом, мы видим здесь «мудрость», как бы проходящую разные уровни: мудрость философа — заплутавший и ищущий выход разум — софистика. При этом «качественные» эйдосы (мудрость и прекрасное) проходят сквозь «собираательные» эйдосы (диалоги «Сократ-Сократ» и «Сократ-Гиппий»). Именно эту схему в разработанном виде делает Платон структурной основой «Государства»: «качественный» эйдос *справедливости* проходит сквозь разные уровни «собираательных» эйдосов *души* и *государства*, воплощаясь в разных видах в зависимости от сферы сущего.

Мы полагаем, что такая специфическая перформативность — философское содержание, литературные аллюзии, персонажи и нарративная структура — может служить поддержкой мнения об аутентичности «Гиппия Большого».

Литература

- Лосев, А.Ф. et. al. (1990), *Платон. Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 1. Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и А.А. Тахо-Годи; перевод Вл.С. Соловьева, М.С. Соловьева, С.Я. Шейнман-Топштейн и др.; примечания А.А. Тахо-Годи. М.: «Мысль».
- Протопопова, И.А. (2011), «Государство Платона — идеальный мимесис?», *Логос* 83.4: 89–100.
- Протопопова, И.А. (2012), «Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона», *Логос* 90.6: 85–100.
- Протопопова, И.А. (2015), «Платоновский *Пир* как силен и андрогин», *Вестник РХГА* 4: 419–425.

- Apelt, O. (1912), Apelt, Otto. *Platonische Aufsätze*. Leipzig; Berlin: Verlag von B.G. Teubner.
- Apelt, O., trans. (1918), *Platons Dialoge Hippias I und II, Ion*, übersetzt und erläutert von Otto Apelt. Leipzig: Felix Meiner.
- Arnott, W.G. (2010), “Middle Comedy”, ch. 8 in Gregory W. Dobrov (ed.), *Brill’s Companion to the Study of Greek Comedy*, 279–331. Leiden; Boston: Brill.
- Grote, G. (1867), *Plato and the Other Companions of Socrates*, 2nd edition, 3 vols. London: John Murray.
- Grube, G.M.A. (1926), “On the Authenticity of the *Hippias Maior*”, *Classical Quarterly* 20.3–4: 134–148.
- Heindorf, L.F., ed. (1827), *Platonis Dialogi selecti*, cura Lud. Frid. Heindorfii. editio secunda, vol. 1. Berolini: e Libraria Nauckiana.
- Meineke, A., ed. (1840), *Fragmenta Comicorum Graecorum*, collegit et disposuit Augustus Meineke, vol. 2: *Fragmenta poetarum comoediae mediae*. Berolini: typis et impensis G. Reimeri.
- Olson, H. (2000), “Socrates Talks to Himself in Plato’s *Hippias Major*”, *Ancient Philosophy* 20.2: 265–287.
- Protopopova, I.A. (2011), “Gosudarstvo Platona — ideal’nyy mimesis? [Plato’s *Republic* — An Ideal Mimesis?]”, *Logos* 83.4: 89–100.
- Protopopova, I.A. (2012), “Prygayushchiy lebed’: o dramaticheskome podkhode k dialogam Platona [The Leaping Swan: On Dramatic Approach to Plato’s Dialogues]”, *Logos* 90.6: 85–100.
- Protopopova, I.A. (2015), “Platonovskiy «Pir» kak silen i androgin [Plato’s *Symposium* as Silenus and Androgyne]”, *Vestnik RKhGA* 4: 419–425.
- Ross, D. (1951), *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford: at the Clarendon Press.
- Schleiermacher, F., trans. (1861), *Platons Werke*, 3. Auflage, Bd. 2.3. Berlin: Georg Reimer.
- Stallbaum, J.F., ed., (1857), *Platonis opera omnia*, vol. 4.2. Gothae et Erfordiae: sumptibus Hennings.
- Tarrant, D. (1920), “On the *Hippias Maior*”, *Journal of Philology* 35: 319–331.
- Tarrant, D. (1927), “The Authorship of the *Hippias Maior*”, *Classical Quarterly* 21.2: 82–87.
- Tarrant, D., ed. (1928), *The Hippias Maior attributed to Plato*, with Introductory Essay and Commentary by Dorothy Tarrant. Cambridge: at the University Press.
- Thesleff, H. (1982), *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki/Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Woodruff, P., trans. (1982), *Plato. Hippias Major*, trans. with Commentary and Essay by Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Co.

Кирилл Прокопов

Некромантия Сократа? Ψυχαγωγία в «Федре» Платона*

KIRILL PROKOPOV

SOCRATES' NECROMANCY? Ψυχαγωγία IN PLATO'S *PHAEDRUS*

ABSTRACT. Rhetoric is one of the key themes of Plato's *Phaedrus*. In the second part of the dialogue Socrates refers to rhetoric as psychagogy (soul-leading). The notion of *psychagogia* initially designated the process of conjuring souls from the Underworld to the world of the living. Outside the magical context psychagogy could refer to a set of poetical and rhetorical devices necessary for persuading an audience. This paper deals with a number of texts exemplifying various aspects of psychagogy in antiquity: psychagogy as a necromantic ritual in tragedy; the description of the power of *logos* in ritual terms by Gorgias in the *Encomium of Helen*; rhetorical psychagogy in Isocrates and Aristotle; psychagogy in the *Timaeus* and the *Laws*; the image of Socrates as *psychagogos* (soul-leader) in Aristophanes' *Birds*. This analysis yields a nuanced understanding of the term in Plato's *Phaedrus*, and enables us to provide an interpretation of the whole dialogue as an example of psychagogy. By transposing the notion of psychagogy from the ritual realm to the philosophical, Plato reestablishes its meaning as the practice of soul-leading in the soul's ascent to truth.

KEYWORDS: psychagogy, soul-leading, Plato, the *Phaedrus*, rhetoric, Gorgias.

Значительная часть «Федра» посвящена обсуждению предмета и статуса риторики. Дважды в диалоге Сократ определяет риторику как ψυχαγωγία, что традиционно передается маловыразительной русской калькой «душевождение» (261a, 271c). Однако в отличие от «душевождения» слово ψυχαγωγία в греческом языке обладает гораздо более выразительными и даже зловещими

© К.Е. Прокопов (Москва). kirillprokopov@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

* Статья подготовлена в рамках научного проекта № 15-05-0042 «Историческая саморефлексия медицины: от ars medica раннего Нового времени к позитивистскому «онаучиванию»», выполненного при поддержке Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2016 г.

коннотациями¹. Дело в том, что понимание психагогии как силы поэтических и риторических приемов, необходимых для убеждения слушателя, является вторичным; первоначально понятие ψυχαγωγία обозначало процесс призвания мертвых, обращение к душам подземного мира для их явления в мир живых («магическая» психагогия). Мы полагаем, что история понятия — от практики вызволения душ из подземного царства до психагогии как риторического убеждения — отражается в беседе между Сократом и Федром. Анализ определений риторики как психагогии в «Федре» (261a, 271cd) показывает, что риторика переопределяется Платоном в качестве «науки о душе» и становится частью философии, забота которой состоит не только в утверждении истины, но и в ведении и направлении души к ней². Чтобы лучше понять «транспозицию» ψυχαγωγία у Платона, обратимся к примеру употребления термина в греческой литературе³.

Магическая ψυχαγωγία

В литературных источниках с психагогией мы впервые встречаемся в названии трагедии Эсхила Ψυχαγωγοί, драматической разработки сюжета из «Одиссеи».

¹ LSJ s.v. ψυχαγωγία (А.П) дает для Phdr. 261a метафорическое значение «persuasion», упоминая буквальное «evocation of souls from the nether world» лишь со ссылкой на постклассических авторов.

² О том, что ψυχαγωγία используется в «Федре» в полемике с Исократом для определения риторики как искусства, см. Бугай 2010: 24.

³ Психагогию как особую философскую практику рассматривал П. Раббов (Rabbow 1954). Однако у него психагогия исследуется, в первую очередь, как феномен эллинистической философии, повлиявший на раннее христианство. Влияние Раббова на свою концепцию «духовных упражнений» признавал П. Адо; для Адо «одна из основополагающих идей античности — идея о психагогическом значении дискурса и об исключительной важности владения словом» (Адо 1999: 21). Насколько нам известно, первоначальное значение ψυχαγωγία у Адо не играет какой бы то ни было роли. Для него ψυχαγωγία — это «душевождение» в самом общем смысле, подходящий термин для обозначения практики философии в античности. В том же ключе понимал психагогию М. Фуко в своих поздних курсах, прочитанных в Коллеж де Франс (Фуко 2007, обсуждение «Федра» — 335–344).

У Гомера Одиссей направляется по наставлению Кирки в подземное царство, чтобы узнать у прорицателя Тиресия о своей судьбе. Кирка сообщает, что души умерших неразумны, они как тени (10.495: σκιαί), но Тиресию по воле Персефоны был сохранен разум (10.494: νόος). Прибыв на место, Одиссей совершает необходимый ритуал — наполняет ямы жертвенной кровью. Души (11.37: ψυχαί) восходят из реки Эреб. Однако ни одна из них, кроме души Тиресия, не узнает Одиссея до тех пор, пока не выпьет крови. К душам, даже испившим крови, невозможно прикоснуться: душа матери ускользает из рук Одиссея, подобно тени или призраку (11.207: σκιῆ ἔϊκελον ἢ καὶ ὄνειρώ; cf. 11.222: ψυχῆ δ' ἠΰτ' ὄνειρος). Ахилл говорит об отсутствии рассудительности у мертвых (11.475: νεκροὶ ἀφραδέες) и о том, что они не больше, чем образы живых (11.476: βροτῶν εἶδωλα). В последней книге «Одиссеи» души умерших женихов сравниваются с летучими мышами (24.6: νυκτερίδες).

В трагедии Эсхила, насколько можно судить по сохранившимся фрагментам, этот гомеровский сюжет подвергся трансформации⁴. Действие происходит на озере (φοβερὰς λίμνης) рядом со входом в подземный мир; роль ψυχαγωγοί⁵ выполняет хор — по-

⁴ Fr. 273: Ἐρμῖν μὲν πρόγονον τίομεν γένος οἱ περὶ λίμναν; fr. 273a: ἄγε νυν, ὦ ξεῖν', ἐπὶ ποιοφύτων / ἴστω σηκῶν φοβερὰς λίμνης / ὑπὸ τ' αὐχένιον λαμπρὸν ἀμῆσας / τοῦδε σφαγίου ποτὸν ἀψύχοις / αἶμα μεθεῖ (5) / δονάκων εἰς βένθος ἀμαυρόν· / Χθόνα δ' ὠγυγίαν ἐπικεκλόμενος / χθόνιον θ' Ἐρμῆν λοιπὸν φθιμένω / [αἰ]τοῦ χθόνιον Δία γυκτιπλόων / ἐσμόν ἀνεῖναι ποταμοῦ στομάτων, (10) / οὐ τὸδ' ἀπορρώξ ἀμέγαρτον ὕδωρ / κάχέρνιπτον / Στυγίους νῆ[σ]μοῖσιν ἀνεῖται (Sommerstein 2009: 271–272).

⁵ Ο ψυχαγωγός как эпитете Гермеса, проводника душ, см. Chantraine 1968–1980: 1294, s.v.; у Гомера термин не встречается, хотя в 24-й песне «Одиссеи» есть сюжет, где Гермес сопровождает души женихов в Аид (24.1–2: Ἐρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο / ἀνδρῶν μνηστήρων). Религиозные значения термина обсуждаются в работах Д. Огдена (Ogden 2002 и 2004), где приводятся античные свидетельства о некромантии (особ. Ogden 2002: 26–30). М. Дики рассматривает античную терминологию для магических практик и вчитывает ψυχαγωγία в ряд таких терминов (Dickie 2003: 29–30). На реальность существования психагогов в Древней Греции указывает табличка, обращенная к оракулу святилища Зевса в Додоне и датированная IV в. до н.э., с вопросом, следует ли спрашивающим воспользоваться услугами некоего Дория, некроманта: [ΔΙ] ΤΟΙ ΝΑΩΙ ΚΑΙ

читатели Гермеса, провожатого мертвых (πομπὸν φθιμένων). Они говорят Одиссею о том, какой ритуал ему необходимо совершить для общения с мертвыми. Для этого необходимо обратиться к богам — Гермесу и Зевсу, которые посылают мертвых вверх (ἀνεῖναι) из устья реки (ποταμοῦ στομάτων). Вода здесь ἀμέγαρτον («жуткая», букв. «незавидная» ср. μεγαίρω) и κάχερνιπτον (букв. «в ней нельзя омыть руки») и поднимается из вод Стикса. Сами мертвые у Эсхила являются ἄψυχοι, странствуют в ночи (νυκτιπόλων) как рой, стая (ἔσμός)⁶.

Эпизод призыва умершей души есть и в «Персах» Эсхила. Персы, потеряв войско в походе на Афины, призывают из мертвых Дария за советом (620: τὸν τε δαίμονα Δαρεῖον ἀνακαλεῖσθε). Для этого царица приносит жертвы, а хор старейшин поет мольбу провожатым мертвых (625: αἰτησόμεθα φθιμένων πομπούς, ср. Aesch. fr. 273a: πομπὸν φθιμένων). Явившийся Дарий описывает действия хора: «А вы, столпившись у надгробья, плачете / И скорбно, заклинаньями и воплями⁷, / Меня зовете» (пер. С. Апта; 686–687: ὑμεῖς δὲ θρηνεῖτ' ἐγγύς ἐστῶτες τάφου καὶ ψυχαγωγοῖς ὀρθιάζοντες ὑόους, οἰκτρῶς καλεῖσθέ μ'⁸).

В «Алкесте» Еврипида Геракл, остановившийся у своего друга Адмета, узнает о недавней смерти его жены Алкесты, которая пожертвовала собой вместо мужа. Геракл вступает в бой с Танатосом и приводит Алкесту к Адмету. Пораженный Адмет не верит своим глазам и спрашивает гостя: не стоит ли перед ним лишь призрак (1127: τι φάσμα) жены? Геракл отвечает, что он не водительствоует душами (1128: οὐ ψυχαγωγός): перед Адметом настоя-

ΤΑΙ ΔΙΟΝΑΙ Η ΜΗ ΧΡΗΥΝΤΑΙ ΔΩΡΙΩΙ ΤΩ[Ι] ΨΥΧΑΓΩΓΩΙ (Dakaris et al. 2013: 172); обсуждение таблички см. Dickie 2003: 76; Ogden 2002: 30; Bremmer 2002: 76.

⁶ Реконструкцию сюжета см., к примеру, в Mikellidou 2016.

⁷ Букв.: «причитаниями, вызывающими усопших».

⁸ Сюжет призывания души у могилы умершего не ограничивается «Персами»: в «Поликсене» Софокла на звук стенований (γόους, ср. Aesch. Pers. 687: γόους) приходит душа Ахилла: ἀκτὰς ἀλαϊωνάς τε καὶ μελαμβραθεῖς / λιποῦσα λίμνης ἤλθον, ἄρσενας χοῶς / Ἀχέροντος ὄξυπλήγας ἤχουσας ὑόους (fr. 523 Lloyd-Jones). О репрезентации призраков в античной трагедии см. Hickman 1938.

щая Алкеста. Ответ Геракла предполагает, что психагог способен вывести на свет лишь *φάσμα*. Сам Геракл действовал иначе: для возвращения Алкесты он не произносил заклинаний, не совершал жертв и не спускался в подземный мир, а вступил в схватку с Танатосом у могилы. Такие действия не могут быть названы *ψυχαγωγία*, однако если Геракл не обнаружил бы Танатоса у могилы, то он был готов спуститься в подземное царство, чтобы умолять и убеждать (853: *αἰτήσομαι τε καὶ πέλοιθ'*) Кору отпустить Алкесту. Вызволненная Алкеста не может говорить (1143: *ἄναυδος*). Чтобы вновь заговорить, ей необходимо очиститься (1146: *ἀφαγνίσηται*), и над ней три раза должно взойти солнце. Таким образом, Алкеста, хотя она не является ни призраком, ни тенью, не обладает всеми человеческими способностями, пока не будет совершен ритуал.

Итак, в основе психагогии может лежать жертвоприношение и слово, способное убедить богов подземного мира и призвать саму душу выйти на свет (вызов души Дария; Геракл, готовый спуститься в Аид и просить богов освободить Алкесту). Психагогия трансгрессивна: она способна перенести душу из мира мертвых в мир живых⁹. Но то, что выводится на свет, не является в полной мере живым существом: психагогия прежде всего работает с *εἶδωλον*, *ὄνειρος*, *σκιά* и *φάσμα*.

Тем не менее, в «Федре» с психагогией прямым образом сопоставляется риторика. Сказано и о том, благодаря чему риторика способна быть как психагогия: посредством речей (*διὰ λόγων*). Как произошла эта трансформация значения?

Риторическая ψυχαγωγία

Магическая сила речи, способная увлечь, обратить и изменить место души, но уже в пределах мира живых, рассматривается в «Похвале Елене». Горгий выделяет три причины, которые могли побудить или заставить Елену отправиться в Троию: это сила

⁹ Об этом прямо говорится во фрагменте утерянного «Кербера» Софокла: *ἀλλ' οἱ θανόντες ψυχαγωγούνται μόνοι* (fr. 327a Lloyd-Jones).

(ἡ βίᾱ ἀρπασθεῖσα), любовь (ἡ ἔρωτι ἀλοῦσα) и речь (ἡ λόγοις πεισθεῖσα). В случае силы виноват тот, кто ее применил, — боги или люди. Любовь как проявление божественной силы Эрота непреодолима, так как страсть или болезнь есть следствие судьбы, а не воли. Слово есть «величайший владыка» (8: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν): нет способов устоять перед его властью. Горгий делит речи, обладающие силой обмануть душу (8: ψυχὴν ἀπατήσας), на два типа: это может быть поэзия (9: λόγον ἔχοντα μέτρον) либо боговдохновенные (ἔνθεοι) речи — колдовство и магия (γοητεία¹⁰ καὶ μαγεία) — они способны очаровать, убедить и переменить (ἔθελξε καὶ ἔλεισε καὶ μετέστησεν) душу, поселяя в ней заблуждения (10: ψυχῆς ἀμαρτήματα).

Таким образом, сила, слово или любовь способны быть властными настолько, что их влияния невозможно избежать. Тот, на кого обращены эти три вида власти, пребывает в пассивном состоянии как жертва случая, воли богов или неизбежности. Поэтическая речь сравнивается с речью магической: обе способны завести душу на путь видимости. При этом влияние слова не ограничивается поэзией: впечатлить душу (13: τὴν ψυχὴν ἐτυλώσατο) способны речи рассуждающих о небесных явлениях (τῶν μετεωρολόγων λόγους); судебные речи, написанные так искусно, что

¹⁰ Исходя из этимологии, В. Буркерт (Burkert 1962) предположил, что слово γόης могло означать шамана, контактирующего с душами умерших; именовались они так по тем крикам и стенаниям (ср. Aesch. Pers. 687: γόους; Soph. fr. 523: γόους), которые они производили во время ритуала погребения или, вероятно, для призвания мертвых в этот мир. Платон же последовательно именует софиста γόης, а софистику — γοητεία. Софист в одноименном диалоге представлен как некий чародей (γοητῶν τις), подражатель действительности (235а: μιμητὴς ὢν τῶν ὄντων); он околдовывает юношей (234с: τοὺς νέους γοητεύειν), показывая словесные подобию всего, что есть (234с: εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων), и не обладает действительным знанием — обманщик и колдун (241b: ψευδοῦργῶν καὶ γοητῶν). Параллелизм в использовании ритуальной лексики (риторика как ψυχαγωγία, софистика как γοητεία) очевиден, но поскольку Платон, как показывает заключительная часть «Федра», готов вести диалог с красноречием, представляя его в качестве знания о природе души и искусства управления ею, то для определения риторики избирается слово, несущее в себе эту идею.

убеждают толпу, даже если они неистинные; наконец, речи философов (φιλοσόφων λόγων). Поэты, физиологи, логографы, философы — таковы, по Горгию, управители душ¹¹.

Техническое значение ψυχαγωγία как власти слова над слушателями зафиксировано у ученика Горгия Исократа. В речи «К Никоклу» Исократ использует глагол ψυχαγωγεῖν, говоря о воздействии Гомера и трагиков на слушателей (49: τοὺς ἀκροωμένους ψυχαγωγεῖν). В «Эвагоре» Исократ говорит, что прозаическое слово имеет меньше возможностей, чем поэтическое, которое позволяет поэту очаровать слушателей (ψυχαγωγοῦσιν τοὺς ἀκούοντας) ритмичностью и гармонией (10: ταῖς εὐρυθμίαις καὶ ταῖς συμμετρίας). Однако это не должно служить препятствием для прозаического слова, и оратору следует пытаться прозаическими средствами прославлять людей, как это возможно в песнях и сти-

¹¹ Когда Горгий пишет о магической силе философского слова, то он имеет в виду тех, кто соревнуется в быстроте мысли (13: γνώμης τάχος) и способен поколебать веру в какое-либо мнение (13: τὴν τῆς δόξης πίστιν). Но до нас дошли свидетельства и о непосредственной психагогической практике Пифагора и Эмпедокла. Так, Цицерон в обвинительной речи против Ватиния обвиняет его, последователя пифагорейского учения (14: tu, qui te Pythagoreum soles dicere), в призывании душ умерших и человеческих жертвоприношениях (14: cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis deos manibus mactare soleas). Августин в «О граде Божьем» (7.35) со ссылкой на Варрона говорит о том, что Пифагор занимался гаданиями, в котором предсказания даются от мертвых. Августин называет это гидромантией, потому что для получения предсказания в воду необходимо добавить кровь, и в этой смеси увидеть образ мертвого. Евстафий в своем комментарии к «Одиссее» (9.65) сообщает о αἱ νεκρομαντικά ψυχαγωγία Пифагора и Залмоксиса. Риторическая психагогия тоже имеет место: Порфирий в «Жизни Пифагора» (его источник — Дикеарх, fr. 33) говорит, что Пифагор, прибыв в Кротон, завладел душами старейшин (18: τὸ τῶν γερόντων ἀρχαίων ἐψυχαγωγῆσεν) и остального населения. Согласно позднему свидетельству, Горгий присутствовал при колдовстве Эмпедокла (D.L. 8.59: αὐτὸς παρεῖν τῷ Ἐμπεδокλεῖ ὑποτεύοντι), которого Аристотель в «Софисте» (D.L. 8.57; fr. 1 Ross) называет основателем риторики. В подтверждение связи философа с магическими практиками — фрагмент, в котором Эмпедокл говорит о выведении умерших из Аида (DK 31 B 111: ἄξεις δ' ἐξ Αἴδαο καταφθιμένους μένος ἀνδρός). Об этой стороне Эмпедокла и пифагорейского учения см. работу П. Кингсли (Kingsley 1995).

хах¹². Аристотель в «Поэтике» пишет, что самое важное, чем трагедия завладевает душами, — это перипетии и узнавания, которые составляют часть фабулы (1450a: Πρὸς δὲ τούτοις τὰ μέγιστα οἷς ψυχαγωγεῖ ἡ τραγῳδία τοῦ μύθου μέρη ἐστίν, αἱ τε περιπέτεια καὶ ἀναγνώσεις). Сила вести душу заключается в содержательном элементе слова. Парадоксальным образом риторика как психагогия по своему смыслу больше подходит для обсуждения в «Поэтике» Аристотеля, чем в «Риторике», которая, в первую очередь, посвящена формальной стороне речи¹³.

Наконец, сам Платон вне «Федра» говорит о ψυχαγωγία дважды. В «Тимее» слово используется для описания вожделеющей части души, призванной увлекаться подобиями и призраками (71a: ὑπὸ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων ψυχαγωγῆσοιτο). Здесь призраки и подобия сами выполняют роль психагогов; а безрассудная часть души, жаждущая питания, напоминает гомеровские души до обретения разума. В «Законах» психагогия связана с обманом, вымогательством и навязыванием страхов людям. При этом видно, что Платон явно знаком с обоими значениями слова и играет на этом: здесь психагог управляет душами и мертвых, и живых; первые становятся жертвами магической психагогии, вторые — риторической¹⁴.

¹² 11: ...ἀλοπειρατέον τῶν λόγων ἐστίν, εἰ καὶ τοῦτο δυνήσονται, τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας εὐλογεῖν μηδὲν χεῖρον τῶν ἐν ταῖς ᾠδαῖς καὶ τοῖς μέτροις ἐγκωμιαζόντων.

¹³ Ю.А. Шичалин в своем издании «Федра» указывал на то, что заключительная часть диалога может быть спровоцирована «Риторикой» Аристотеля с ее обилием формальных описаний: «Обилие технических рекомендаций — и при этом никакого понимания того, что не трагедия (Аристотель, Поэтика 6, 1450b7), а риторика — Исократ прав — “водительство душ”» (Шичалин 1989: lxx).

¹⁴ 909b: «Тем же, которые, кроме того что не признают богов и их промысла или считают их умолимими, вдобавок еще уподобляются животным и, презирая людей, оболыщают (τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι) некоторых из них при жизни, уверяя, будто могут вызывать души умерших (τοὺς τεθνεώτας ψυχαγωγεῖν), или, обещая склонить (πείθειν) богов посредством жертвоприношений, молитв, заклинаний и колдовства (θυσίας τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐλφδαῖς ὑπετεύοντες), пытаются ради денег в корне развратить как отдельных лиц, так и целые семьи и государства» (пер. А.Н. Егунова).

Сократ как ψυχαγωγός в «Птицах» Аристофана

Еще один пример психагогии находим в комедии Аристофана «Птицы» (1553–1563); он представляет интерес тем, что роль психагога отводится Сократу. Эпизод явно пародирует сцену из «Одиссеи» и трагедию Эсхила¹⁵. Сократ вызывает души (1554: ψυχαγωγεῖ) у озера (1553: Σκιάλοσιν λίμνη), необычное название которого может отсылать к душам умерших как σκιά; на запах крови к нему прилетает Херефонт в виде летучей мыши — ближайший ученик Сократа. Обыгрывая оба значения ψυχαγωγία, Аристофан создает образ Сократа-завлекателя душ; «мертвецкие» черты Сократа и его учеников, которые Аристофан высмеивал в ранее написанных «Облаках»¹⁶ (Nu. 198–199, 503–504: οὐδὲν διοίσεις Χαίρεφώντος τὴν φύσιν. / οἴμοι κακοδαίμων, ἡμίθνης γενήσομαι), дают возможность для использования первоначального значения ψυχαγωγία, что и делает эпизод комичным¹⁷. Как и Аристо-

¹⁵ Πρὸς δὲ τοῖς Σκιάλοσιν λί- / μνη τις ἔστ', ἄλουτος οὗ / ψυχαγωγεῖ Σωκράτης. / Ἔνθα καὶ Πείσανδρος ἦλθε / δεόμενος ψυχὴν ἰδεῖν ἢ / ζῶντ' ἐκείνον προῦλιτε, / σφά- / γι' ἔχων κάμηλον ἄ- / μόν τιν', ἧς λαμοῦς τεμῶν / ὥσπερ οὐδυσσεὺς ἀπῆλθε, / κάτ' ἀνῆλθ' αὐτῷ κάτωθεν / πρὸς τὸ λαμῶν τῆς καμήλου / Χαίρεφών ἡ νυκτερίς (Av. 1553–1563). В пользу параллели с «Одиссеей» говорит сам сюжет, в пользу параллели с Эсхилом, по мнению Н. Данбар (Dunbar 1995: 711), (1) прямое упоминание ψυχαγωγία; (2) озеро как общее место действия (Aesch. fr. 273a; Av. 1553); (3) схожесть эпитетов ἄλουτος и κάχέρνιπτος.

¹⁶ В.Н. Ярхо в примечаниях к изданию Аристофана (Ярхо 2008: 972; 986) указывает следующую датировку: «Облака» были поставлены на Великих Дионисиях в 423 г., «Птицы» — в 414 г.

¹⁷ В.В. Мерри в своем издании «Птиц» (Merry 1889) проводит параллель между этим эпизодом и *некойей* в 11-й книге «Одиссеи» и настаивает, скорее, на буквальном значении: трусливый Писандр потерял свой дух и пытается его вернуть с помощью ритуала. Данбар (Dunbar 1995: 712) верно делает акцент на том, что Писандр оставил свою душу при жизни, при этом потеря души ассоциируется с трусостью, что по смыслу далеко отстоит от неразумных, призрачноподобных ψυχαί Гомера. Поэтому образ Сократа может быть вызван его особым пониманием ψυχή, высмеянным Аристофаном в «Облаках». Совмещение двух значений ψυχαγωγία кажется автору допустимым, но едва ли такая многослойная шутка могла бы быть схвачена зрителями в момент представления. К. Мур (Moore 2013) дает обзор различных толкований этого эпизода. На том основа-

фан, Платон отводит Сократу роль психагога в «Федре», но с той поправкой, что психагогия уже соотносится с его представлением о философии и взглядом Платона на возможности риторики.

Единство магической и риторической ψυχαγωγία в «Федре»¹⁸

Поῖ δὴ καὶ πόθεν; — Сократ встречает Федра, который очарован речью Лисия; Сократ следует за ним (227c1: *πρόαγε δὴ*; 229b: про-

нии, что комедия Аристофана датируется 414 г., но других источников V в., где говорилось бы о ψυχαγωγία в переносном значении, нет. Такая строгая привязка значений ко времени (V в. — первоначальное значение ψυχαγωγία, IV в. — переносное) представляется сомнительной; Горгий в «Похвале Елене» уже выражает идею силы риторического слова в магических и ритуальных терминах; общий контекст «Птиц» (сицилийская экспедиция, Писандр и Херефонт — участники политических событий того времени); последующий эпизод, параллельный по форме данному (1694–1705), где содержится выпад Аристофана против софистов Горгия и Филиппа. Эти доводы не позволяют сделать окончательный вывод об использовании ψυχαγωγία лишь в ритуальном контексте. Если принять их в расчет, то Сократ для Аристофана в «Птицах» — фигура уровня софистов и риториков, недоумивших афинян на безрассудные поступки. Однако полноценным ключом к этому эпизоду было бы внятное представление тех элементов, из которых составлен образ Сократа в комедиях Аристофана: признание пифагорейских черт как основных делает вполне уместным Сократа как психагога, вызволяющего душу из ее гробницы (σῆμα, соотносимая в пифагорейской традиции с σῶμα), близость Сократа к софистам (в глазах Аристофана) дает повод для психагогии как словесного обольщения. Если наиболее сильными аргументами против совмещения двух значений оказываются трудности хронологии или неспособность зрителей уловить шутку, то нам они кажутся недостаточными для однозначного толкования.

¹⁸ На решающее значение ψυχαγωγία для понимания «Федра» как единого произведения указала в своей статье Э. Асмис, однако первоначальный смысл психагогии как магической практики достаивается здесь лишь беглого упоминания (Asmis 1986: 155): для Асмис ключевым оказывается переход от риторической психагогии, связанной с обманом и обольщением (в диалоге, с подачи Федра, о риторике говорится как об искусстве обмана; 261e–263b) к буквальному «душевождению» как знанию души своего собеседника и, на основании этого знания, построению сообразной речи. Дж. Мосс возвращается к интерпретации Асмис, но для нее сильным звеном является эротическая тема «Федра»; любовь — это одна из форм ψυχαγωγία (Moss 2012: 12); ритуальному смыслу психагогии внимание не уделяется.

ἀγοίς ἄν) как за прекрасным проводником (230c: ἄριστα σοι ἐξενάγηται)¹⁹: тема движения задается первыми словами диалога и сохраняется на всем его протяжении. При этом Сократ хорошо знает Федра (228a5–6), ему знакома любовь Федра к речам, которые тот готов тщательно слушать и учить наизусть (228b4–5), чтобы затем поупражняться в красноречии (228b6). Определение ψυχῶγῳία, которое появится позже в диалоге (271c), предполагает, что знание души собеседника — одно из условий успеха психагога в его деле.

Речь Лисия. — Тема движения и ведóмости продолжается в речи Лисия: невлюбленность представлена здесь как свобода в действиях (231a: οὐ γὰρ ὑπ' ἀνάγκης ἀλλ' ἐκόντες), власть над собой (232a: κρείττους αὐτῶν). Влюбленность, напротив, — это несчастье (231d: συμφορά), больше болезнь, чем здравомыслие (231d: νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν), неспособность властвовать над собой (231d: οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν). Эрос вынуждает влюбленного действовать по необходимости (223b: ἀναγκάζει). Свобода возлюбленного также ограничена: он вынужден делать выбор лишь из немногих поклонников (231d: ἐξ ὀλίγων). Дружба (φιλία) же шире и предоставляет больший выбор (231d: ἐκ πολλῶν). Кроме этого, любовь кратковременна (234a: ὀλίγον χρόνον), а дружба может продолжаться всю жизнь (234a: διὰ παντὸς τοῦ βίου). Таким образом, эрос выступает как бремя, которое тяготит влюбленного, а затем и возлюбленного. Дружба дает больше свободы, больше времени, больше способов отношения с другими, больше выгоды. Но ее преимущества способен оценить только тот, кто не охвачен эросом, который таким образом сводится к болезни и человеческой слабости. Отсутствие божественного измерения позволяет встроить эрос в логику вреда и пользы, понять его как недолговечную страсть, телесное влечение, ради которого только и сходятся влюбленный и возлюбленный (232b: τῆς ἐπιθυμίας συνεῖναι).

¹⁹ Сократ говорит о собственной пассивности и ведóмости, речь способна провести его по всей Аттике (230e: τήν τε Ἀττικὴν περιάξειν).

Поэтому положение возлюбленного достойно жалости, а не зависти (233b).

Можно говорить о параллели между персонажами речей и их авторами: как невлюбленный относится к юношам, так и Лисий относится к речам²⁰. Речь хороша, если она приносит выгоду. Ее нужно произносить перед многими людьми, а не перед узким кругом ценителей. Далее из диалога мы выясним, что для Сократа таким узким кругом будут являться философы, диалектики — истинные любители речей, влюбленные в разделения и соединения (268b: ἔγωγε αὐτός τε ἑραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν). Но эрос у Лисия — это бремя, ограничение свободы. «Невлюбленность в речи», таким образом, влечет за собой свободу, которая понимается как способность отказаться от своих слов, сменить предмет разговора и убеждений. Следствием такого свободного отношения к собственному слову может быть торговля речами — таково занятие логографов. «Дружба» с речью — это расчетливое и формальное отношение. Если слово ритора направлено на то, чтобы убедить, то такому слову нужна сила. По мнению Лисия, речь, причастная к эросу, будет слабее «дружеского» слова.

Приготовление к первой речи Сократа. — Кроме содержания речи, важно отметить и то, в какой ситуации Сократ обнаруживает Федра после ее прочтения. Сократ обращает внимание на тот восторг, которым был охвачен Федр во время чтения (234d: γάυυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου); его и самого охватил вакхический восторг (234d: συνεβάκχευσα) — правда, не от самой речи, а от наблюдения за своим собеседником. Федр резко воспринимает критику формы и содержания Лисиева слова (235b: οὐδὲν λέγεις, ὃ Σώκратες), для него эта речь совершенна: нельзя сказать ни лучше, ни существовавшее, чем Лисий. Поэтому она достойна заучивания и упражнения. Сократ обещает Федру новую речь, которая будет не хуже предыдущей (235d: βελτίω). На уклонения Сократа Федр угрожает насилием (236d: πρὸς βίαν βουλευθῆς μᾶλλον ἢ ἐκὼν λέγειν), под-

²⁰ См. Moss 2012: 11

крепляя угрозу тем, чего боится больше всего сам: никогда не покажет и не сообщит никакой речи (236e: μηδέποτε σοι ἕτερον λόγον μηδένα μηδενὸς μήτε ἐπιδείξειν μήτε ἐξαγγελεῖν).

Сократ теперь имеет представление о том, чем захвачена его душа в данный момент. Важно и то, что Сократ настаивает на прочтении самой речи Лисия, а не на вольном изложении Федра: ему важно знать то начало (ἀρχή), которое захватило его собеседника. Источник движения, захвативший Федра, движет его к заблуждению. Он ведет не только к неправильному представлению об эросе, но и к тому, какова должна быть речь. Темы эроса и речей сталкиваются друг с другом, когда мы говорим о любви к речам. Сократ видит любовь Федра к речи Лисия, но любовь Федра к речам продолжается лишь до тех пор, пока он не услышит нечто лучшее. Пользуясь этим, Сократ произносит свою первую речь.

Первая речь Сократа. — Приготовления к первой речи Сократа призваны показать, что в самой ситуации ее произнесения есть двусмысленность. Сократ прикрывает лицо, прячась от стыда (237a: ἐγκαλυψάμενος ἐρῶ), автором речи выступает тот, кто имеет с невлюбленным Лисия лишь поверхностное сходство: на самом деле речи произносит лукавый (237d: αἰμίλος) влюбленный, который притворяется невлюбленным, чтобы добиться успеха. Тема речи отражает отношение между персонажами диалога: чтобы убедить Федра, Сократ, как и лукавый влюбленный, вынужден утаивать свое отношение к речам и истину об их предмете, определяя эрос как некое влечение (237d: ἐπιθυμία τις).

Лукавство, на которое идет Сократ, соответствует тому элементу оболъщения, который есть в ψυχαγωγία. Сократ стремится угодить Федру, содержательно отправляясь от речи Лисия, зачаровавшей собеседника, а по форме прибегая к поэтическим приемам (238d: διθυράμβων φθέγγομαι; 241e: ἔτη φθέγγομαι); он вновь обращает внимание на собственную ведомость, его несет поток (238c: εὐροία), он захвачен нимфами (238d: νυμφόληπτος), причина этого — сам Федр (238d: σὺ αἴτιος). Речь стеснена пределами, за-

данными Федром в качестве ее темы, однако скрытое расширение рамок (ведь речь идет от лица влюбленного, скрывающего свои чувства) делает ее ближе к истине, чем речь Лисия. Эрос, понимаемый все еще односторонне как влечение, тем не менее отличен от эроса Лисия. Эрос у Сократа — это мощь (ῥώμη) и власть, влюбленные как носители эроса сравниваются с волками, возлюбленные — с ягнятами. Эрос в речи Лисия — слаб, жалок и порицаем. Эрос у Сократа уже не такое бремя для влюбленного, как для возлюбленного. Влюбленный подавляет возлюбленного, удерживает его от божественной любви к мудрости (239b: θεία φιλοσοφία); власть эроса ведет возлюбленного к принуждению, подневольности, а θεία φιλοσοφία должна выступать как то, что способно дать освобождение. Поскольку эрос есть страсть, то его власть кратковременна. Во влюбленном происходит μεταβολή: на место эроса и мании приходят ум и здравомыслие (241a: μεταβαλὼν ἄλλον ἄρχοντα ἐν αὐτῷ καὶ προστάτην, νοῦν καὶ σωφροσύνη ἀντ' ἔρωτος καὶ μανίας). В итоге возлюбленный остается ни с чем; самая большая его потеря — вред, который оказал влюбленный воспитанию его души (241c: τῆς ψυχῆς παιδευσιν).

Приготовление ко второй речи Сократа. — В перерыве между речами Сократ вновь обращает внимание на свою зависимость от Федра, он околдовал уста Сократа (242e: στόματος καταφάρμακευθέντος). Сократ еще раз подчеркивает влияние нимф (241e: οἷσθ' ὅτι ὑπὸ τῶν Νυμφῶν) и собирается перейти реку²¹, боясь, что

²¹ На уровне образа перейти реку могло бы значить выход из пространства психагогии. Э. Асмис признает здесь возможное влияние магической ψυχαγωγία: «The topography provides a suitable setting for the *psychagogia*. Not only do the two men journey to an unfamiliar place, but there is a physical boundary that separates their normal abode from the alien territory. In order to reach the sacred grove, they must cross a river. This river serves as a sacred border, like the body of water outside Hades that separates the souls of the living from the souls of the dead. Later Socrates will be prevented by his inner voice from crossing the river until he has performed a ritual expiation (242bc); and finally both men cross the river after offering a prayer to Pan and the other deities of the place (279bc). As though conjured by a ritual act, the souls of the two men have been transported to a realm from which they are normally excluded and win their release through ritual purification. The extraordinary setting

Федр вновь принудит (242a: ἀναγκασθῆναι, 242a) его к новым речам. Готовность Сократа уйти от беседы связана с тем, что покуда Федр будет выступать в качестве источника речи, освобождение от призраков и подобий будет невозможным.

Вторая речь Сократа призвана показать существование свободного эроса (243c: ἐλεύθερον ἔρωτα). Федуру приятно (243b: ἡδίω), что будет произнесена еще одна речь. Причина его радости пока что не в том, что речь близка к истине и сообразна божественной природе эроса, но в самом факте новой речи, которая будет, как убеждает Сократ, лучше прежней. Но Федр смотрит еще дальше: он уже предвкушает, как принудит Лисия написать речь на ту же тему (243e: πᾶσα ἀνάγκη Λυσίαν ὑπ' ἐμοῦ ἀναγκασθῆναι γράψαι αὖ περὶ τοῦ αὐτοῦ λόγον). Ответная реплика Сократа (243e: Τοῦτο μὲν πιστεύω, ἕωσπερ ἂν ἦς ὃς εἶ) говорит о том, что если Федр не изменится после их разговора, то он по-прежнему будет одержим погоней за речами. На этом этапе психагогии Федр все еще тот, каким он был при встрече с Сократом. Но Сократ не намерен останавливаться и готов произнести вторую речь для того же мальчика (237b, 243e), которого можно соотнести с самим Федром. Палинодия, таким образом, выступает как очищение (242c: ἀφοσιώσωμαι), требуемое даймоном от Сократа, приготовление почвы для обсуждения риторики и диалектики в последней части диалога.

Вторая речь Сократа. — Здравомыслие, которое было символом свободы в первых речах, оказывается слабее божественной мании, разновидностью которой является эрос. Мантик, получающий божественные пророчества, способен дать верное направление в будущее (в диалоге божественное пророчество исходило от даймона, который указал Сократу дальнейший ход психагогии); поэтическое слово, сочиненное под влиянием мании Муз, сильнее слова, которое довольствуется обманом и обольщением. Захваченный манией способен увести душу другого. Простран-

of the *Phaedrus*, which has surprised and delighted the readers of Plato, introduces the theme of the entire dialogue, rhetoric as *psychagogia*» (Asmis 1986: 159)

ство, в котором происходят события второй речи Сократа, отлично от первых речей. Появляется новое измерение — небо и небесная область (247c: ὑπερουράνιον τόπον), все отношения и движения приобретают вертикальное измерение. Добавление нового измерения соответствует магической психагогии как вызволению из темноты на свет. В сравнении с первыми речами меняются и участники действия: речь теперь идет прямо о душах и их движениях. Внутри самой души есть тоже отношения власти и ведóмости: возничий управляет двумя конями, один из которых все время сопротивляется власти и руководству возничего. Крылья — это то, что дает душе свободу движения, способность перейти (246d: ἄγειν) в место, где обитают боги (246d: τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ). Главный предводитель всего (246e: ἡγεμῶν) — Зевс, за которым следуют прочие боги. Путь за богами труден, и главная трудность заключена в самой душе, в борьбе возничего и строптивного коня. Боги выступают в качестве психагогов: они прокладывают путь и самим своим движением дают возможность душам следовать за ними, если те способны преодолеть внутреннюю и внешнюю борьбу. Внешняя борьба душ между собой приводит к потере крыльев и падению.

Следование за богом — это не принудительное следование, которое лишает душу свободы; наоборот, оно есть сопротивление власти плохого коня, является преодолением себя. Способные к этому души более всего созерцают истину и после падения способны к философской жизни. Они не подлежат суду, который мог бы отправить их в темницу. Эрос как начало движения души дает возможность обрести крылья. Более того, эрос способен вести ввысь не только влюбленного, но и возлюбленного. Влюбленный, почитающий определенного бога, вызывает у возлюбленного желание почитать и подражать этому богу (253b), который до падения являлся его психагогом. Движимый эросом влюбленный освобождает возлюбленного, который, разделяя эрос влюбленного, начинает видеть в себе образ бога.

Соппротивление эросу, т.е. выбор невлюбленного (как это было в речи Лисия), влечет за собой несвободу (256e: ἀνελευθερίαν), а в итоге приводит к тому, что неразумная душа (257a: ἄνοον) будет кружить (257a: κυλινδουμένην) весь отведенный срок около земли и под землей (257a: περὶ γῆν καὶ ὑπὸ γῆς), лишившись возможности движения в области, которая выше земли, поскольку ἀρχή такого движения является эрос. Но такой свободный эрос, способный вырастить у души крылья для движения ввысь, доступен немногим; только тем, кто достаточное время видел занебесное место (250e). Однако психагогия, которая связывает воедино «Федр» — это не подобная «эротическая» психагогия, представленная во второй речи Сократа. Сократ встречает Федре не в любви к Лисию, но в любви к речам Лисия. Зная Федре, Сократ строит речи сообразно его душе. Полностью освободив Федре от влияния Лисия, Сократ готов попытаться убедить Федре в преимуществе того типа речи, который Сократ любит больше всего, — диалектики (268b).

Риторика как ψυχαγωγία

Вторая речь Сократа завершается призывом к Федре, чтобы тот обратил свою жизнь не только к Эроту, но и к философским речам (257b: πρὸς Ἐρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται). Так задается тема искусства речи в заключительной части диалога. От чего зависит способность говорить и писать прекрасные речи? Поиск ответа приводит к следующему вопросу: должен ли тот, кто владеет искусством риторики, знать истину. Для Сократа подлинное искусство слова невозможно без схватывания истины (260e: τοῦ δὲ λέγειν... ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἤφθαι οὐτ' ἔστιν); в начале доказательства этого приводится первое определение риторики как психагогии:

261a: «Искусство риторики не состоит ли вообще в каком-то душевождении посредством слов?» (Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὄλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων;)

Важным уточнением Сократа оказывается то, что понятие ψυχαγωγία включает в себя не только риторическое искусство, взятое в расхожем смысле; психагогия распространяется не только на публичные (политические и судебные) речи, но и на частные беседы (261b: οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις), так что беседа между Сократом и Федром тоже подпадает под понятие ψυχαγωγία. Это явно контрастирует с пониманием риторики у Горгия в одноименном диалоге Платона²²; Сократ прямо противопоставляет собственное понимание риторики риторике Горгия при обсуждении приемов красноречия, используемых ораторами, и оставляет его спать таким сном, где подобия (τὰ εἰκότα) почитаются больше истины (267a). Риторика, о которой говорит Сократ, должна быть занята выводом на свет уподоблений другого (261e: ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀλοκρουττομένου εἰς φῶς ἄγειν). При этом сила риторического искусства состоит не в использовании изоощренных приемов и техник слова, которые служат лишь подступами к искусству (269a — в сравнении с трагедией: τὰ πρὸ τραγωδίας ἂν φαίη ἀλλ' οὐ τὰ τραγικά): сама возможность воздействия на душу предполагает знание о душе (270e–271a). Эта мысль ведет Сократа к обновленному пониманию риторики как психагогии:

271cd: «Поскольку сила речи заключается в воздействии на душу, тому, кто собирается стать красноречивым, необходимо знать, сколько видов имеет душа» (пер. А.Н. Егунова под ред. Ю.А. Шичалина; Ἐλεῖδη λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὐσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχῇ ὅσα εἶδη ἔχει).

Если в первом определении терминологическая неточность ψυχαγωγία маркируется неопределенным местоимением τις («некое душевождение»), во втором случае оно сменяется на употребленное предикативно при τυγχάνει причастие οὐσα (буквально «оказывается сущей»). Ключевое изменение в том, что для

²² Grg. 452e: Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται.

271с необходимой предпосылкой психагогии становится знание видов души, то есть ее природы. С этим определением вторая речь Сократа обретает завершенный смысл; доказательство бессмертия души, описание трехчастной структуры и мифическое изображение ее движения в той форме, которая необходима для успешного осуществления психагогии, представляют собой знание о душе Сократа как психагога.

Далее в диалоге противопоставление тени и света, видимости и полноты явления, характерное для магической психагогии, присутствует в «Федре» при обсуждении соотношения устного и письменного слова. Записанную речь легко забыть, она может обрести мнимую жизнь лишь через постоянное повторение. Повторение — это то, что проделывает с речами Федр, по словам Сократа (228b). Повторение как порочное круговое движение является «припоминанием» (275а: *υπόμνησις*) для тех, кто «много слышал» (*πολυήκοοι*), но не знает, о чем говорит (*ἀγνώμονες*). Живая речь имеет *ἀρχή* в виде автора, «отца» (*πατήρ*), источника движения. Письменная речь, как душа потерявшего свой руководящий принцип, кружит (275е: *κυλινδεῖται*) по всему миру, оставив свой источник движения, — автора. Одушевленность речи, таким образом, понимается как неразрывная связь между говорящим и говоримым. По словам Федра, записанная речь будет подобием (276а: *εἶδωλον*) речи одушевленной. Упоминание *εἶδωλον* отсылает к ранним магическим представлениям о *ψυχαγωγία*, где подобия и призраки представляют собой материал для ее работы. В результате, риторика как *ψυχαγωγία διὰ λόγων* (261а) возможна только через живое и одушевленное слово (276а: *λόγον... ζῶντα καὶ ἔμψυχον*). Но прежде чем «поселить в душе» такое слово, необходимо произвести своеобразное очищение, поскольку душа может находиться в плену мнимых образов, которые лишь кажутся ей живыми. Единство этих двух моментов — освобождение души от заблуждений и ее приобщение к *λόγος ἔμψυχος* — и составляют существо психагогии в «Федре», где на начало диалога Сократ встречается с Федром, который находится во власти записанной

речи Лисия. Сократ отвечает на нее живым словом; его собственная вторая речь обладает и красотой слога, и силой магической психагогии, переступающей привычные для Федра границы.

Сократ, выступающий в роли ψυχαγωγός, стремится привести Федра к верному пониманию того, что есть красивая речь. Для этого Сократ произносит собственное слово, лишенное формальных недостатков, оно слажено как живое существо. Руководствуясь своим же пониманием того, что есть ψυχαγωγία (271c), Сократ строит первую речь сообразно душе Федра, украшая ее поэтическими средствами. Но психагогия на уровне первой речи Сократа — это психагогия через убеждение поэтическими и риторическими приемами. Лишь во второй речи, когда Сократ обретает для самого себя нового психагога в виде Эрота, слово, сохраняя свою поэтичность ради души Федра, приближает собеседника к истине. Это движение, которого не было в предыдущих речах, отражается и в содержании речи с появлением нового измерения — неба и занебесной области (247c: ὑπερουράνιον τόπον).

Единство этих значений расширяет пространство психагогии, обсуждаемое в «Федре». Сократ, раскрывая перед Федром темы власти, ведо́мости и движения к истине, показывает ему, что представляет собой риторика как психагогия, и сам выступает в роли психагога. Искусство, которым Сократ пытается убедить Федра, — это искусство «новой» риторики, которую можно сладить с платоновской диалектикой. Но прежде чем начать диалектическое рассуждение, психагог вызывает образы, тени и призраки, которые населяют душу слушающего.

Таким образом, платоновская психагогия собирает в себе все многообразие термина: буквальное «душевождение» определяет существо риторики как практики ведения души в самом общем виде; первоначальный ритуальный смысл задает содержательную специфику этого движения: восхождение души из темноты к

свету истины, описанную во второй речи Сократа; наконец, психагогия в своем позднейшем значении представлена в диалоге как вариация тех способов говорения, к которым прибегает Сократ для обращения души собеседника в верную сторону: здесь на место риторических пособий и приемов для создания мертвого, по мнению Сократа, слова, приходит платоновский способ организации речи как живого существа, а на место призрачной речи — живая речь, записанная в самой душе.

Литература

- Адо, П. (1999), *Что такое античная философия?* Москва: Издательство гуманитарной литературы.
- Бугай, Д.В. (2010), “Платоновская теория риторики и проблема справедливости в *Горгии* и *Менексене*”, *Историко-философский альманах* 3: 5–27.
- Фуко, М. (2007), *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. Санкт-Петербург: «Наука».
- Шичалин, Ю.А. (1989), “Два варианта платоновского *Федра*”, in Ю.А. Шичалин (ред.), *Платон. Федр*, viii–lxxiii. Москва: «Прогресс».
- Ярхо, В.Н., ред. (2008), *Аристофан. Комедии. Фрагменты*. Москва: «Ладомир»; «Наука».
- Asmis, E. (1986), “*Psychagogia* in Plato’s *Phaedrus*”, *Illinois Classical Studies* 11.1/2: 153–172.
- Bremmer, J.N. (2002), *The Rise and Fall of the Afterlife*. London; New York: Routledge.
- Bugai, D.V. (2010), “Platonovskaya teoriya ritoriki i problema spravedlivosti v *Gorgii* i *Meneksene* [Platonic Theory of Rhetoric and Problem of Justice in *Gorgias* and *Menexenus*]”, *Istoriko-Filosofskiy almanakh* 3: 5–27.
- Burkert, W. (1962), “ГОНΣ. Zum Griechischen ‘Schamanismus’”, *Rheinisches Museum für Philologie* 105.1: 36–55.
- Chantraine, P. (1968–1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Dakaris, S., Vokotopoulou, I., & Christidis, A.P. (2013), *Ta khristiria elasmata tis Dodonis* [Oracular Tablets from Dodona]. Athens: The Archaeological Society of Athens.

- Dickie, M.W. (2003), *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London: Routledge.
- Dunbar, N. (1995), *Aristophanes. Birds*. Oxford: Clarendon Press.
- Hickman, R.M. (1938), *Ghostly Etiquette on the Classical Stage*. Iowa: The Torch Press.
- Kingsley, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- Lloyd-Jones, H., ed. and trans. (1996), *Sophocles. Fragments*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- Merry, W.W. (1889), *Aristophanes. The Birds*. Oxford: Clarendon Press.
- Mikellidou, K. (2016), “Aeschylus Reading Homer: The Case of the Psychagōgos”, in A. Kefstathiou & I. Karamanou (eds.) *Homeric Receptions Across Generic and Cultural Contexts*, 331–342. Berlin: De Gruyter.
- Moore, Chr. (2013), “Socrates Psychagōgos (*Birds* 1555, *Phaedrus* 261a7)”, in F. De Luise & A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, & the Ancient Socratic Literature*, 41–55. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Moss, J. (2012), “Soul-Leading: The Unity of the *Phaedrus*, Again”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43: 1–24.
- Ogden, D. (2002), *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. Oxford: Clarendon Press.
- Ogden, D. (2004), *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rabbow, P. (1954), *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*. München: Kösel-Verlag.
- Shichalin, Y.A. (1989), “Dva varianta platonovskogo *Fedra* [Two Variants of Plato’s *Phaedrus*]”, in Y.A. Shichalin (ed.) *Platon*. Fedr, viii–lxxiii. Moscow: Progress.
- Sommerstein, A.H., ed. and tr. (2009), *Aeschylus. Fragments*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

Рустам Галанин

Незнание истины — зло: об истоках этики Сократа

RUSTAM GALANIN

IGNORANCE OF TRUTH IS EVIL: ORIGINS OF SOCRATES' ETHICS

ABSTRACT. In the middle of the last century the Italian scholar Guido Calogero wrote an article where he put forward the hypothesis that Gorgias was the original source of Socrates' ethical doctrine *nemo sua sponte peccat*, 'nobody errs voluntarily', and thus that Gorgias was Socrates' teacher. An upshot of this view is that Socrates' defense speech in the *Apology* is a replication of the rhetorical method used in Gorgias' *Apology of Palamedes*. An opposite view, entered by James Coulter several years later, advised to forget about Gorgias and instead of appointing him an ethical mentor of Socrates turn to the content and meaning of Plato's own dialogues. These, despite many textual parallels in both *Apologies*, would explicitly exclude whatever resembling ethical intentions between Sophistic rhetoric and its Socratic counterpart, suggesting instead that philosophical differences between Gorgias and Plato are so huge that Plato's *Apology* might well be labeled as the "anti-Palamedes". Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, having researched these opposite standpoints, proposed to introduce a third text, Euripides' *Hippolytus*, in order to reconcile the opponents' views. Still, it rains but it pours, and although the *Hippolytus* does include Socratic (or Gorgias') ethical core, there is little reason, because of chronological inconsistencies, to assume that Euripides actually drew from Gorgias' doctrine: the *Hippolytus* was written and performed in 428 BC and we know exactly that the first time Gorgias came to Athens was in 427 BC. The author of this article aims to follow and advance the proposal of a more recent scholar, Raphael Ferber, who suggested that the best way of attending to the riddle of interdependencies is to abandon Socrates, Gorgias, and Euripides altogether, focusing instead on Plato's own writings and writing techniques.

KEYWORDS: Sophistic movement, Greek rhetoric, Ancient drama, history of Platonism, ethics.

Первым из ученых, кто обратил внимание на текстуальное сходство *Апологии Сократа* и *Защиты Паламеда*, был Генрих Гом-

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская Христианская Гуманитарная Академия.

перц в 1912 г. (Gomperz 1912), после чего началась дискуссия касательно того, какой текст на какой повлиял, и что было написано раньше — платоновская *Апология* или *Апология Паламеда* Горгия. Эту дискуссию продолжили, уже в середине века, Гвидо Калоджеро и Джеймс Коултер, а позже профессор риторики университета Минас-Жерайс (Бразилия) доктор Мария Сесилия де Миранда Ногейра Коэльо и профессор философии университета Люцерна (Швейцария) доктор Рафаэль Фербер¹.

I

В 1954 году в ежегодном журнале *Общества по содействию эллинистике*² итальянский корифей античности Гвидо Калоджеро опубликовал статью, где выдвинул гипотезу, что именно *Защита Паламеда* Горгия является первоисточником доктрины *peto sua sponte peccat*³. В связи с этим он указывает на один важный факт, который в корне отличает Сократа от софистов и в первую очередь — от одного из своих учителей, Продика. Мы знаем, что Продик при помощи своей синонимии учит нас правильно употреблять слова, т.е. в каждом конкретном случае подбирать наиболее репрезентативное означающее, которое позволит нам избежать недоразумений. Продика волнует вопрос «что это означает?», Сократа же волнует совсем другое — «что ты имеешь в виду?». Продик говорит, что мужество означает то-то и то-то, а дерзкая смелость то-то и то-то, поэтому в одном случае ты должен использовать слово ἀνδρία, а в другом θρασύτης. Сократа же это вообще не волнует, ему важно знать, что вот ты конкретно под этим словом понимаешь, и если ты что-то понимаешь под ним,

¹ Доктору Коэльо и доктору Ферберу автор выражает глубокую личную благодарность за любезно предоставленную возможность ознакомиться с их научными материалами, а также за ценные комментарии и указания.

² The Society for the Promotion of Hellenic Studies (The Hellenic Society) было основано в 1879 г.

³ Ср. Ti. 86d, Lg. 731c и 860d, Prt. 345d, Men. 78a, R. 589c, а также Sph. 228c и Phlb. 22b.

то как ты пришел к такому заключению, т.е., как отмечает Калоджеро, его интересуют не слова, но реальные вещи, то, что имеет в виду субъект высказывания, то, что должно быть выбрано субъектом как образ действия и оценки в одном случае и отклонено в другом (Calogero 1957: 1). Поэтому Сократ и говорит в начале *Апологии* (17с), что он будет говорить «наудачу... при помощи первых попавшихся слов» (εἰκῆ... τοῖς ἐπιτυχουῖσιν ὀνόμασιν).

Итак, обратимся вместе с Калоджеро к *Паламеду* Горгия. Там сказано (Pal. 13): οὐδεὶς γὰρ βούλεται προῖκα τοὺς μεγίστους κινδύνους κινδυνεύειν οὐδὲ τὴν μεγίστην κακότητα εἶναι κάκιστος⁴. Предложение οὐδεὶς βούλεται προῖκα εἶναι κάκιστος фактически дословно повторяет Сократово κακὸς οὐδεὶς ἐκὼν (парафразируя Prt. 358с). Паламед говорит (16): καὶ μὴν οὐδ' ἂν τιμῆς ἔνεκα τοιοῦτοῦ ἔργοις ἀνὴρ ἐπιχειρήσειε καὶ μέσῳ ρόνιμος⁵, чем подразумевается, что разумный человек не будет совершать осознанно зла себе. 18: κακῶς δὲ παθεῖν οὐδὲ εἰς ἐπιθυμῶν πανουργεῖ⁶. 19: δισσωὶν γὰρ τούτων ἔνεκα πάντες πάντα πράττουσιν, ἢ κέρδος τι μετιόντες ἢ ζημίαν φεύγοντες⁷. 25: καίτοι πῶς χρὴ ἀνδρὶ τοιοῦτῳ πιστεύειν, ὅστις τὸν αὐτὸν λόγον λέγων πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας περὶ τῶν αὐτῶν τὰ ἐναντιώτατα λέγει⁸. Здесь, как кажется, отразились логические споры, которые шли в современной Горгию интеллектуальной жизни и оформились позже в виде закона противоречия. Далее Калоджеро предлагает сравнить пассаж из *Паламеда* с аналогичным из *Апологии Сократа* (Calogero 1957: 2).

⁴ Цит. по DK 82 В 11а. «Ведь никто не решится даром (добровольно) столь великим опасностям подвергаться, а также величайшему нечестию, чтобы [в итоге] быть самым нечестивым». Здесь и далее цитаты из *Защиты Паламеда* даны в нашем переводе (см. Галанин 2016).

⁵ «И, право, ни один муж даже среднего ума почести ради не взялся бы за подобные дела».

⁶ «Никто не совершает злое дело, желая претерпевать горести».

⁷ «Ибо только из-за следующих двух причин все всё предпринимают — либо выгоду какую преследуют, либо вреда избегают».

⁸ «Однако, как прикажете верить такому мужу, который, произнося одну и ту же речь перед одними и теми же мужами об одних и тех же [делах], говорит совершенно противоположные вещи?»

Pal. 26: βουλοίμην δ' ἄν παρὰ σοῦ πυθέσθαι, πότερον τοὺς σοφοὺς ἄνδρας νομίζεις ἀνοήτους ἢ φρονίμους. εἰ μὲν γὰρ ἀνοήτους, καινὸς ὁ λόγος, ἀλλ' οὐκ ἀληθής· εἰ δὲ φρονίμους, οὐ δήπου προσήκει τοὺς γε φρονοῦντας ἐξαμαρτάνειν τὰς μεγίστας ἀμαρτίας καὶ μᾶλλον αἰρεῖσθαι κακὰ πρὸ παρόντων ἀγαθῶν. εἰ μὲν οὖν εἰμι σοφός, οὐχ ἤμαρτον· εἰ δ' ἤμαρτον, οὐ σοφός εἰμι. οὐκοῦν δι' ἀμφότερα ἄν εἶης ψευδής⁹.

Ar. 25d: τί δῆτα, ὦ Μέλητε; τοσοῦτον σὺ ἐμοῦ σοφώτερος εἶ τηλικούτου ὄντος τηλικόσδε ὢν, ὥστε σὺ μὲν ἔγνωκας ὅτι οἱ μὲν κακοὶ κακὸν τι ἐργάζονται ἀεὶ τοὺς μάλιστα πλησίον ἑαυτῶν, οἱ δὲ ἀγαθοὶ ἀγαθόν, ἐγὼ δὲ δὴ εἰς τοσοῦτον ἀμαθίας ἤκω ὥστε καὶ τοῦτ' ἀγνοῶ, ὅτι ἔάν τινα μοχθηρὸν ποιήσω τῶν συνόντων, κινδυνεύσω κακὸν τι λαβεῖν ὑπ' αὐτοῦ, ὥστε τοῦτο τὸ τοσοῦτον κακὸν ἐκὼν ποιῶ, ὡς φῆς σύ; ταῦτα ἐγὼ σοὶ οὐ πείθομαι, ὦ Μέλητε, οἶμαι δὲ οὐδὲ ἄλλον ἀνθρώπων οὐδένα: ἀλλ' ἢ οὐ διαφθείρω, ἢ εἰ διαφθείρω, ἄκων, ὥστε σύ γε κατ' ἀμφότερα ψεύδῃ¹⁰.

Сравнение обоих пассажей показывает абсолютно идентичную технику аргументации не только на уровне общей семантики, но даже на уровне используемой лексики в последних предположениях¹¹.

⁹ «Хотел бы я от тебя услышать, каких мужей ты считаешь мудрыми, безумных или рассудительных. Ибо если безумных, то это слово, хоть и новое, однако не истинное. Если же рассудительных, то, очевидно, ты не считаешь, что обладающие умом совершают величайшие ошибки и большее зло предпочитают имеющимся в наличии благам. Так вот, если я мудр, следовательно, не совершил ошибки, если же совершил, значит, не мудр. Следовательно, в обоих случаях ты оказался бы лжецом».

¹⁰ «Как же это так, Мелет? Ты, такой молодой, настолько мудрее меня, что тебе уже известно, что злые люди причиняют тем, кто к ним всех ближе, какое-нибудь зло, а добрые — добро, между тем я, такой старый, до того невежествен, что не знаю даже, что если я кого-нибудь из окружающих сделаю негодяем, то мне придется опасаться, как бы он не сделал мне зла, — и вот такое огромное зло я творю умышленно, как ты утверждаешь. В этом я тебе не поверю, Мелет; да и никто другой, я думаю, не поверит. Но или я не порчу, или если порчу, то неумышленно; таким образом, у тебя выходит лже в обоих случаях» (здесь и далее пер. М.С. Соловьева).

¹¹ Калоджеро в своей статье приводит еще множество других текстуальных и смысловых параллелей, все из которых здесь воспроизвести, разумеется, не

Стоит также отметить, что обе *Апологии* имеют структурное сходство относительно важнейших обсуждаемых вопросов. Калоджеро формулирует их следующим образом (Calogero 1957: 3):

1. Смерть не является реальным вопросом обсуждения, ибо и так все обречены умереть.
2. Реальный вопрос — если суждено умереть, то справедливо ли это произойдет или несправедливо.
3. Лучше умереть, чем быть опозоренным.
4. Судьи, которые приговаривают к смерти, должны не торопиться со своими решениями и все обдумать, потратив на это известное время.
5. Если вы убьете меня, моя смерть возопиет к отмщению, и на вас падет позорная вина.
6. В случае изгнания я не смогу нигде найти убежища, ибо те, кто примет меня, будут подозрительны ко мне и недоверчивы, а такая жизнь невыносима.
7. Я не буду вас, судьи, слезно молить для того, чтобы добиться помилования.
8. В определенный момент обе апологии переходят в диалоги с обвинителем — Сократ говорит с Мелетом, Паламед с Одиссеем.

Теперь, как отмечает, Калоджеро, нам не сложно догадаться, почему, когда Сократ говорит в *Апологии* про софистов, первым упоминает он Горгия (19e), и почему, когда он говорит о тех, с кем хотел бы беседовать в Аиде, то называет имя Паламеда (41b). Вывод Калоджеро таков: Поскольку *Паламед* был написан примерно в 410 г. до н.э. и не мог быть написан позже смерти Сократа, то Сократ должен был знать *Апологию* Горгия наизусть, и поскольку Платон, по мнению Калоджеро, пытался изобразить суд над Сократом как можно правдивее, то и он был отчасти инспирирован *Апологией* софиста, и даже Ксенофонт, судя по некоторым местам

представляется возможным, поэтому отсылаем читателя непосредственно к тексту статьи итальянского философа.

Киропедии (ср. 1.6.31), как это аргументированно доказал Нестле (Nestle 1939–1940: 31–50).

II

В 1964 году Джеймс Коултер, ученик знаменитого Эрика Хэвлока, в журнале по исследованиям классической филологии Гарвардского университета опубликовал статью под названием «Отношение *Апологии Сократа* к Горгиевой *Защите Паламеда* и критика Платоном риторики Горгия» (Coulter 1964). В этой работе он пришел к выводам, прямо противоположным тем, что сделал Калоджеро. В самом начале он заявляет намерение показать, что «*Апология* воплощает отказ даже в деталях от всех тех частных допущений, на которых выстроен *Паламед*» (Coulter 1964: 270), и самое главное — нет никаких оснований полагать, что Платон использует *Паламеда* Горгия для придания значительности и достоинства смерти Сократа (271). Коултер тоже обращает внимание на структуру обеих речей, выделенных Калоджеро и приведенных нами выше. Сразу отметим, что во многом Коултер опирается здесь на работу Генриха Гомперца *Софистика и Риторика* (Gomperz 1912), к которой отсылает и Калоджеро.

Прибавив к уже имеющимся структурным и лексическим параллелям новые, Коултер сетует, что историки, среди которых и Калоджеро, очарованные этими параллелями, пришли к выводу, что *Паламед* был-де использован Платоном для построения своей *Апологии*, однако, согласно Коултеру, едва ли возможно делать на основании этих сходств столь далеко идущий вывод (Coulter 1964: 274). Коултер отмечает, что вербальные и структурные параллели не исчерпывают вышеупомянутого сходства — таковое имеется и на уровне самого *таксиса* речей. Порядок построения нормальной судебной речи (προοίσιον → πρόθεσις → διήγησις → πίστις → ἐπίλογος) в обеих *Апологиях* нарушен. После краткого проэмия и, в случае Сократа, краткого же протезиса оба оратора сразу обращаются к пистис — опровержению, т.е. обычный диегезис в обеих речах практически отсутствует. Пистис же, или опровержение,

строится у Сократа и Паламеда идентично. Паламед показывает, что природа обвинения, предпринятого Одиссеем, в любом случае непостижима и неубедительна; далее, во время переговоров с Одиссеем Паламед выказывает сомнения в честности обвинителя, поскольку его обвинение содержит два противоречивых элемента. Такую же двойственную структуру имеет и пистис Сократа — в первой части он говорит судьям о невинности своих занятий и излагает широко распространенные сплетни о себе, что и является базисом обвинения. И, как и в случае Паламеда, Сократ в разговоре с Мелетом говорит ему о том, что его двойственное обвинение противоречиво. Также в обеих речах присутствует риторический элемент ἐρώτησις — вопрошание: в случае Сократа это Мелет, в случае Паламеда, как уже отмечалось выше, — Одиссей. И Сократ, и Паламед используют один и тот же топос, опровергая истца на основании противоречивости его аргументов. Паламед¹² говорит, процитируем еще раз (25): «Однако, как прикажете верить такому мужу, который, произнося одну и ту же речь перед одними и теми же мужами об одних и тех же [делах], говорит совершенно противоположные вещи?» А вот Сократ о Мелете (24с): «он шутит серьезными вещами и легкомысленно вызывает людей в суд, делая вид, что он заботится и печалится о вещах, до которых ему никогда не было никакого дела; а что это так, я постараюсь показать и вам». Далее в обоих текстах используется еще один топос, который, как кажется, может явно указывать на структурное заимствование одного текста у другого. Так, Паламед говорит (26, 27), что Одиссей обвиняет его в совершенно противоположных вещах — в мудрости и глупости, так что в обоих случаях он, Одиссей, оказался бы лжецом (οὐκοῦν δι' ἄμφοτέρα ἄν εἶης ψευδής). В таком же духе действует и Сократ, когда говорит Мелету, что либо он не портит юношей, либо портит, но неумышленно, «так что у тебя выходит ложь в обоих случаях» (26а) (ὥστε

¹² Возможно, эти топосы соответствуют *уменьшению* (extenuatio) и *осмеянию* (illusio).

σύ γε κατ' ἀμφοτέρα ψεύδῃ). До этого момента анализ Коултера повторяет выкладки Калоджеро.

Однако все эти связи, по его мнению, оказываются чисто внешними. В самом деле, как Сократ, так и Паламед считают себя благодетелями, один — всей Эллады, другой — Афин, но делают они это весьма по-разному. Если Паламед открыто и гордо говорит о своих благодеяниях, т.е. утверждает свои σοφία и εὐεργεσία, то Сократа не покидает неизменно присущая ему скромность — да, он обрел мудрость, но эта мудрость очень своеобразная и своеобразно сказывается на согражданах. Паламед говорит, что ему не было смысла предавать Элладу, ибо он был облагодетельствован почетом и славой от самых почтенных и славных мужей за великие свои дела. В этой характеристике еще отчетливо прослеживается классическая аристократическая мораль, которой придерживался Горгий. А что же Сократ? Единственное его благодеяние — это говорить обычным и вполне уверенным в своем знании людям, что на самом-то деле они вообще ничего не знают, и разница между ним, Сократом, и афинянами — в том, что он знает о своем незнании, а остальные и не догадываются. Паламед говорит, что ему не было смысла предавать Элладу, поскольку, хотя и живя всегда скромно, не стремясь к роскоши, он, тем не менее, обладал достаточным богатством¹³, чтобы не затевать столь нелепого преступления ради обогащения, чему свидетельством вся его жизнь: ὡς δ' ἀληθῆ λέγω, — восклицает Паламед, — μάρτυρα πιστὸν παρέξομαι τὸν παροιχόμενον βίον (15)¹⁴.

А что же Сократ? Он похожим образом опровергает молву, которая приписывает ему звание софиста. Но софист много зарабатывает, беря плату за обучение, а Сократ гол как сокол, и свидетельством своей бедности он выдвигает всю свою предшествующую жизнь, выражая это почти в тех же словах, что и Паламед: ἰκανὸν γάρ, οἶμαι, ἐγὼ παρέχομαι τὸν μάρτυρα ὡς ἀληθῆ λέγω, τῆν

¹³ χρήματα μὲν μέτρια κέκτημαι, «приобрел достаточно денег» (15).

¹⁴ «То, что я говорю правду, в качестве верного свидетельства предоставляю [вам] свою прошедшую жизнь».

πενίαν (31c)¹⁵. Т.е. все, чем, в отличие от Паламеда, разжился Сократ, — это πενίᾱ μῦρίᾱ, крайней бедностью (23c).

В этих местах, мы можем быть уверены, Платон сознательно переработал текст *Защиты Паламеда* Горгия, и Коултер согласен с этим. Но зачем Платон это сделал, зачем он заведомо противопоставлял Сократа и Паламеда, зная, что общественное мнение не склонится на сторону Сократа, ибо тот выставлен в неприглядном свете? Коултер предлагает такой ответ: это противопоставление сделано ради того, чтобы показать *фундаментальную разницу* и в то же время *возвышенность* Сократа — Сократ беден потому, что он *служит богу* — πενίᾱ μῦρίᾱ ἐπί διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν (23c).

Далее, есть смысл посмотреть на саму методологию защиты, где вводится оппозиция между доксой и алетейей — и это самая существенная часть критики Платоном риторики Горгия. Паламед в начале своей защиты рассуждает: «Говоря же об этом, откуда начну? Что же скажу в первую очередь? Куда ж направлю защиту? Ибо недоказанная вина ужас внушает очевидный, из-за ужаса же необходимо происходит смятение в словах, если только я не научусь чему-то от самой истины (αὐτῆς τῆς ἀληθείας) и существующей необходимости (τῆς παρούσης ἀνάγκης) — встретив в них учителей скорее более опасных, нежели более искусных (διδασκάλων ἐπικινδυνότερων ἢ πορρωτέρων)» (3). *Сама истина*, разумеется, здесь означает действительное положение дел — то, что в самом деле случилось. *Существующая необходимость* — это та ситуация, в которую попал Паламед, — его предстояние перед судьями в момент обвинения Одиссея. Но почему эти две вещи — учителя более опасные, а не полезные или искусные? Да потому, что истина, согласно теории Горгия, не только недостижима, но, не будучи убедительна сама по себе, тем более является опасной перед толпой. И велик риск человеку, говорящему истину, подвергнуться казни, а человеку, породившему доксу, выйти по-

¹⁵ «Я могу представить достаточного, я полагаю, свидетеля того, что говорю правду, — мою бедность».

бедителем — это и произошло как с Паламедом, так и с Сократом. Поэтому Паламед и просит судей не торопиться, но потратить известное время на рассмотрение дела. Кстати, вполне возможно, что на такое представление о функциональности истины в области социальной коммуникации опирался и Аристотель в своей *Риторике*, когда говорил: «если мы имеем даже самые точные знания, все-таки не легко убеждать некоторых людей, говоря на основании этих знаний, потому что [оценить] речь, основанную на знании, есть дело образования, а здесь [перед толпой] это невозможно» (Rh. 1355a25)¹⁶.

Докса, основанная на чувстве и эмоциях, внедряется в нерелексивное сознание толпы с большей, чем истина, скоростью и с тягчайшими для осужденного последствиями, последние же и будут той существующей опасной необходимостью, в которой пребывают Паламед и Сократ. Таким образом, для Горгия есть только два режима познания — Истина, которая недостижима, нечто вроде регулятивного принципа, и Докса, которая рождается при помощи техники аргументации, основанной на убеждении — *пейто*. Именно поэтому в речи *Защита Паламеда* слово $\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$ и родственные — $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, $\pi\iota\theta\alpha\nu\acute{o}\varsigma$ и т.п. — встречается более 27 раз. Сократ же, будучи понуждаем Аполлоном, богом истины, эту самую истину отстаивать, занимается не чем иным, как отделением зерен от плевел, т.е. истины от доксы — это-то и есть самое большое благодеяние, которое он оказывает афинянам, — раскрывает им истину о них самих, независимо от того, правдива ли вообще вся эта история с дельфийским оракулом и Херефонтom. Итак, $\alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\ \eta\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ для Горгия хоть и желанна, однако недостижима, никто не может ее гарантировать, ибо, как сказано у Горгия в *Похвале Елене* (13), люди «мненьем мнение сменяя, одно уничтожив, другое придумав, все неясное и неподтвержденное в глазах общего мнения заставляют ясным явиться; затем — из неизбежных споров в судебных делах, где одна речь, искусно написанная, не по правде сказанная, может, очаровавши толпу,

¹⁶ Пер. Н. Платоновой.

заставить послушаться; а в-третьих — из прений философов, где открываются и мысли быстрота, и языка острота: как быстро они заставляют менять доверие к мнению!»¹⁷.

А что же Сократ, почему он так спокоен в своем предстоянии перед истиной? — Да потому что гарантом у него выступает трансцендентная субстанция, и именно таковую-то и зовем мы богом — это Аполлон. Паламед, не имея трансцендентного убежища, не обладая доступом к истине, пребывает в постоянной нервозности и использует εἰκός — аргумент от возможности. Эйкос вместо истины порождает *впечатление истинности* — доксу, докса рождает в душах слушателей πιστις — веру или доверие, или субъективное впечатление и убежденность в истинности чего-либо. Тем не менее в конце *Апологии Сократа* последний говорит о том, что было бы большой радостью встретиться на том свете с Паламедом. Это, конечно же, не случайно, однако, как считает Коултер, традиционная интерпретация этого места, что-де Сократ просто будет рад встретиться и поболтать со своим невинно убиенным мудрым собратом по несчастью — такая интерпретация в корне не верна. Сократ говорит, что встретиться с Паламедом было бы θαυμαστή διατριβή — удивительным времяпрепровождением. Однако в чем бы это времяпрепровождение заключалось? Об этом, несколько строк спустя, говорит сам Сократ, и на это обращает внимание Коултер: диатриба будет заключаться в ἐξετάζοντα и ἐρευνῶντα, т.е. в исследовании и испытании, кто мудр, а кто лишь кажется таковым, — Паламед здесь не исключение, но, возможно, самый первый, кого Сократ испытает при помощи своей диатрибы, и это οὐκ ἄν ἀηδὲς εἶη — было бы не неприятно.

Будучи написанной в первую декаду 4 в. до н.э., когда уже всю развивали риторическое искусство Лисий, Андокид и главное — Исократ, *Апология* должна была обозначить место, которое Платон собирается занять в своем отношении к риторике. Обстоятельно Платон изложит свою позицию позже, но уже здесь он дает понять, что отмежевывается от риторики ораторов и софистов,

¹⁷ Пер. С.П. Кондратьева.

отцом которой был Горгий, и создает свою собственную. Таковы вкратце выводы Коултера.

III

Обратимся к Марии Сесилии Миранде де Ногейра Коэльо, которая предложила ввести в сравнение третью фигуру — *Ипполита* Еврипида.

Трагедия *Ипполит*, написанная в 428 г., содержала этическую доктрину, вытекающую из скепсиса в отношении познания реальности и возможности осуществления в ней правильного действия (Miranda Coelho 2013: 215). Федра, мачеха Ипполита, говорит (Hirp. 380–381): τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν, οὐκ ἐκλονοῦμεν δ' («полезные вещи мы знали и понимаем, однако не исполняем»). Связь с доктриной Сократа здесь налицо, что, в свою очередь, позволило многим исследователям понимать текст Еврипида как источник этической доктрины Сократа. У Еврипида Ипполит о себе говорит, что «не найти другого, чище сердцем» (1100), а также, когда появляется на сцене уже мертвый (1365–1370):

О, призри же, Зевс, о, призри с небес.
Богов я всегда почитал — я невинно
И чисто я жил, если кто на земле
Невинно живет. Но в корень моя
Загублена жизнь. И могилы
Я слышу дыханье. И даром
Страдал я и набожен был меж людей¹⁸.

Еврипид придерживался взгляда, согласно которому мы вынуждены полагаться на логос, даже прекрасно зная, что он не раскрывает, а скорее скрывает от нас реальность и уж совсем не в состоянии раскрыть истину, — просто у нас нет ничего другого, кроме слов. И это очень похоже на понимание языка Горгием.

¹⁸ Здесь и далее пер. И. Анненского.

Так, в *Защите Паламеда* Горгий говорит, что «не следует на слова более, чем на дела, обращать внимание» (34), и далее, «если бы по причине речей истина действий оказалась бы свободной от порока и стала бы очевидной для слушателя, то суд оказался бы легким» (35). Все это сочетается с фундаментальной философской теорией Горгия, согласно которой реальности не существует; если она все же существует, то она непознаваема, если же существует и познаваема, то не сообщается другому, ибо мы общаемся при помощи слов — слова же не есть вещи, и никто не мыслит то же самое, что и другой человек¹⁹. Как и Ипполит, Паламед ставит под вопрос доказательство Одиссея относительно того, имеется ли что-то кроме словесных домыслов — улики, письма, деньги и т.д. Свидетельство в пользу абсурдной вины Иполлита заключается только в молчаливом мертвом теле Федры, невежество Тесея — главный момент неразрешимости трагической ситуации (Miranda Coelho 2013: 217). Есть, конечно, кое-какие факты, это — уже упоминавшееся тело, клеветническая записка, написанная от отчаяния и зажатая в руке, которая подводит всю ситуацию под ложную интерпретацию, — тут надо напомнить, что в первой версии *Ипполита* Федра сама признавалась пасынку в своей любви, — однако знания того, что было поистине, нет и в помине: нет этого знания и в *Защите Паламеда*, нет его и в *Апологии Сократа*, где обвинение выстроено всецело на основании молвы. Ипполит, оправдываясь перед отцом, говорит (986–988):

Я склонности не чувствую в толпе
 Оправдывать себя и, вероятно,
 В своем кругу сумел бы доказать
 Ясней твою ошибку.

Этот же топос использует и Сократ в первой части *Апологии*: «да и не пристало бы мне в моем возрасте выступать перед вами, афиняне, наподобие юноши, с сочиненной речью» (17с). Ипполит говорит (1090–1091):

¹⁹ См. Галанин 2016: 165–166.

Есть ли мука
Сильнее той, когда ты знаешь все
И ничего открыть другим не можешь?

И далее (1098–1101):

Вы, юности товарищи, привет
Скажите мне и проводите друга...
Что бы отец ни говорил, а вам
Уж не найти другого чище сердцем.

Здесь, в отце, Тесее, можно увидеть ту невежественную толпу, которая требует казни Сократа, а в друзьях Ипполита — тех 220 афинян, кто при голосовании положил в урну цельный медный камушек. А когда Артемида, обращаясь к Тесею (1321–1324), упрекает его, что он —

Единственный виновник, потому что
Ты не искал свидетелей, гаданьем
Ты пренебрёг, улик не разобрал
И, времени для истины жалея,
С поспешностью преступною своей
Божественным сгубил проклятьем сына,

то в этих словах мы видим параллель к тем моментам обеих *Апологий*, где как Паламед, так и Сократ просят судей не торопиться с вынесением решений, но обдумать все как следует.

Таким образом, профессор Коэльо проделывает интересное сравнение трех персон, но к желанной нам цели — *откуда* пришла доктрина Сократа — так и не приводит, она ничего не говорит о взаимовлияниях и гипотетических заимствованиях.

IV

Откуда же появилась этическая максима Сократа? Кто на кого повлиял — Горгий ли на Платона, Еврипид ли на Сократа, Сократ ли на Еврипида? Этого мы не узнаем никогда. Как полагает

Рафаэль Фербер, у Сократа вообще никогда не было такой доктрины — она целиком была приписана ему Платоном, пусть даже у нас и есть свидетельства Аристотеля и Ксенофонта, что Сократ все же придерживался чего-то похожего. Фербер считает, что вся история с походом Херефонта в Дельфы и оракулом Пифии, равно как и введение персонажа мудрой пророчицы Диотимы в *Пир*, нужны Платону для того, чтобы обеспечить Сократу, — а значит, и самому Платону (ибо, согласно Ферберу, все, что говорит Сократ, — это Платон говорит) божественную санкцию и авторитет, т.е. истинность его высказываний *sub specie aeternitatis* (Ferber 2016: 445–446). Таким образом, все это своего рода эпистемологическая подушка безопасности Платона, необходимая для того, чтобы его теория не разлетелась в клочья под давлением софистической или любой другой критики.

Так кто же придумал Сократову доктрину? Возможно, это были поэты? А кто из поэтов? Может, Эпихарм? Ведь у него есть и такие строки (fr. 78 Kaibel = DK 23 B 7):

ἀλλὰ μὲν ἐγὼν ἀνάγκαι ταῦτα πάντα ποιέω·
οἴομαι δ' οὐδεὶς ἐκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄταν ἔχων²⁰.

Очевидно, что и анализ текстов Гомера принес бы не менее неожиданные результаты по данной тематике. Целесообразно еще раз задаться вопросом, насколько вообще философская мысль как таковая является самостоятельной и сколь велико было влияние поэтической традиции на формирование важнейших философских концептов. Есть ли вообще у философов хоть что-то своё, хоть что-то, чего бы не было уже у поэтов?..

²⁰ «Все это я делаю по принуждению, / А по доброй воле, думается мне, никто не страждет и не несчастен» (пер. А.Б. Лебедева).

Литература

- Галанин, Р.Б. (2016), *Риторика Протагора и Горгия*. СПб.: Изд-во РХГА.
- Coulter, J. (1964), "Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric." *Harvard Studies in Classical Philology* 68: 269–303.
- Calogero, G. (1957), "Gorgias and the Socratic Principle Nemo Sua Sponte Peccat", *The Journal of Hellenic Studies* 77.1: 12–17.
- Ferber, R. (2016), "Plato as Teacher of Socrates?" in M. Tulli & M. Erler (eds.) *Plato in Symposium: Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Vol. 35, 443–448. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Galanin, R. (2016), *Ritorika Protagora i Gorgiya* [The Rhetoric of Protagoras and Gorgias]. Saint-Petersburg: The Russian Christian Academy for the Humanities Press.
- Gomperz, H. (1912), *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig & Berlin: Teubner.
- Miranda Nogueira Coelho, M.C. de (2013), "Dispositivi dimostrativi utilizzati in tre modelli di difesa: Ippolito, Palamede e Socrate", in F. De Luise & A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and Ancient Socratic Literature*, 213–220. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Nestle, W. (1940), "Xenofon und die Sophistik", *Philologus* 94: 31–50.

Алексей Гараджа

Φιλοσοφίς себе замутият государство (R. 540e)?

ALEXEI GARADJA

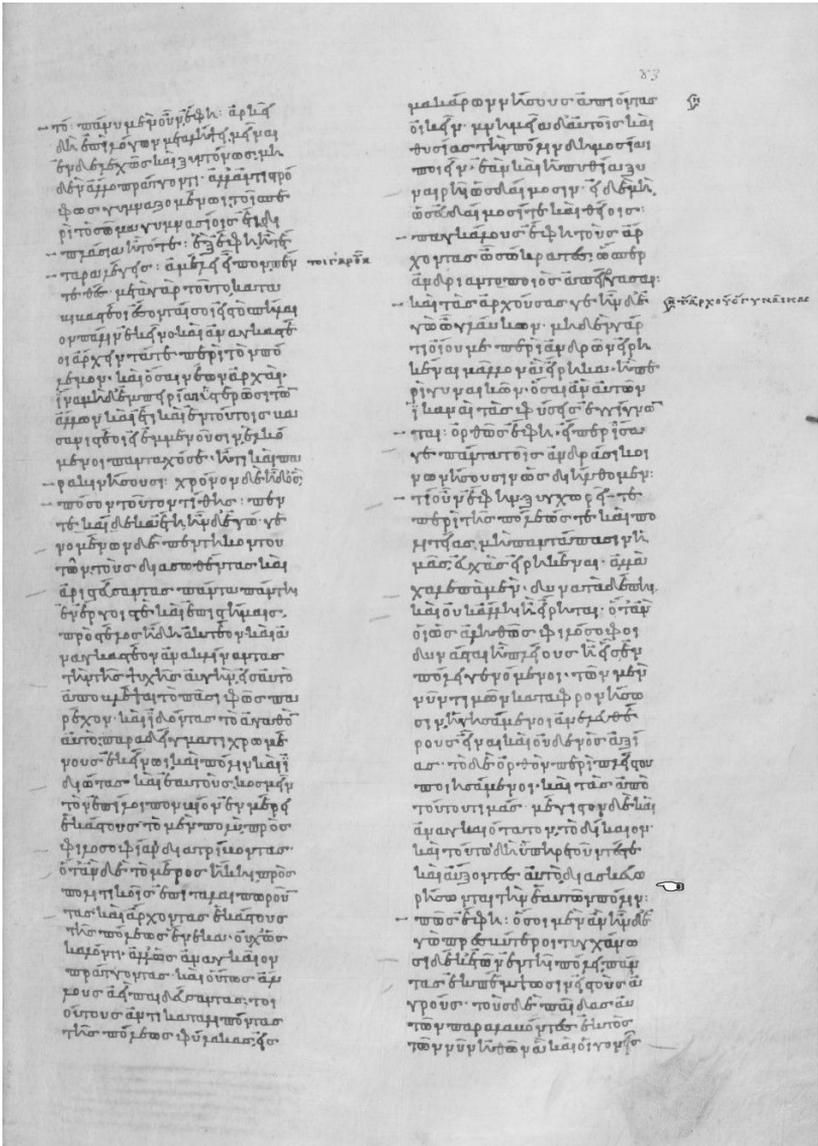
PHILOSOPHERS TO RIG THEIR OWN POLIS (R. 540E)?

ABSTRACT. At the end of Book 7 of the *Republic*, in a passage describing the prospects of the polis with philosophers rising to power (540e), we stumble upon a quaint wording in an otherwise rather awkward phrase, overly protracted, barely getting to be suspended by means of a question mark. These peculiarities suggest that Plato is intentionally alerting his reader, signalling that a special treatment of the passage is called for. The wording in question is διασκευωρέομαι, traditionally translated, in its middle-voice form, as ‘to set in order’. However, an attentive lexicographical, context-oriented analysis of the initial Greek σκευός and its derivatives, both in Plato’s dialogues and in the general Greek usage, reveals a possible undercurrent of a certain ‘deviousness’, even ‘fraudulence’, in that ‘setting in order’ of the philosophers’ polis. To help clarify the intended meaning of the passage, whether it is straightforward or ironic, this paper looks at possible Indo-European connections and perspectives of the Greek word, focusing in particular on a number of presumably relevant Slavic and Russian terms. KEYWORDS: Plato, the *Republic*, lexicography, dramatic approach, irony.

Под конец седьмой книги «Государства» (540d1–e3) читаем:

συγχωρεῖτε περὶ τῆς πόλεως τε καὶ πολιτείας μὴ παντάπασιν ἡμᾶς εὐ-
χὰς εἰρηκέναι, ἀλλὰ χαλεπὰ μὲν, δυνατὰ δέ πη, καὶ οὐκ ἄλλη ἢ εἴρη-
ται, ὅταν οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι δυνάσται, ἢ πλείους ἢ εἷς, ἐν πόλει
γενόμενοι τῶν μὲν νῦν τιμῶν καταφρονήσωσιν, ἡγησάμενοι ἀνελευθέ-
ρους εἶναι καὶ οὐδενὸς ἀξίας, τὸ δὲ ὀρθὸν περὶ πλείστου ποιησάμενοι
καὶ τὰς ἀπὸ τούτου τιμὰς, μέγιστον δὲ καὶ ἀναγκαιότατον τὸ δίκαιον,
καὶ τούτῳ δὴ ὑπηρετοῦντές τε καὶ αὔξοντες αὐτὸ διασκευωρήσονται
τὴν ἑαυτῶν πόλιν;

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.



Cod. Parisinus Graecus 1807. 83r

■ R. 540d1-e3

Вы согласны, что относительно государства и его устройства мы высказали совсем не пустые пожелания? Конечно, все это трудно, однако как-то возможно, притом не иначе, чем было сказано: когда властителями в государстве станут подлинные философы, будет ли их несколько или хотя бы один, нынешними почестями они пренебрегут, считая их низменными и ничего не стоящими, и будут высоко ценить порядочность и ту честь, что с нею связана, но самым великим и необходимым будут считать справедливость; служа ей и умножая ее, устроят они свое государство¹.

Удивительно, но ни один автор, ни древний, ни современный, никогда, похоже, не озадачивался подбором слов в этой лихо закрученной фразе, которой Сократ вроде бы обнадеживает своего собеседника Главкона относительно светлого будущего чаемого государства философов. Собственно, интересовать нас будет только одно слово, а именно διασκευρήσονται. Но сначала еще немного о самой фразе.

Напомним, что в тексте она зажата между двумя в высшей степени провокационными предложениями Сократа: о допуске женщин во властную элиту и об отчуждении детей от родителей и даже высылке всех, кому за десять, вон из города, «в поля». Зажата, словно тесис меж двух арсисов, да и сама рисунком интонации напоминает музыкальное «ныряющее» ударение: от горних «пожеланий» (εὐχάς: «молитв», «заветных мечт») слетает в гущу «трудностей» и их преодолений, которых столько нагромождено, что фраза вязнет среди них, натужно продирается, почти что выдохшись, и всё же, кажется, кривая ее выносит — но куда? — к знаку вопроса! Отметим этот неожиданный вопросительный знак, несомненно присутствующий в рукописях и часто теряющийся в переводах². Именно на этой позиции его естественная функция стерта. Но, может быть, она тут совсем в другом — своей

¹ Пер. А.Н. Егунова.

² Переводчики рассудительно старались переместить его поближе к συυωρεῖτε, попутно отсекая у нашей фразы голову. Но всё же и на ее излете во многих переводах, особенно английских, знак вопроса стремились сберечь.

неуместностью намекнуть на незаурядность только что произнесенного: διασκευωρήσονται τὴν ἑαυτῶν πόλιν?

Морфологически διασκευωρήσονται — coniunctivus aoristi mediī, третье лицо множественного числа; словарной медиопассивной формой будет διασκευωρέομαι, при активной διασκευαρέω. Слово это сложное, на несколько ступеней удаленное от базовой формы: διασκευαρέω ← σκευαρέω ← σκευαρός ← σκευός. Появиться и использоваться оно могло лишь на пике развития книжной, писательской культуры, а с упадком последней неизбежно должно было забыться. Собственно, помимо нашей фразы известны всего два случая его употребления: в платоновских «Письмах» (Ep. 3, 316a5) и в комментариях к «Тимею» Ямвлиха (fr. 39 Dillon). В обоих случаях значение глагола διασκευαρέω не вызывает сомнений: речь идет о подмене, подтасовке, подделке — или просто поделке (впрочем, скорее замысловатой, «хитро сделанной», чем наивно-бесхитростной). В третьем письме Платон с раздражением указывает Дионисию на вскрывшиеся приписки к своим законам (точнее, «вступлениям» к ним), тут же выражая уверенность, что всякий, кто знает его «этнос», сумеет распознать подлог:

ἀκούω γὰρ ὕστερον ὑμῶν τινὰς αὐτὰ (sc. τὰ περὶ τῶν νόμων προοίμια) διασκευαρεῖν, δῆλα μὴν ἐκότερα ἔσται τοῖς τὸ ἐμὸν ἦθος δυναμένους κρίνειν³.

Ямвлих же «разносит слишком хитро придуманное толкование»:

Ἰάμβλιχος πᾶσαν μὲν τὴν τοιαύτην ἐξήγησιν ὡς ἄν λῖαν περιττῶς διασκευωρημένην ἐπιπραπίξει⁴.

³ Ep. 3, 316a4–6. «До меня доходят слухи, что впоследствии иные из твоего окружения видоизменили законы, и, конечно, они будут звучать как чужие для тех, кто может судить о моем характере» (пер. С.П. Кондратьева).

⁴ Procl. In Ti. 1.398.27–28 Diehl = fr. 39 Dillon. «Iamblichus condemns such an interpretation as being too elaborately fabricated» (trans. by J. Dillon).

У обоих авторов (вопрос о подлинности «Писем» оставим сейчас в стороне) наше слово используется в некотором «литературно-критическом» контексте, где значение его может уточняться, например, следующим образом (Patzner 1970: 103): ‘придумывать что-либо во вред другим’, ‘вторгаться без разрешения’, ‘симулировать’, ‘совершать плагиат’⁵. Андреас Патцнер учитывает, правда, лишь указанное место из третьего письма, зато обращает внимание на еще одно возможное использование διασκευωρέω в том же самом контексте и смысле, а именно у Диогена Лаэртского⁶. Крайне важно здесь то, что интересующий нас глагол не меняет радикально своего значения в зависимости от залога, как хотят внушить нам авторы LSJ, где он определяется так: «*revise, rehandle, τι Pl. Ep. 316a: — Med., set in order, τὴν πόλιν Id. R. 540e*»⁷. А что же составителей самого авторитетного словаря заставило определить медиальную форму διασκευωρέω в R. 540e3 как ‘set in order’?

Тут, конечно, можно обнаружить влияние первых новоевропейских переводчиков Платона — Марсилио Фичино (1433–1499), Яна Корнария (Иоганн Гайнпол, 1500–1558), Иоанна Серрана (Жан де Серр, 1540–1598)⁸. Конечно, играет роль и то, что чуть выше

⁵ ‘Zum Schaden anderer etwas zurechtmachen’, ‘unerlaubte Eingriffe vornehmen’, ‘fingieren’, ‘plagiiieren’. Ср. в TGL: ‘captiose machinor’, ‘insidiose fabrico et architector’, ‘dolose occupor in’, ‘tracto’. Оба источника имеет в виду Pl. Ep. 316a.

⁶ D.L. 2.61.5, если принять конъектуру Ф. Зуземиля и читать рукописное δεεσκευωρηται как διεσκευωρηται либо διασκευωρησθαι (Susemihl 1887: 209). Подробнее см. Patzner 1970 и Алымова 2017.

⁷ Патцнер приводит свой список значений, не различая между διασκευωρεῖν и διασκευωρεῖσθαι. В TGL находим предположение Гийома Бюде (1467–1540), что в R. 540e «Plato διασκευωρεῖσθαι videtur ponere pro Tueri et conservare».

⁸ Сравним перевод διασκευωρησωνται τὴν ἑαυτῶν πόλιν; у этих, а заодно и последующих переводчиков на самые разные языки. М. Ficino (1484): *civitatem suam rite disponent*. J. Cornarius (1561): *civitatem suam conservarint*. J. Serranus (1578): *suam rempublicam omne cura atque ratione instruant atque componant* (человек явно чувствовал неладное). Fr. Ast (1822): *suam ipsi civitatem administrent?* K. Schneider (1846): *civitatem suam diligenter concinnarint?* Он же по-немецки (1839): *ihren Staat neu einrichten?* Fr. Schleiermacher (1828): *zur Einrichtung ihres Staates schreiten*. O. Apelt (1923): *ihren Staat entstehen lassen*. L. Le Roy (1600): *disposent bien leur cité*. J. Grou (1842), A. Saisset (1873), V. Cousin (1934): *entreprendront la réforme de*

на позиции нашего «подметного» слова Платон использовал абсолютно ожидаемое и однозначное (540a9–b1): καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν. Но самое главное здесь, кажется, то, что преподносимый платоновским Сократом проект государства философов почти всегда воспринимался *на полном серьезе*. Соответственно, у читателя возникало желание сгладить неловкость, закрыть глаза на неуместность, исхитриться и замять предполагаемый *faux pas* автора — и спокойно продолжить внимать его глубокомыслию. Не получается ли в таком случае, что авторскую «подтасовку» читатель прикрывает своей собственной? Не оказывается ли, что, «отредактировав» метки иронии в словоупотреблении и пунктуации, такой читатель переступает рамки допустимого насилия в отношении текста? Попробуем подкрепить наш тезис о маркированности διασκευῶρέω в R. 540e3 и неуместности его сглаживающего перетолкования, отследив генеалогию слова.

Ближайшим родственником здесь оказывается σκευῶρέω, чаще σκευῶρέομαι, со стяжением σκευῶρῶ и σκευῶροῦμαι, ‘затевать, замышлять недоброе, строить козни, подстраивать, стряпать, т.е. фабриковать’⁹. Глагол этот активно использовался в указанном смысле младшим современником Платона Демосфеном. Первоначальное значение его — ‘присматривать за скарбом, утварью,

l'État (удивительное единодушие французских переводчиков). Th. Taylor (1804): *thoroughly regulate the constitution of their own city?* B. Jowett (1888): *they set in order their own city?* P. Shorey (1935): *reorganize and administer their city?* A. Bloom (1991): *they will provide for their own city.* T. Griffith (2000): *they will... keep their city on the right line.* R. Radice (2000): *mettendo ordine nel proprio Stato.* Ν. Σκουτερόπουλος (2002): *θά τακτοποιήσουν ὁμορφα τήν πόλην*; И. Сидоровский (1783): *избирать средства къ благоустроению своего града.* В. Карпов (1863): *благоустроятъ свой городъ.*

⁹ LSJ: «II. *contrive, manage, fabricate*, D. 32.9,11, 45.47, 46.17, Diog. Oen. 24; with a sense of *fraud* or *intrigue*, τῶν Πελοποννήσῳ D. 9.17; ζ. ὑποκρίσεις *contrive* dramatic effects, Plu. 2.711e». TGL: «Struo, Moliō, Machinor, Architector». Ср. ἐσκευῶρησεν· ἐπεβούλευσεν. ἐξ οὗ καὶ σκευῶρία, ἡ ἐπιβουλή (Suid.); ἐσκευῶρησεν· ἔβλαψεν. ἐπεβούλευσεν (Hsch.); ἐσκευῶρησθαι· κατεστοχάσθαι, ἐπιβεβουλεύθαι· γέγονε δὲ ἀπὸ τοῦ σκευῶρῶ· τοῦτο ἀπὸ τοῦ κεύθω, ὃ σημαίνει τὸ κρύβω (Et. Gud.). Ср. также позднейшее σκαιῶρέω (по аналогии со σκαίος ‘левый’) ‘prava et perversa meditor, s. machinor’ (TGL), ‘devise mischievously’ (LSJ), и показательную народную этимологию σκαιῶρία у Иоанна Цеца (H. 8.237): σκαίος + ὦρα, букв. ‘левая забота’.

пожитками' — выводится из σκευωρός (гlossировано σκευοφύλαξ) 'storekeeper' (LSJ), 'vasorum utensiliumque custos' (TGL) — слова, засвидетельствованного лишь однажды, у основателя старшей афинской комедии Кратина (fr. 159 Kock). Однако в реальном словоупотреблении «присмотр» этот сместился от охранного наблюдения к осмотру как обыску и даже высматриванию добычи воров либо грабителем¹⁰. Понятен переход от этого исходного значения к переносному ('затевать недоброе и т.д.'). с которого мы начали. Но присмотримся теперь сами к слову, лежащему в основе всей цепочки, приводящей в конечном счете к διασκευόρω.

Базовое значение σκεῦος — 'сосуд как вместительница', а также самого разного рода 'утварь, штукавина, орудие, снасть, снаряжение'. Т.е. прежде всего — всякая бытовая всячина, которую вот как, к примеру, перебирает Клеарх Солейский (ар. Ath. 14, 648f):

τρίπους, χύτρα, λυχνεῖον, ἀκταία, βάθρον,
σπόγγος, λέβης, σκαφεῖον, ὄλμος, λήκυθος,
σπυρίς, μάχαιρα, τρυβλίον, κρατήρ, ῥαφίς¹¹.

А Эратосфен Киренский посвятил σκεῦη специальное лексикографическое исследование — судя по всему, настоящую энциклопедию всевозможных орудий и приспособлений для домашнего и сельского хозяйства, морского дела и иных τέχναι¹². В философском языке σκεῦος обозначает 'вещь'. Вот, например, в какие ряды включается это понятие у Платона: Οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζώου καὶ πράξεως...(R. 601d4–5); ἢ γέ

¹⁰ LSJ: «I. prop. look after the baggage or utensils (σκεῦη), but only found in general sense, inspect, examine thoroughly, τοὺς τάφους Str. 16.1.11; ζ. τὴν Πομπηίου οἰκίαν ransack it, Plu. Caes. 51, cf. Cam. 32, 3.587f». TGL (Г. Бюде): «Satago, Perscrutor et excutio omnia sagaciter et curiose, et praedonum more expilatorumque».

¹¹ «Скамья, корзина, губка, нож, треножник, таз, / Горшок, светильник, ступки — деревянная / И мраморная, да кратер с мотыгой, / Потом игла, кувшинчик, ступка с мискою» (пер. Н.Т. Голинкевича).

¹² Ο Σκευογραφικός сообщает Юлий Поллукс (10.1): и он сам, и многие другие античные грамматик и схолиасты черпали из этого, увы, утраченного при пожаре Александрийской библиотеки сочинения.

ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐτῶν καὶ ζώου παντός... (Grg. 506d5–6)¹³. Разумеется, сохраняется у Платона и расхожее употребление σκεῦος в смысле ‘всякого барахла’, как, скажем, в таком перечислении непростых потребностей граждан «государства, которое лихорадит» (φλεγμαίνουσα πόλις, R. 372e8):

ἀλλὰ κλῖναι τε προσέσονται καὶ τράπεζαι καὶ τᾶλλα σκευή, καὶ ὄψα δῆ καὶ μύρα καὶ θυμιάματα καὶ ἐταῖραι καὶ πέμματα, καὶ ἕκαστα τούτων παντοδαλά¹⁴.

Возьмем на заметку это причисление σκευή к элементам «нездорового» — поскольку подменяющего собой естественную простоту граждан «подлинного государства» (ἀληθινὴ πόλις, R. 372e6) — праздничного разгула и кутежа.

Еще больше нагружена праздничными — на сей раз, маскарадными — коннотациями рано обособившаяся форма женского рода σκευή, отличающаяся от множественного числа σκεῦος лишь акцентом. Слово это обозначало вообще ‘платье, наряд, убор’, включая и воинское снаряжение, и костюм актеров, и сбрую домашних животных¹⁵. Театральный, лицедейский оттенок значения здесь был особенно силен. До нас дошло название комедии *Σκευαί*, авторство которой приписывали Аристофану либо Платону-комику¹⁶. А Сократ Платона-философа в «Государстве»,

¹³ «А качество, красота и правильность любой утвари, живого существа или действия...» (пер. А.Н. Егунова); «но достоинство каждой вещи — будь то утварь, тело, душа или любое живое существо...» (пер. С.П. Маркиша).

¹⁴ «им подавай и ложа, и столы, и разную утварь, и кушанья, мази и благовония, а также гетер, вкусные пироги, да чтобы всего этого было побольше» (R. 373a2–4, пер. А.Н. Егунова).

¹⁵ Ср. у Юлия Поллукса (10.14): «ἢ σκευή, εἴτε ἡ ὀλιτικὴ εἴτε ἡ τῶν ὑποκριτῶν εἴτε ἡ τῶν ὑποζυγίων». TGL: «Apparatus, habitusque et cultus corporis: comprehendendo omnia gestamina quae, tam festis quam profestis diebus, tam pacis quam belli tempore, corpora nostra et tegunt et ornant».

¹⁶ Ath. 14, 628ef. Название переводится как «Скарб» (Н.Т. Голинкевич) — но следует учитывать, что речь тут идет конкретно о театральном «скарбе»: маска, декорациях и прочем реквизите. Афиней в указанном месте приводит фрагмент, посвященный пляске — еще одному «лику» тела, — и цитирует в параллель стих самого Сократа (2.287 Bergk).

рассуждая на тему «голового короля», говорит о пользе увидеть тирана в будничной домашней обстановке, чтобы тот μάλιστα γυμνὸς ἄν ὀφθείη τῆς τραγικῆς σκευῆς, «предстал максимально обнаженным от сценических облачений» (577b1). Со σκευή напрямую связан глагол σκευάζω ‘наряжать, снаряжать, изготавливать, стряпать’ и производные, из которых отметим только σκευαστός ‘деланное, искусственное’ в противоположность естественному, ср. в «Государстве» же, к вопросу о разделении ἀληθεία τε καὶ μῆ, с точки зрения подлинности и неподлинности: τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶς καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος (510a5–6), или об узниках пещеры, наблюдающих игру теней, отражаемую и в игре слов: νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιᾶς (515c1)¹⁷.

Забавно, что σκεῦος (с учетом всех производных) — столь, как выясняется, многоликое и популярное¹⁸ и в греческом языке в целом, и у Платона в частности — не имеет надежной этимологии. В этом нас убеждают наиболее авторитетные современные этимологические словари греческого. Вот, к примеру, диагноз П. Шантрена (DELG s.v.): «A l'origine de ce group important en grec, σκεῦος est un terme technique et familier, mais sans étymologie». Индоевропейское происхождение слова ставит под вопрос Р. Бекес — но хоть так, с его-то пристрастием списывать «неудобные» лексемы на догреческий субстрат. Вообще, современные исследователи с необычайной осторожностью, если не сказать — робостью, относятся к такого рода словам. Вот выводы Бекеса (EDG s.v.):

The preservation of the ευ-diphthong before a vowel is hard to explain in an Ionic-Attic word. No good cognates are known. Connection with

¹⁷ «находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготавливается»; «принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов» (пер. А.Н. Егунова).

¹⁸ Это доказывает уже сама по себе активность словообразования на его основе. Косвенным подтверждением может служить и обычная для слов со значением ‘орудие, штука’ обсценная метафорика, засвидетельствованная и для σκεῦος: глоссировано τὸ αἰδοῖον у Фотия, употребляется в этом смысле Элианом (NA 17.11), как и в греческой Антологии (AP 16.243, возможно также 5.242).

Lith. *šáuti*, 1 sg. *šáuju* ‘to shoot, shove’, Ru. *sovát’* ‘to shove, sting, push’, etc. < **keuH-* is semantically unlikely.

Наконец, Х. Фриск, вынеся вердикт в духе Шантрена (Frisk s.v.: «Ausdruck der Alltagssprache, wahrscheinlich altererb, aber ohne überzeugende Etymologie»), по крайней мере выделяет затем две старые гипотезы — из времен более дерзкой индоевропеистики. Одна восходит к В. Преллвиту (Prellwitz s.v.) — это она предполагает связь σκεῦος с русск. *совать*, бездоказательно охарактеризованную Бекесом как «semantically unlikely». Другая связывает σκεῦος, σκευάζω с др.-исл. *heyrja*, др.-англ. *hēgan* ‘исполнять, справлять’, ст.-слав. *коутити* ‘machinari’, *прѣкоутити* ‘περικουσιειν, ornare; ποικίλλειν, variegare’, *оукоутити* ‘κατασκευάζειν’, чеш. *kutiti* ‘затевать, умышлять’, *kutiti se* ‘копаться, рыться’, словц. *kutit’* ‘искать, копаться, рыться; хлопотать, суетиться; затевать (втайне)’, наконец русск. *кутить* — ‘вести беспорядочную жизнь, проводить время в кутежах, пьянствовать; вносить беспокойство, смуту, коллобродить’, диал. ‘распространять сплетни, клевету’, ‘кружить, крутить (о вьюге, метели)’¹⁹.

Теперь понятно, почему Бекес предпочитает отметить лишь маловероятную (хотя и не вовсе бесперспективную) связь σκεῦος с *совать* и т.д. А вот просмотреть очевидные переключки греческого слова и его производных с *кутить* и родственными — это надо постараться. Впрочем, задача облегчается для авторов, верных принципу *Rossica non leguntur*, тем более что германские формы, приводимые в рамках этой второй гипотезы, действительно маловразумительны, да и вообще не должны бы привлекаться к сравнению без детального анализа контекстов их употребления.

Что касается русск. *кутить*, то в современном значении слово употребляется с 20–30-х годов 19-го века, а вообще в литературном языке отмечается лишь с конца 18-го, причем со значени-

¹⁹ См. Zupitza 1896: 122, а также LPGL (греч. и лат. соответствия, ссылки на источники), IEW s.v. 1. (*s*)*keu-* (слав. формы возводятся к «**kou-tā* etwa ‘Angesicht’»), Фасмер s.v. *кутить*, *кучу́* (сближение со σκεῦος «недостаточно») и ЭССЯ s.v. **kutiti* (*se*) («малоубедительно»); словарные значения даны в основном по ЭССЯ.

ем ‘вертеть, крутить (о метели)’, а также в устойчивом словосочетании *кутить и мутить* ‘баламутить, интриговать’²⁰. Именно в этом последнем значении мы можем встретить интересующее нас слово у Г.Р. Державина или Н.П. Осипова²¹. Второй член словосочетания можно квалифицировать как подтверждение сглаженного либо вытесненного старинного смысла *кутить* (‘*machipagi*’ и т.д.), который мы обнаружили и в производных от греч. σκεῦος, и в родственных, как нам всё же представляется, славянских словах. Отголосок этого языкового движения можно усмотреть и в современном, еще чисто разговорном, употреблении слова *мутить* — осколка того самого устойчивого словосочетания.

Отсюда и наш вынесенный в заголовок «несерьезный» перевод вопросительно изогнутого хвостика платоновской фразы — подстать ей самой, если всё-таки принять иронический, драматический характер изложения по крайней мере в этой части «Государства»²². Нельзя, впрочем, не признать, что мы так и не привели в пользу подобного толкования по-настоящему сильных аргументов. Но настаивать на своем означало бы вернуться к той самой предвзятости, от которой и хотелось уйти, и которая тоже, между прочим, опирается на весьма зыбкую почву — недоказанные, пусть даже и складные, догадки переводчиков и составителей словарей, хотя бы и самых авторитетных. Догма убивает — сначала всё, что против нее, а потом и саму себя: исследование замирает, чтение выхолащивается в декламацию. Закончим же парафразой известной — хотя чаще всего лишь в обрывке — строки поэта-грамматика 3-го века Теренциана Мавра (1286):

Pro captu lectoris habent sua fata *lexidia*...

²⁰ Шанский s.v. *кути́ть*, подробнее см. Виноградов 1968.

²¹ Державин (*Желание зимы*, 1787): «Чтоб Осень, баба злая, / На Астраханский Красный / Не шлендала кабак / И не кутила драк». Осипов (*Вергилиева Энеида наизнанку* 4.7, 1796): (Юнона — фурии): «Чтоб человеками кутить; / Вселять вражды между друзьями, / Рассоривать мужей с женами, / Детей против отцов мутить».

²² О различных подвохах «Государства» и трактовке этого диалога как «философской провокации» ср. также Протопопова 2011 и 2016.

Литература

- Алымова, Е.В. (2017), “Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога”, *Платоновские исследования* 7.2: 97–116.
- Виноградов, В.В., (1968), “Историко-этимологические заметки IV: 1. *ку-тить*”, *Этимология* 1966, 111–122. М.: «Наука».
- Голинкевич, Н.Т., пер. (2004–2010), *Афиней. Пир мудрецов в 15 книгах*. Пер. Н.Т. Голинкевича. Т. 1–2. М.: «Наука».
- Протопопова, И.А. (2011), “Государство Платона — идеальный мимесис?”, *Логос* 83.4: 89–100.
- Протопопова, И.А. (2016), “Сократ-гибрист и «философия кротких»: *Пир* и «мусический логос» в *Государстве* (376с–403с)”, *Платоновские исследования* 5.2: 137–153.
- Фасмер = Фасмер, М., *Этимологический словарь русского языка*. Пер. с немецкого и дополнения О.Н. Трубачева, под ред. и с предисловием Б.А. Ларина. Т. 1–4. М.: «Прогресс», 1964–1973.
- Шанский = *Этимологический словарь русского языка*. Под ред. Н.М. Шанского, А.Ф. Журавлева. М.: Изд-во Московского университета, 1963–.
- ЭССЯ = *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*. Под редакцией О.Н. Трубачева, А.Ф. Журавлева. М.: «Наука», 1974–.
- Alymova, E.V. (2017), “Eskhin iz Sfetta i traditsiya sokraticeskogo dialoga [Aeschines of Sphettus and Tradition of Socratic Dialogue]”, *Platonovskiye issledovaniya* 7.2: 97–116.
- DELG = Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, terminé par O. Masson, J.-L. Perpillou, J. Taillardat, avec le concours de F. Bader, J. Irigoin, D. Lecco, P. Monteil, sous la direction de M. Lejeune. Paris : Éditions Klincksieck, 1968–1980.
- EDG = *Etymological Dictionary of Greek*, by Robert Stephen Paul Beekes with the assistance of Lucien van Beek. 2 vols. Leiden; Boston: Brill, 2010.
- Frisk = Frisk, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. 3 Bde. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1960–1972.
- IEW = Pokorny, J., *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. 2 Bde. Bern; München: A. Francke AG Verlag, 1959–1969.
- LPGL = Miklosich, Fr., *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*. Emendatum auctum. Vindobonae: Guilelmus Braumueller, 1862–1865.

- LSJ = *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott; revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars; with *A Revised Supplement*, edited by P.G.W. Glare with the assistance of A.A. Thompson. Oxford University Press, 1996.
- Prellwitz = Prellwitz, W. *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1905².
- TGL = *Thesaurus graecae linguae ab Henrico Stephano constructus*. Post editionem Anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt Carolus Benedictus Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius. 8 vols. Parisiis: excud. A. Firmin Didot, 1831–1865.
- Patzer, A. (1970), *Antisthenes der Sokratiker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften*. Heidelberg.
- Protopopova, I.A. (2011), “Gosudarstvo Platona — ideal’nyy mimesis? [Plato’s Republic — An Ideal Mimesis?]”, *Logos* 83.4: 89–100.
- Protopopova, I.A. (2016), “Sokrat-gibrist i «filosofiya krotkikh»: Pir i «musheskiy logos» v Gosudarstve (376c–403c) [Socrates the Hybrist and the Philosophy of the Gentle: The Symposium and ‘Musical Logos’ of the Republic (376c–403c)]”, *Platonovskiye issledovaniya* 5.2: 137–153.
- Susemihl, F. (1887), “Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge *Archelaos*, *Kyros* und *Herakles*”, *Jahrbücher für classische Philologie* 33: 207–214.
- Zupitza, E. (1896), *Die germanischen Gutturale*. Berlin: Weidmann.

2.

Сократические школы

Роман Светлов

Легко ли (было) быть «сократиком»? Пристрастный взгляд комедии на Херефонта из Сфетта *

ROMAN SVETLOV

WAS IT EASY TO BE A SOCRATIC?

A BIASED VIEW OF ATHENIAN COMEDY ON CHAEREPHON OF SPHETTUS

ABSTRACT. Philosophical practices in the Socratic (and Pythagorean) context are caricatured in various ways by Aristophanes in his *Clouds* and *Birds*. In the former play, the philosophy of Socrates and Chaerephon is portrayed as a hidebound preoccupation with paltry facts of everyday existence, with never a glimpse at something beyond available to their consciousness. Aristophanes may be said to parody the Socratic bid for self-knowledge along with the Protagorian principle of 'human measure', the persona of Chaerephon demonstrating the degree of social inadequacy the students of Socrates could sink to. In the *Birds*, philosophy is compared to suspicious practices of psychagogy and necromancy. The disciples of Socrates appear as both objects and instruments of such a divination, which may be interpreted as a satire on dialectical conversation. Psychagogy is an analogue to Socratic 'maieutics' and necromancy is used to ironize the conclusions and knowledge that the souls of those engaged in philosophy arrive at. The 'Socratic discourse' remained quite alien to most Athenians (a fact which has only been confirmed during Socrates' trial). And the Socratics were commonly perceived as quaint misfits at best. The character of Chaerephon, who shows up in both comedies, embodies these features of absurdity and eccentricity.

KEYWORDS: Socrates, Socratics, Chaerephon of Sphettus, Athenian comedy, dialectics and psychagogy.

© Р.В. Светлов (Санкт-Петербург). spatha@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет. Русская христианская гуманитарная академия.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

Херефонт из Сфетта, друг Сократа, прославленный тем, что, по словам Платона и Ксенофонта, являлся инициатором дельфийского оракула, объявившего Сократа мудрейшим из афинян, не всегда оказывается предметом внимания со стороны тех, кто пишет о «кружке Сократа». Конечно, Херефонт представляется странным другом афинского философа. С одной стороны, они знакомы с юности, с другой — в важнейшие моменты жизни Сократа Херефонт отсутствует. Когда Сократ участвует в военной кампании в Халкидике, Херефонт остается в Афинах («Хармид»). При тирании «Тридцати» Херефонт, в отличие от Сократа, покидает свою отчизну. Ко времени суда над Сократом он мертв («Апология Сократа»).

Вместе с тем Херефонт упоминается в трех текстах Платона, в «Меморабилиях» и «Апологии» Ксенофонта¹. Как персонаж Платона Херефонт играет важную сюжетно-рамочную роль. В «Апологии» Сократ апеллирует к Херекрату, брату Херефонта, чтобы напомнить о дельфийском оракуле. В «Хармиде» Херефонт радостно приветствует вернувшегося из военного похода Сократа, расспрашивает его о деталях кампании, вовлекая старого друга в группу своих приятелей, обсуждающих молодое поколение и темы воспитания. В «Горгии» Херефонт, судя по всему «зацепившись языками» с кем-то на рынке, опаздывает вместе с Сократом на публичное выступление софиста. Однако его знакомство с Горгием, вызванное той же страстью поговорить, что стала причиной их опоздания, позволяет ему все-таки свести Сократа с леонтинским мыслителем. Во всех трех случаях Херефонт выступает инициатором некоторых важных событий — оракула и двух диалектических бесед, изложенных Платоном. Ксенофонт считает Херефонта и Херекрата одними из ближайших друзей Сократа и рассказывает трогательную историю о том, как Сократ однажды мирил поссорившихся братьев (см. Мем. 1.2.48; 2.3.1–19).

¹ Его появление в «Письмах сократиков» и псевдо-платоновском диалоге «Алкиона» будет итогом эллинистических фантазий, а о свидетельствах из Старой афинской комедии мы поговорим ниже.

Едва ли следует отрицать, что Херефонт действительно был другом Сократа и в каком-то смысле являлся «сократиком» (не будем обсуждать здесь уместность и генезис данного термина) — но едва ли как философ². В «Хармиде» и «Горгии» в решающий момент он становится слушателем, уходит на второй план. Для экспликации собственно философского содержания диалога этот персонаж оказывается Платону не нужен. А потому нам представляется, что Херефонт был «сократиком» скорее как человек, близкий сократовскому образу жизни (включающему обязательные диалектические беседы) и сократовской заботе о воспитании юношества. Забота эта была, конечно же, общим делом для греческого полиса, т.к. от подрастающего поколения зависит будущее государства (в условиях античного полиса, этого face-to-face community, данный тезис был совершенно очевиден). Но тексты Платона и Ксенофонта и, особенно, платоновская «Апология» показывают, что существовало принципиальное противоречие между тем, как понимало фигуру воспитателя большинство афинян, и тем, как трактовал ее Сократ. Афиняне полагали, что воспитателем является сам полис — носитель некоего коллективного разума и отеческих нравов. Право народного собрания на власть означает, что оно выступает носителем права на воспитание и способно оценивать воспитателей (см. Ap. 24c и далее). Вопреки этому представлению Сократ постоянно подчеркивает, что воспитать может лишь эксперт, который к тому же сам должен стать примером воспитанности. Идеи Сократа порой напоминают ту концепцию государственного управления, которая в XX столетии получит название «меритократия».

Сторонниками меритократии в современном мире становятся не только консерваторы, но и люди, разделяющие либерально-

² Олимпиодор Младший в своем комментарии на «Горгия» называет Херефонта философом и даже помещает его склонную к иступлению душу — раз уж Платон считает иступление/манию в «Федре» божественным даром — на высокое место в рейтинге учеников Сократа (In Grg. 1.10; 2.7; 25.1). Однако едва ли стоит принимать всерьез подобные конструкции, собственные позднеантичному духу, активно мифологизировавшему прошлое.

демократическую идеологию. Так что нас не должен удивлять тот факт, что Херефонт, эмигрировавший, в отличие от Сократа, из Афин во время правления крайне антидемократически настроенных «Тридцати тиранов», был, тем не менее, другом философа, критически относящегося к демократии (по крайней мере, к тем ее формам, которые имели место в современных ему Афинах).

Посмотрим, каким образом современные авторы, пишущие о Сократе, касаются этой фигуры. Следует согласиться с Кристофером Муром, что в большинстве случаев исследователей увлекают те особенные характерологические свойства Херефонта, которые ему приписывает Платон и которые косвенно подтверждаются свидетельствами афинской комедии (Moore 2013b). К этим свойствам относятся горячность, восторженность (букв. «маниакальность», *μανικός*), упоминаемая в «Хармиде» (153b), и упрямство (*σφοδρός*) из «Апологии» (21a). Из «Горгия» мы узнаем, что Херефонт, видимо, любитель поговорить. С возбужденностью, горячностью и настойчивостью связаны характеристики, даваемые нашему персонажу в комедиях: бледность и худоба (см., например, аристофановские «Облака», 104 и «Птицы», 1296). Скорее всего, Херефонт был небогат, что подчеркивается не только Аристофаном, но также Кратином и Евполидом.

В итоге ученые обычно отмечают импульсивность и даже бестактность Херефонта, а также неумелость в ведении диалектической беседы, зачастую этим и ограничивая рассуждения о данном персонаже (см. Benardete 1986: 10; Schmid 1998: 3–7). Анализируя упоминания Херефонта в комедиях, Д. Найлс в своем просопографическом исследовании персонажей платоновских диалогов пишет: «Его внешность и репутация, должно быть, были странными, потому что простое упоминание о нем продолжало быть забавным в течение двадцати лет» (Nails 2002: 86). Правда встречаются и более возвышенные оценки Херефонта, как, например, в примечательной биографии Сократа, написанной И.Е. Суриковым: «Этот высокий, очень худой, болезненного вида человек в глазах современников был необычным и даже странным... Хере-

фонт был одним из тех эмоциональных энтузиастов, которые постоянно увлекаются, не могут скрывать своих чувств — сдержанность им чужда» (Суриков 2011: 100).

Достаточно часто к Херефонту обращаются, когда обсуждают датировку дельфийского оракула о Сократе (см., например, Фролов 2000: 121–124). При рассмотрении «Горгия» отмечают реплику Херефонта: «Не беда, Сократ, я же все и поправлю...» (447b), которая звучит сразу после информации о том, что они опоздали на речь софиста. Эта реплика традиционно считается цитатой из трагедии Еврипида «Телеф» (Moog 2012)³.

Нас будет интересовать Херефонт в одной своей ипостаси — как парный к Сократу κωμωδοῦμενος Старой комедии. Имея второстепенное значение, он оттеняет образ первого, появляясь, когда нужно подчеркнуть какую-то из черт философского нрава. Таких мест в дошедших до нас текстах комедий, строго говоря, два — второе упоминание его в «Птицах» и «Облака», где Херефонт не просто называется, но появляется как один из сценических персонажей. Скучно? Несомненно, но даже этой скучности нам хватит, чтобы увидеть ту «зону риска», в которой оказывались «сократики», выведенные на комедийную сцену.

Для начала посмотрим на презентацию друзей, Сократа и Херефонта, в зачине «Облаков». Сообщение Стрепсиада своему сыну Фидиппиду о Сократе кажется «Лахетом наоборот». И в платоновском диалоге «Лахет», и в «Облаках» старшие (Мелесий и Лисимах в первом случае, Стрепсиад во втором) про мудреца слышали, но не видели его. И там, и здесь ищут воспитателя. И там, и здесь младшие (Фукидид и Аристид, Фидиппид) знают Сократа. Но в «Лахете» младшие члены семейств аттестуют его восторженно, а в «Облаках» (Nu. 101–105) в ответ на слова Стрепсиада:

οὐκ οἶδ' ἀκριβῶς τοῦνομα:
μερμινοφροντισταὶ καλοὶ τε κάγαθοί.

³ См. также любопытное замечание А.А. Глухова о специфической роли Херефонта в «Горгии», который оказывается посредником между не общающимися друг с другом Полом и Калликлом (Глухов 2015: 253–254).

Фидиппид отвечает:

αἰβοῖ πονηροί γ', οἶδα. τοὺς ἀλαζόνας
τοὺς ὠχρῶντας τοὺς ἀνυποδήτους λέγεις,
ὧν ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ Χαίρεφῶν⁴.

Эти строки четко фиксируют ряд комедийных штампов, которые обычно приписываются философам афинскими комедиографами: 1) особенность телесной организации, указывающая и на то, что занятия философии якобы доводят до состояния «полутрупа», и на феминность, сексуальную пассивность любомудров; 2) паразитизм, занятие ненужными делами: они — никуда не годные людишки, которые могут кормиться только подаванием, мошенничеством или воровством (действительно, Сократ ворует в палестре, чтобы прокормить своих учеников); 3) их демон-судьба плох, а потому жизнь их незавидна и ничтожна.

За пределами данного фрагмента остаются традиционные обвинения в излишней болтовне, в обучении мошенничеству и в «метеолесхиях», т.е. в безответственных рассуждениях о делах божественных, возвышенных. Но каждый, читавший «Облака», помнит, что и эти пародийные черты Сократа и его учеников не заставят себя ждать⁵.

Херефонт в «Облаках» обладает особым статусом в сравнении с другими учениками Сократа. Во-первых, он называется по име-

⁴ Стрепсиад: «Имен не знаю в точности — усерднодуматели, прекрасные да благие». Фидиппид: «Ой-ой-ой, да я знаю их — никуда не годные мошенники бледные да необутые — вот о ком ты говоришь: злополучные Сократ и Херефонт».

⁵ Существует представление о том, что Аристофан и другие афинские комедиографы использовали клишированные наборы негативных черт по отношению к тем, кого они высмеивали. В случае интеллектуалов к ним разве что добавляются метеолесхия и религиозное нечестие. Однако нам представляется, что ситуация здесь куда сложнее, и, например, изможденность и феминность в случае философов имеет в комедии совсем иное происхождение, чем в случае других комедуменов. Однако этой темы мы надеемся коснуться в других работах. Об отношении в целом к интеллектуалам в классических Афинах см. работу Г. Олдинга (Olding 2003).

ни, остальные ученики (кроме сына Стрепсиада) анонимны. Вторых, он является со-распорядителем сократовской «мыслильни», хотя и не харизматическим ее лидером. В-третьих, Сократ приводит его в пример Стрепсиаду, утверждая, что тот, в случае прилежания в обучении, может стать таким, как Херефонт (правда, Стрепсиад тут же восклицает, что в таком случае будет похож на полутруп — ст. 501–504). В-четвертых, во время поджога дома Стрепсиадом именно Херефонт вместе с Сократом выбегает на сцену, жалуясь, что он, несчастный, «всесжигается»⁶.

В свое время А.К. Гаврилов предположил, что Херефонт и был хозяином в том доме, где вел занятия Сократ «Облаков»: «Дом, о котором и нефилософствующие афиняне знали, что там учит Сократ, был дом Херефонта, и понятно, почему во время поджога имя Херефонта выдвинуто на первый план» (Гаврилов 1989: 75).

Правда, тут появляются некоторые несостыковки комедийного образа и исторических реалий. И главная из них — бледность и феминность философов. Мы можем предположить наличие болезненной бледности и худобы у Херефонта, но Сократ — вполне полнокровный субъект, что видно и по словесным, и по скульптурным его образам. А если вспомнить об анекдоте, который рассказывает Элиан, — мастер, изготовивший маски для артистов, участвующих в постановке «Облаков», сделал изображение Сократа максимально портретным, — тогда бледность и худоба едва ли могут быть его адекватными театральными чертами. Тем не менее, бледность вменяется ему, видимо, в качестве свойства, каковым, как хочет продемонстрировать Аристофан, Сократ наделяет всех, кому довелось оказаться в «мыслильне».

Как следует из «Облаков», близость к Сократу приводит к тому, что такой человек становится «полутрупом». Большую часть времени он проводит в мыслильне (что в отношении реального Херефонта явно было преувеличением), выбираясь оттуда лишь

⁶ ἐγὼ δὲ κακοδαίμων γε κατακαυθήσομαι — ст. 1505. На наш взгляд, здесь прямой намек на всеожжение во время жертвоприношения. Стрепсиад приносит испугительную жертву богам — возможно, за весь город.

по разрешению «наставника» (постоянное пребывание в доме — еще одна «феминная» черта). Грязь и бедность, окружающие философов, приводит к тому, что они заняты «научным» изучением наиболее привычного и близкого им — исчисления длины блошиного прыжка в блошиных «ступнях» (открытие Херефонта), причин пищания комара (открытие Сократа). Рассуждения касаются вещей ничтожных, неважных. «Урологические» и «пищеварительные» объяснения дождя и грома, которые Сократ дает Стрепсиаду, — того же типа «открытия». Философы не видят ничего дальше самих себя, своего скудного, неряшливого обихода, и судят обо всем по самим себе. В итоге небесные явления оказываются подобны бурчанию в их желудке, вызванному набиванием пуза бесплатной пищей на Панафинейских играх.

Все это кажется пародией как на сократовское требование самопознания (исследование себя и «своего» является необходимой предпосылкой любого исследования как такового), так и на протагоровский принцип «человека-меры» — если мы не слишком преувеличиваем знакомство Аристофана и, что самое главное, афинской аудитории с этими концептами. Но в любом случае Херефонт нужен Аристофану как очевидный пример того, к каким необратимым последствиям приводит дружба с Сократом.

В «Птицах» Херефонт становится участником весьма странной процедуры, которую Сократ совершает в «земле тененых», — психагогии. Об этом необычном фрагменте из «Птиц» написано достаточно много, в том числе и с точки зрения возможной связи «психагогствования» аристофановского Сократа с теми диалектическими и риторическими процедурами, которые проводит Сократ платоновский. Уже упоминавшийся нами Кристофер Мур не так давно дал довольно исчерпывающий обзор имеющихся точек зрения на этот фрагмент (Moore 2013a). Поэтому нам остается отметить лишь несколько важных деталей данного текста для демонстрации еще одного возможного горизонта его понимания.

Приводим текст (Av. 1553–1564):

πρὸς δὲ τοῖς Σκιάποσιν λί-
μνη τις ἔστ' ἄλουτος οὐ
ψυχαγωγεῖ Σωκράτης.
ἔνθα καὶ Πείσανδρος ἦλθε
δεόμενος ψυχὴν ἰδεῖν ἢ
ζῶντ' ἐκεῖνον προὔλιπε,
σφάγι' ἔχων κάμηλον ἀ-
μόνον τιν', ἧς λαμοῦς τεμῶν
ὥσπερ <ποθ'> οὐδυσσεὺς ἀπῆλθε,
κᾶτ' ἀνῆλθ' αὐτῷ κάτωθεν
πρὸς τὸ λαίτμα τῆς καμήλου
Χαιρεφῶν ἢ νυκτερίς⁷.

Земля тененогих (σκιάποσιν), где происходит психагогия, помещалась античными и средневековыми географами в Ливии или Индии. Тененогие — мифические существа, которые якобы укрывались под своими огромными ступнями от палящего света солнца. Несмотря на явный соблазн проинтерпретировать это место в духе VII книги «Государства», где тень и темнота оказываются образами невежества, едва ли такой ход применим к данному месту. В момент постановки «Птиц» ни о каком «Государстве» еще не могло идти и речи. Да и Сократ платоновский, как известно, был сторонником созерцания солнца, а не скрывания от него. А потому страна тененогих — просто указание на некоторое удаленное от античного «Мидгарда» место, населенное нелепыми существами. Напомним, что и Одиссей для совершения психагогии отправляется на край земли, на киммерийские берега. Так что место, где находится Сократ, — это пародия на цель Одиссеева странствия (у Гомера оно темное и страшное, у Аристофана жаркое и нелепое). Есть здесь и озеро, причем озеро

⁷ Хор: «Близ земли тененогих — озеро, там Сократ немый психагогствует. Устремился туда Писандр, чтоб утраченную душу свою увидеть, которую бросил, еще будучи живым. Заклав верблюжонка, горло ему перерезав, как Одиссей, отступил. И поднялся снизу к крови верблюжонка Херефонтос нетопырь».

со стоячей водой (λίμνη), которое вполне соответствует описанию мест, где совершались «легальные» античные процедуры некромантии (Ахеронтское озеро в Феспротии, Авернское в Кампании).

Само слово «душа» в данном месте подразумевает как минимум два смысловых контекста, близких не платоновскому ее пониманию, а тому, что фиксируется в текстах V в. до н.э. Политик Писандр, в будущем участник олигархического переворота 411 г., прибежал за своей душой, поскольку когда-то струсил, потерял храбрость. И утраченная душа здесь означает именно отсутствующую у Писандра мужскую отвагу, маскулинность. Когда приносится в жертву верблюжонок, откуда-то снизу появляется Херефонт, похожий на нетопыря и лишенный души уже в ином смысле — в том, в котором были лишены самосознания и жизни тени, пьющие в «Одиссее» жертвенную кровь на Киммерийском берегу.

Парадокс ситуации в том, что и Писандр, и Херефонт на момент постановки комедии живы. И если сценическую «смерть» Писандра можно объяснить критикой его малодушия, то Херефонт упоминается как реальный пришелец из преисподнего мира. Что здесь высмеивает и критикует Аристофан — помимо бледности нашего персонажа?

Еще в 1906 г. английский переводчик и издатель «Птиц» Бенджамин Роджерс предположил, что в данном месте аристофановский Сократ сравнивал свои занятия не только с майевтикой, но и с некромантией (Rogers 1906: 208). Предположение вполне разумное, уже хотя бы потому, что лишь в IV столетии до н.э. слово «психагогия» будет метафорически обозначать власть над душами, которую дает, например, красноречие (см. Pl. Phdr. 261a⁸). Хочется присоединиться к этому предположению и еще по трем причинам.

⁸ Вот как это место звучит в переводе А.А. Глухова: «Разве риторическое искусство не есть в целом умение вести душу (ψυχαγωγία), осуществляемое посредством речей, не только в суде и в других общественных собраниях, но и в частной жизни?» Кристофер Мур считает, что здесь Платон сознательно отсылает читателей к Аристофану (Moore 2013a: 55).

Во-первых, в античных религиозных представлениях психагогия была связана с некрмантией, т.е. с получением знания от мертвых. Причем предметом предсказания была судьба или некий частный интерес того, кто совершает данную процедуру. Во-вторых, сочетание античного философа и магического обряда пугать нас не должно. Достаточно вспомнить Эмпедокла, занимавшегося колдовством (D.L. 8.59). В-третьих, непроясненность самого термина «душа» и его многозначность даже в орфических и пифагорейских представлениях того времени вполне могла привести Аристофана к мысли именно так «процитировать» диалектическую и майевтическую педагогику Сократа.

Чем занят Сократ? Помощью собеседнику в самопознании («заботе о себе») и обнаружении в нем «своего», подлинного, что и обозначается в платоновских текстах термином «душа». Процедура эта непростая, зачастую, как мы видим из платоновских диалогов, болезненная, имеющая свои драматические контрапункты и даже катартические состояния. Душа вызывается как бы из инобытия. Многие ученики Сократа, как это демонстрирует диалог «Федон», вполне солидарны с «пифагорейским» принципом, что тело — темница души, а философия — путь к ее освобождению, чреватый смертью.

Следовательно, ученик Сократа в образной системе «Птиц» мертв. Он мертв либо потому, что еще не открыл свою душу, а для этого требуется целая диалектическая процедура. В обратном случае он мертв потому, что свою душу открыл и, в результате, оказался вне обыденного мира. В любом случае Сократ взывает именно к душе собеседника, и та вещает, «прорицает» во время беседы, зачастую против своей воли, нечто, что считается философами истинным, но что никак не связано с «common sense» рядового афинянина.

В любом случае необходимо магическое усилие, чтобы вернуть «умершего для мира» любомудра к жизни. И образ бледного Херэфонта как нельзя лучше подходил для того, чтобы посмеяться над сократовскими занятиями философией. Дабы он «при-

шел в себя» (вспомним «маничность» этого персонажа), нужно некромантическое жертвоприношение. А его сравнение с нетопырем наверняка вызывало прямые ассоциации с Гомером, который описывает тени убитых Одиссеем женихов, направляющихся за «психопомпом» Гермесом, как нанизанных на единую нить летучих мышей (Od. 24.6–10).

Следовательно, занятия философией в специфически сократовском (и пифагорейском) варианте выставлены в «Птицах» как нелепая (и общественно бессмысленная) некромантия. Его друзья-ученики, которых представляет в данной комедии Херефонт, выступают в качестве объектов этого гадания через диалектические «спиритические сеансы». Очевидно, что область «сократического» философского дискурса оставалась герметично закрыта для большинства афинян (что только подтвердилось во время суда над Сократом), а его поклонники воспринимались в лучшем случае как чудаки. Образ Херефонта сохранил в себе эту интонацию нелепости и чудачества. Причем, быть может, на описание характерологических черт данного персонажа в текстах Платона оказало воздействие не личное знакомство с ним, а «коллективная память» соотечественников, находившаяся под влиянием афинской комедии.

Литература

- Гаврилов, А.К. (1989), “Ученая община сократиков в *Облаках* Аристофана”, in *Некоторые проблемы истории античной науки*, 62–76. Ленинград.
- Глухов, А.А. (2015), “Ответ на рецензию Алексея Романова”, *Платоновские исследования* 2.1: 244–255.
- Суриков, И.Е. (2011), *Сократ*. М.: Молодая гвардия.
- Фролов, Э.Д. (2000), “Философские содружества в Античной Греции как вид альтернативных социальных сообществ. К постановке вопроса”, *АКАДЕΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма* 2: 111–149.
- Benardete, Seth (1986), “On Interpreting Plato’s *Charmides*”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 11.2: 9–36.
- Frolov, E.D. (2000), “Filosofskiye sodruzhestva v Antichnoy Gretsii kak vid alternativnykh sotsial’nykh soobshchestv. K postanovke voprosa [Philosophical communities in Ancient Greece as a kind of alternative social communities. To the formulation of the question]”, *АКАДЕΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма* 2: 111–149.
- Gavrilov, A.K. (1989), “Uchenaya obshchina sokratikov v *Oblakakh* Aristofana [Scholarly community of Socratics in Aristophanes’ *Clouds*]”, in *Nekotoryye problemy istorii antichnoy nauki*, 62–76. Leningrad.
- Gloukhov, A.A. (2015), “Otvét na recenzíyu Alekseya Romanova [An Answer to Alexei Romanov’s Review]”, *Platonovskiye issledovaniya* 2.1: 244–255.
- Moore, Chr. (2012), “Chaerephon, Telephus, and Diagnosis in the *Gorgias*”, *Arethusa* 45.2: 195–210.
- Moore, Chr. (2013a), “Socrates Psychagôgos (*Birds* 1555, *Phaedrus* 261a7)”, in F. De Luise & A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, & the Ancient Socratic Literature*, 41–55. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Moore, Chr. (2013b), “Chaerephon the Socratic”, *Phoenix* 67.3/4: 284–300.
- Nails, D. (2002), *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Olding, G.G. (2003), *Anti-intellectualism in Classical Athens* (Ph.D. thesis). University of Adelaide.
- Rogers, B.B., ed. and trans. (1906), *The Birds of Aristophanes, Acted at Athens at the Great Dionysia B.C. 414*. London: George Bell & Sons.
- Schmid, W. (1998), *Plato’s Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*. Albany: SUNY Press.
- Surikov, I.E. (2011), *Sokrat* [Socrates]. М.: Molodaya Gvardiya.

Елена Алымова

Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога*

ELENA ALYMOVA

AESCHINES OF SPHETTUS AND TRADITION OF SOCRATIC DIALOGUE

ABSTRACT. Plato and Xenophon have both overshadowed other disciples and devotees of Socrates making everyone else appear of a lesser stature. Tradition, not without warranty, has relegated virtually all of these “minor” Socratics to positions inside one school or another. Driven to the periphery of the prize trail of philosophy blazed by Plato, his fellow Socratics, ended up as second-rate thinkers vis-a-vis Xenophon, not to cite Plato. The scanty texts and testimonies available to us are used either to reconstruct the doctrines of the so-called Socratic schools or to flesh out the historical persona of Socrates. However, it seems intriguing to consider these texts in their inter(con)textual relations with Plato’s writings, with which they share dramatic features such as the dialogue form. Taking into account all of the above, the author proposes a number of suggestions concerning one of Socrates’ most devoted disciples, Aeschines (Socraticus) of Sphettus. According to tradition, he composed *Sōkratikoī logoi*, i.e. Socratic dialogues. The genesis of this genre is a separate problem for scholars. An attempt to solve it seems all the more interesting since it was Plato who maximally realized the genre’s potentials. The starting point of our research are two out of the seven dialogues composed by Aeschines, the *Alcibiades* and the *Aspasia*. The fragments of these compositions at our disposal, as well as supporting information concerning the works of other Socratics, lend plausibility to the assertion that Aeschines himself was a trail-blazer in his treatment of a theme that was of fundamental importance for Plato: the affinity between education and Eros.

KEYWORDS: Aeschines Socraticus, Aeschines of Sphettus, Socratic dialogue, *Sōkratikoī logoi*, Socratics, eros, Plato.

Эсхин из Сфетта, или Эсхин Сократик: после Платона и Ксенофонта это наиболее полно представленный текстами ученик

© Е.В. Алымова (Санкт-Петербург). ealymova@yandex.ru. Санкт-Петербургский государственный университет. Русская христианская гуманитарная академия.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

Сократа. Интерес к Эсхину был всегда, что подтверждается количеством упоминаний о нем еще в древности. В Новое время энциклопедист Жан Леклерк (1657–1736) впервые объединил под одной обложкой три псевдоплатоновских диалога («О добродетели», «Эриксий» и «Аксиох»), приписав авторство Эсхину и дополнив издание рядом фрагментов и латинским переводом:

- Ioannes Clericus (1711), *Aeschinis Socratici Dialogi tres. Graece et Latine*. Amstelodami: apud Petrum de Cour.

Его дело продолжили Петр Хоррей и Иоганн Фридрих Фишер, выпустивший четыре издания «Диалогов Эсхина», первое в 1753, наиболее полное и критически проработанное в 1786:

- Horreus Petrus (1718), *Aeschinis Socratici Dialogi tres*. Leovardiae: excudit F. Halma Ordinum Frisiae Typographus.
- Fischerus, Ioh. Frieder. (1786), *Aeschinis Socratici Dialogi tres*. Lipsiae: sumtu hered. Ioh. Irenothei Mulleri.

Оба издателя, ориентируясь на рукописи и ранние издания Платоновского корпуса, правили текст все тех же трех pseudoplatonica. При этом, привлекая фрагменты, они стремились воссоздать собственное «лицо» Эсхина Сократика как самостоятельного автора. Между тем появилось и немецкое переложение диалогов:

- Schulthes, Johann Georg (1779), *Aeschines des Socratikers philosophische Gespräche*. Zürich: bey Orell, Geßner, Füßlein und Compagnie.

Перевод на национальный язык — факт уже сам по себе симптоматичный: Эсхин был воспринят в новом, популярном культурном контексте. Но лишь спустя 70 с лишним лет после четвертого фишеровского издания появилось полноценное критическое исследование с разбором реального наследия Эсхина:

- Hermann, Carl Friedrich (1850), *Disputatio de Aeschinis Socratici reliquiis*. Gottingae: Officina Academica Dieterichiana.

А уже в начале XX в. подряд вышло сразу два критических издания этого наследия:

- Krauss, Heinrich (1911), *Aeschinis Socratici reliquiae*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Dittmar, Heinrich (1912), *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Untersuchungen und Fragmente*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Издание Генриха Диттмара, прежде всего его исследовательская часть и комментарии, до сих пор не вышло из научного оборота. Современные исследования творчества Эскина были подстегнуты обнаружением и атрибуцией фрагментов из папирусов Оксиринха, что позволило расширить пространство исследований. Английские папирологи Б.П. Гренфелл и А.С. Хант обнаружили папирусы, датируемые III в. до н.э. (времена Птолемеев), римским периодом истории Египта и ее арабским периодом — VII^{в.} н.э. В 13-м томе «Оксиринхских папирусов» (п. 1608) содержится фрагмент диалога Эскина «Алкивиад»¹. В 1972 г. был опубликован 39-й том с фрагментами диалога «Мильтиад» из Р. Оху. 2889–2890². В настоящее время исследователи имеют в своем распоряжении четырехтомное издание *Socratis et Socraticorum reliquiae* (= SSR), подготовленное итальянским историком философии Габриэле Джаннантони, вторая редакция которого, дополненная как раз за счет включения в нее фрагментов Эскина и комментариев к ним, увидела свет в 1990 году (Giannantoni 1990).

Итак, Эсхин из Сфетта никогда не выпадал из поля зрения тех, кто интересовался историей античной мысли. Тем удивительнее, что о нем известно мало. Родился Эсхин между 430 и 420 гг., умер

¹ Grenfell & Hunt 1919: 88–94.

² Lobel 1972.

после 375/6 г.³ В доксографическом труде Диогена Лаэртского ему посвящены от силы две страницы. Из сообщений Диогена следует, что судьба бывала часто несправедлива к Эсхину. Он — сын Χαρίνου ἀλλαντολοιοῦ, οἱ δὲ Λυσάνιου, Ἀθηναῖος⁴ — обычно бедствовал. И Платон поступил по отношению к нему несправедливо, приписав слова Эсхина, обращенные к Сократу, с предложением совершить побег из тюрьмы, Критону. Еще об Эсхине говорили, что он грешил плагиатом. В переводе М.Л. Гаспарова это обвинение звучит так: «На него даже наговаривали⁵ — особенно охотно Менедом Эретрийский, — будто большая часть его диалогов писана на самом деле Сократом, а он раздобыл их у Ксантиппы и выдал за свои. Впрочем, среди его диалогов те, которые называются «безголовыми», очень вялы и не обнаруживают никакой сократовской силы; Писистрат Эфесский говорил, что они даже не Эсхиновы, а Персей утверждает, что из семи диалогов большая часть написана Пасифонтом-эретриком и вставлена в сочинения Эсхина (впрочем, также присвоены были «Кир малый», «Геракл меньший», «Алкивиад» Антисфена и другие произведения других сочинителей)»⁶. Однако этот пассаж (а именно на него ссылаются как на свидетельство того, что Эсхин был нечист на руку) допускает иное прочтение: в этом мы присоединяемся к тем исследователям, которые обратили внимание на некоторые особенности текста и предложили конъектуру для одного существенного в рассматриваемом контексте слова. Сначала греческий текст:

³ Döring 2011: 27.

⁴ SSR VIA 3. «Харина-колбасника, другие [говорят] — Лисания, афинянин» (перевод с древнегреческого здесь и далее наш, кроме особо оговоренных случаев. — Е.А.).

⁵ «Наговаривали» (διεβάλλετο) — перевод сам говорит за себя: смысл явно негативный, что предполагает несправедливое обвинение, а следующий за этим текст вступает в конфликт с семантикой глагола «наговаривать» — из дальнейшего следует однозначно, что Эсхин — плагиатор, а значит — и не наговаривали, но справедливо обвиняли.

⁶ D.L. 2.60.

διεβάλλετο δ' ὁ Αἰσχίνης καὶ μάλιστα ὑπὸ Μενεδήμου τοῦ Ἐρετριέως ὡς τοὺς πλείστους διαλόγους ὄντας Σωκράτους ὑποβάλλοιτο, λαμβάνων παρὰ Ξανθίππης ὧν οἱ μὲν καλούμενοι ἀκέφαλοι σφόδρ' εἰσὶν ἐκλελυμένοι καὶ οὐκ ἐπιφαίνοντες τὴν Σωκρατικὴν εὐτονίαν οὓς καὶ Πεισίστρατος ὁ Ἐφέσιος ἔλεγε μὴ εἶναι Αἰσχίνου. καὶ τῶν ἑπτὰ δὲ τοὺς πλείστους Περσαῖός φησι Πασιφῶντος εἶναι τοῦ Ἐρετρικοῦ εἰς τοὺς Αἰσχίνου δὲ κατατάξαι. ἀλλὰ καὶ τῶν Ἀντισθένης τὸν τε μικρὸν Κῦρον καὶ τὸν Ἡρακλέα τὸν ἐλάσσω καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ τοὺς τῶν ἄλλων δὲ ἐσκευώρηται⁷.

Проблему представляют ἄλλα καὶ и δὲ ἐσκευώρηται⁸. Предлагаем наше толкование, основанное на убедительной конъектуре к δὲ ἐσκευώρηται, обоснованной Андреасом Патцером⁹. «А еще Эсхин подвергался клевете, причем больше всего со стороны Менедема-эретрийца, который утверждал, что, дескать, большинство диалогов, хотя они на самом деле Сократовы, Эсхин приписывал себе, получив их от Ксантиппы». Обратим внимание: диалоги, о которых речь идет в этом свидетельстве, делятся на две части, а именно, с одной стороны — οἱ μὲν καλούμενοι ἀκέφαλοι (диалоги без названия) и, с другой (ниже) — τῶν ἑπτὰ δέ (те семь, названия которых известны и будут скоро перечислены). Собственное видение Диогена, как нам представляется, подтверждает подозрение в том, что Менедем порочит Эсхина. Аргумент таков: большинство диалогов из числа тех, что без названия, «вялые и лишены сократовой силы», то есть те из «сократова наследия», что Эсхин приписал себе, едва ли были сочинениями Сократа. На этом этапе остается возможность того, что автором слабых диалогов Диоген считает самого Эсхина, что снимает с него обвинение в присвоении сочинений учителя. Однако следующее предложение говорит о том, что Писистрат Эфесский (καὶ Πεισίστρατος ὁ Ἐφέσιος) не считал эти диалоги — очевидно, все те же οἱ μὲν καλούμενοι ἀκέφαλοι — принадлежащими Эсхину. Но это мнение с Писистратом разделяет и сам Диоген: это следует, по наше-

⁷ SSR VI A 22.

⁸ SSR nota 25.

⁹ Cf. Patzer 1970: 103–106.

му мнению, из адвербиального употребления союза καί (οὗς καὶ Πεισίστρατος ὁ Ἐφέσιος), при котором καί приближается к латинскому etiam¹⁰. Иначе говоря, слабые диалоги не могут быть сочинениями Сократа, но и сочинениями Эсхина Диоген их не считает, как не считает эти слабые диалоги сочинениями Эсхина и Писистрат. Теперь Диоген переходит к τῶν ἐπτὰ δὲ τοὺς πλείστους, о которых Персей говорит, что они — Пасифонта из Эретрии, но он [sc. Персей] εἰς τοὺς Αἰσχίνου δὲ κατατάξει (атрибутировал их как Эсхиновы)¹¹. Иными словами, Персей установил плагиат со стороны Пасифонта. А это может косвенно свидетельствовать о качестве сочинений Эсхина: раз кто-то пытался присвоить себе его диалоги, значит — они не так уж и плохи. Итак, подходим к спорному месту — ἀλλὰ καὶ τῶν Ἀντισθένου τὸν τε μικρὸν Κῦρον καὶ τὸν Ἡρακλέα τὸν ἐλάσσω καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ τοὺς τῶν ἄλλων δὲ ἐσκευώρηται. Вопрос в следующем: кто является субъектом при глаголе ἐσκευώρηται (σκευωρέομαι — рассматривать утварь, осматривать, шарить). Подлежащим этого предложения считался то Эсхин (и выходило, что оно подтверждает обвинение в плагиате), то Пасифонт. Однако и тут мы обращаемся к чтению, на котором настаивает Андреас Патцер: обращает на себя внимание тот факт, что глагольной форме ἐσκευώρηται предшествует неуместная в такой позиции частица δέ. Немецкий филолог настаивает на конъектуре, которой мы и следуем: он предлагает читать не δὲ ἐσκευώρηται, а а διεσκευωρῆσθαι¹². Приняв эту конъектуру буквально, мы все же предложим наше собственное смысловое толкование. Патцер видит здесь глагол σκευωρέομαι (усиленный приставкой διά, предлагаемой вместо δέ) в указанном выше значении, производным от которого является «присваивать»¹³. При этом субъектом инфинитива διεσκευωρῆσθαι автор конъектуры считает Па-

¹⁰ Kühner & Gerth 1904, 253–256.

¹¹ Здесь, очевидно, имеет место инфинитивная конструкция, где подлежащее инфинитива совпадает с подлежащим управляющего глагола (φησί).

¹² См. Patzer 1970: 105.

¹³ Ibid. 103.

сифонта¹⁴. Однако, по нашему мнению, читать это предложение следует иначе. В основе нашего толкования два соображения. Во-первых, в качестве субъекта инфинитива *κατατάξαι* из предшествующего предложения мы предлагаем Персея (см. выше). Во-вторых, глагол *διασκευώρομαι* мы предлагаем понимать в значении «обустроить», «приводить в порядок»¹⁵. В таком случае, принимаем мы инфинитив (*διασκευώρησθαι*) или сохраняем личную форму глагола (*διασκευώρηται*), предложение, которое вводится *ἀλλὰ καί*, естественно читать как продолжение предыдущего и в качестве подлежащего видеть Персея. В результате получается следующее: Персей не только эти [ср. Эсхина], но и диалоги Антисфена — «Кир», «Геракл», «Алкивиад» — и диалоги других [сократиков] атрибутировал и привел в порядок, очевидно, в частности, установив авторство Антисфена. И, подытоживает Диоген Лаэртский, что выглядит логично в свете принятого нами чтения, сократическим/сократовским характером отмечены семь диалогов Эсхина: первый — «Мильтиад», потому он и в некотором роде более слабый, «Каллий», «Аксиох», «Аспазия», «Алкивиад», «Телавг» и «Ринон». Таким образом, конъектура, на которой настаивает Андреас Патцер, реабилитирует Эсхина и снимает с него подозрения в плагиате, а стало быть — позволяет в новом свете увидеть его творчество.

Еще Диоген сообщает, что с юности Эсхин был трудолюбивым и прилежным (*ἐκ νέου φιλόλονος*), почему и следовал неотступно за Сократом (*διὸ καὶ Σωκράτους οὐκ ἀλέστη*), который, будто бы сказал: *μόνος ἡμᾶς οἶδε τιμᾶν ὁ τοῦ ἄλλαντοποιοῦ*¹⁶. Косвенным подтверждением близости Эсхина к Сократу, и даже — известного влияния Эсхина, является тот факт, что его не смог обойти своим вниманием и Аристофан. В комедии «Всадники» есть персонаж Агоракрит-колбасник, правда, он назван не *ἄλλαντο-*

¹⁴ Patzer 1970: 105.

¹⁵ LSJ s.v. *διασκευώροω*. Но ср. Гараджа 2017.

¹⁶ SSR VI A 3. «Я знаю, что сын колбасника один меня и почитает».

ποιός (производитель колбас), а ἄλλαντοπώλης (торговец колбасами), которого слуги Демоса пытаются привести к власти:

Первый слуга

⟨...⟩ в оракуле все ясно:

Сперва к нам явится торговец паклей,

Который будет править государством...

⟨...⟩

Ему торговец овцами на смену.

⟨...⟩

Он должен власть иметь, пока не сменит

Его другой, во много раз отвратней.

Затем погибнет он. Придет кожевник...

Второй слуга

Погибнуть суждено овцеторговцу

От рук кожевника?

⟨...⟩

Беда мне!

Где взять еще хоть одного торговца?

Первый слуга

Есть. Есть один, с занятием завидным!

⟨...⟩

Колбасник он, и Пафлагонца свергнет.

Второй слуга

И нас спасет колбасника искусство?¹⁷

¹⁷ Ag. Eq. 128–144 (пер. К. Полонской). В этой череде сменяющихся лидеров есть еще один примечательный персонаж — овцеторговец (προβατοπώλης). Он тоже, во-видимому, имеет своего прототипа — это Лисикл (погиб в 428 г.), который, в свою очередь, связан с ключевым персонажем диалога Эсхина «Аспазия» — с Аспазией, о которой известно, что она была женой Перикла, которого будто бы наставляла в красноречии, чем весьма поспособствовала его политической карьере, а после его смерти (429 г.) стала женой торговца скотом Лисикла, по одной из версий, чтобы доказать, что и торговца она сможет научить тому же и сделать политиком. Ср. Pl. Mx. 235e.

Кроме того, следует внимательно отнестись к свидетельству Диогена Лаэртского о том, что Эсхин более всего подражал Горгию Леонтийскому (μάλιστα δὲ μιμῆϊται Γοργίαν τὸν Λεοντίων¹⁸).

Эсхин, по общему мнению, работал в жанре так называемых Σωκρατικοὶ λόγοι. Феномен сократического диалога — по крайней мере, начиная с монографии Рудольфа Хирцеля (Hirzel 1895) — привлекает к себе неослабевающий исследовательский интерес, правда, скорее в перспективе поиска «исторического Сократа» и изучения Платона как самого авторитетного сократика¹⁹. Однако генезис этого литературно-философского жанра сам по себе заслуживает внимания, тем более что он оказался новаторским жанром. Итальянский исследователь Ливио Россетти признает за сократиками право считаться *prōtoi heurētai* нового дискурсивного типа: «Il circolo dei Socratici inventò di fatto il romanzo storico, e insieme il romanzo filosofico, il romanzo storico-politico e storico-ideologico nel senso moderno dei termini»²⁰. И если развитые жанровые формы сократического диалога (прежде всего у Платона и Ксенофонта) в силу их состоятельности можно описать и проанализировать, то начало их в силу скудости прямых источников пребывает во мраке. Тем более интригующей предстает задача рассеять этот мрак.

Термин Σωκρατικοὶ λόγοι, видимо, восходит к Аристотелю: он дважды упоминает такую дискурсивную практику — в «Поэтике» (1447b11) и в сочинении «О поэтах» (fr. 3 Ross). Изобретателем такого вида речей, по версии Аристотеля, был некий Алексамен, о

¹⁸ SSR VI A 13. Упоминание Горгия в связи с Эхином заслуживает особого внимания, и прежде всего — в аспекте толкования им логоса как φάρμακον и способной соблазнить силы.

¹⁹ См. Gigon 1947; Rossetti 1977; Kahn 1996; Giannantoni 2005.

²⁰ Rossetti 1977: 29 («Круг сократиков фактически создал исторический роман, а вместе с тем — философский роман, историко-политический и историко-идеологический в современном смысле этих терминов», перевод здесь и далее наш. — Е.А.).

котором ничего не известно. Особого внимания заслуживает соответствующий пассаж из «Поэтики». Здесь Аристотель рассуждает о том, что внешняя схожесть (например, метрическая или наоборот — отсутствие метра) не говорит о принадлежности к одному и тому же типу подражания. Он пишет (1447b9–11): οὐδὲν γὰρ ἄν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικὸς λόγους²¹. Сам факт сопоставления Аристотелем мимов — драматических диалогов без метра — и сократических диалогов весьма показателен: сходство, видимо, было столь очевидно (в обоих случаях мы имеем дело с драматическим подражанием этосам), что Аристотель, хотя и по понятным причинам различает эти два вида диалогов, не может тем не менее проигнорировать очевидное — их схожесть. В жанре Σωκρατικοὶ λόγοι работали некоторые другие сократики и Платон. Любопытно, что в связи с последним снова возникает имя mimoграфа Софрона, что только подтверждает очевидность зафиксированного Аристотелем сходства. Согласно Диогену Лаэртскому, Платон после посещения Сиракуз познакомил афинян с мимами Софрона и, более того, подражал ему и держал его сочинения у своего изголовья (D.L. 3.18.1–3). Добавим, что и Эсхин бывал в Сиракузах (2.61.9). Но не одним Софроном ограничивалось сицилийское влияние — среди вдохновителей Платона был Эпихарм, по свидетельству того же Диогена Лаэртского (3.17.1–3). Тенденция ясна: ее вектор направлен в сторону комического.

Любопытно, что Ливио Россетти, фиксируя очень важное обстоятельство — необходимость нового языка и выразительности в связи с новым интеллектуальным опытом («*synousia che per lunghi anni essi avevano praticato con Socrate*»²²), — неоднократно упоминает в связи с сократическим диалогом мим — комедию — театр, но, признавая факт их влияния, всякий раз маргинализирует это влияние: «Una simile circostanza avrà dunque favorito la graduale

²¹ «Мы ведь, пожалуй, не можем назвать общим именем мимы Софрона и Ксенарха и сократические речи».

²² Ibid. 29 («Общение с Сократом, которое они практиковали долгие годы»).

elaborazione di una formula espressiva <...> secondo un modulo estremamente duttile, che solo in parte può essere avvicinato alla commedia e al mimo»²³, и «la dimensione mimico-teatrale è relativamente marginale e per lo più concentrata nella parte iniziale del dialogo»²⁴. Невозможность пройти мимо драмы в ее комическом измерении говорит в пользу бесспорного ее влияния на становление жанра сократического диалога²⁵.

Подчеркнем — на становление, поскольку на формирование сократического диалога в платоновском изводе существенное воздействие оказала драма в ее трагическом измерении. В связи с таким положением дел необходимо назвать одного исследователя, чью позицию мы в целом разделяем, — Дискин Клэй. В статье «Истоки сократического диалога» (Clay 1994) этот исследователь как раз смещает фокус внимания в направлении драматических, мимико-театральных истоков сократического диалога. Сократический диалог, начавшись как подражание миму, претерпевает, по мысли Д. Клэя, существенное изменение у Платона, причем не в самом начале его пути. Так, скажем, ранний диалог «Менексен», перекликающийся тематически с диалогами Антисфена и Эскина, композиционно менее интересен, чем Эскина²⁶. Ситуация радикально меняется, видимо, после того, как Платон обращается к своему опыту трагического поэта: тему воспитания этоса, представленную в сократических речах ряда учеников Сократа и возникшую в миме и в комедии как подражание этосам, он помещает в перспективу трагедии. Комическая ирония как пер-

²³ Ibid. 30 («Поэтому кажется, что такого рода обстоятельство (sc. новый интеллектуальный опыт. — Е.А.) поспособствовало постепенному оттачиванию новой формы выражения <...> по модели, чрезвычайно гибкой, которая только отчасти может быть приближена к комедии или миму»).

²⁴ Ibid. 30, n. 28 («Мимико-театральный элемент относительно маргинален и сконцентрирован главным образом в начальной части диалога»).

²⁵ В том же ключе — трактовка формирования литературных жанров, предложенная О.М. Фрейденберг (Фрейденберг 2008, особенно главы «Мим», «Экскурс в философию», «О древней комедии»). См. также Алымова 2017.

²⁶ Ниже об этом будет сказано подробнее.

вый шаг на пути драматического *отстранения* этоса сменяется в его зрелых диалогах трагической.

Очевидными драматическими истоками генезис сократического диалога ограничить все же нельзя. Слишком явно дает о себе знать еще один источник влияния — софистическая теория и практика. Целый ряд вопросов, которые обсуждает Сократ платоновских диалогов, впервые как проблемы возникли в среде софистов. Так, практика софистической пайдеи заставила поставить вопрос о природе знания, о пределах познания, о соотношении слова и вещи, о возможности научить добродетели и вообще — о том, чему следует учить и кто может это делать. Считается, что Протагор ввел новую форму публичных выступлений — ἀγῶν λόγων, публичные дебаты. Впрочем, публичные дебаты не были главным занятием софистов. Скорее всего, такие ἀγῶνες λόγων имели место в учебном классе в процессе обучения и были частью урока. Главный способ обучения — не публичные лекции или дебаты, а камерные занятия с небольшим количеством учеников, нечто вроде семинаров. Отношения между учителем и кругом его учеников были достаточно близкими. В то же время между учениками имело место постоянное взаимодействие и, конечно, конкуренция. Платоновский Протагор в одноименном диалоге, излагая принципы образования, говорит (это рассуждение он называет логосом и приводит его после мифа): существует нечто единое (τὸ ἕν), в чем должны участвовать граждане полиса, чтобы полис таковым оставался, то есть единым. Это единое, что обеспечивает единство полиса, — ἀνδρὸς ἀρετή: δικαιοσύνη, σωφροσύνη и τὸ ὅσιον εἶναι (добродетель: справедливость, целомудрие и благочестие). Ей должны быть причастны все граждане, и поступать они должны в соответствии с добродетелью. Воспитание начинается, как только ребенок становится способен понимать то, что говорят (τὰ λεγόμενα), слова — главное воспитательное средство. Дальше — школа, задача которой воспитать эвритмичного человека. Кифаристы заботятся о том, чтобы τοὺς ῥυθμούς τε καὶ ἁρμονίαν усвоились душами мальчиков, чтобы мальчики стали

ἡμερώτεροι, εὐρυθμότεροι и εὐαρμοστότεροι и, таким образом, пригодными для речей и поступков. Ведь, добавляет Протагор, πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται (324e–326b)²⁷. К достижению этих же целей, как мы помним, должно стремиться и воспитание по системе Сократа, изложенной в платоновском «Государстве».

Софистическое образование — воспитание в двух направлениях: в содержательном, что реализовывалось как ἐν κύκλῳ παιδεία, и формальном — умении рассуждать и аргументировать. Благодаря софистам образование стало темой для обсуждения, стали появляться теории образования, и платоновская, без всякого сомнения, обязана своим существованием софистической. Без софистов едва ли была бы проблематизирована природа человека. По существу, софисты учили τέχνη, искусству коммуникации, что имело место в форме диалога.

Тот факт, что в номенклатуре сочинений Антисфена, Эскина, Евклида и Федона (учеников Сократа, которые, очевидно, работали в жанре сократического диалога) мы находим одинаковые названия, говорит о том, что их интересовали одни и те же сюжеты, одни и те же персонажи. Таким образом, можно говорить о сформировавшейся топике сократических диалогов, традиционных сюжетах, персонажах²⁸ и даже риторических приемах. Все это — и топику, и сюжеты, и ходы — впоследствии будет использовать Платон. Например, ранний диалог Эскина «Мильтиад» начинается так:

²⁷ «Ведь человеческая жизнь в целом нуждается в эвритмии и гармонии».

²⁸ Сократ — неперемный, насколько об этом можно судить на основании текстов, участник бесед, представленных в сократических сочинениях. В этой связи трудно удержаться от того, чтобы не вычленить сходства в трактовках фигуры учителя в диалогах его учеников с целью установить «подлинного» Сократа, полагая, что сходства обязательно должны свидетельствовать о том, что здесь нет вымысла. Не исключен, впрочем, и другой вариант: Сократ стал уже персонажем с закрепившимися за ним «типическими» чертами, своего рода драматической маской и топосом сократического диалога как жанра.

[ΣΟΚΡΑΤΗΣ] ἐτύγγανεν μ[έν] / οὐσα πομπή τῶ[ν] / μεγάλων Παν-
ν[α-] / θηναίων <...> ἐγὼ κ[αί] / Ἄγων ὁ Θηραμ[έ-] / νους πατήρ κα[ί] /
Εὐριπίδης ὁ πο[η-] / τής...²⁹

Похожим образом начинается и платоновское «Государство».

«Мильтиад» считается первым (ранним) диалогом Эскина, и он, как отмечалось выше, обнаружен и реконструирован позже остальных. На основании фрагментов SSR VI A 76 (P. Оху. 2889), SSR VI A 79 (P. Оху. 2890a) и SSR VI A 80 (P. Оху. 2890b) (и даже можно обойтись без сопутствующих свидетельств, содержащихся в SSR VI A 77, 78, 81) следует, что тема диалога — παιδεία: τίς ἐστὶν ἄνθρωπος [ἐπὶ σοφία τεττιμη- / μένος ἐν τοῖς] Ἑλλ[ησιν]... τῶι σ[ο]φωτάτῳ τῶν Ἑλ[λήνων]... παιδεῦσαι ἄνθρωπον³⁰; ὅπως χρῆ / [ὑποδήματα] ποιεῖν и ὅπως [χρῆ οἰκία]ν οἰκοδομεῖν³¹. В этот же контекст — контекст παιδεία — гармонично вписываются два диалога, на которых и хотелось бы остановиться — «Алкивиад» и «Аспазия». Сохранившиеся фрагменты дают полное основание считать, что тема παιδεία в них связана напрямую с эросом.

Оба диалога имеют рамочную конструкцию и представляют собой диалог в диалоге. Насколько можно судить по тексту, восстановленному на основании свидетельств Элия Аристида (SSR VI A 50, 51, 53), в диалоге под названием «Алкивиад» Сократ пересказывает третьему лицу разговор, который состоялся между ним и его учеником и возлюбленным. Алкивиад настроен гибристически, он готов соперничать со всеми значительными политиками своего времени, в частности с Фемистоклом. Однако

²⁹ SSR VI A 76. «Сократ: Случилось, что когда была процессия в честь Великих Панафиней <...> я и Гагنون, отец Терамена, и поэт Еврипид...».

³⁰ SSR VI A 79. «Кто есть человек, удостоившийся почитания среди Эллинов по причине своей мудрости?... мудрейшему из эллинов... воспитать человека».

³¹ SSR VI A 80. «Как должно делать сандалиии; как должно управлять хозяйством».

Сократ своими вопросами и рассуждениями фактически выбивает из-под ног Алкивиада почву: талант полководца и политика, риторическая выучка не стали для Фемистокла гарантией от несчастий, в результате — отчаяние и слезы ученика. В конце концов, Сократ говорит и Алкивиаду, и собеседнику, и нам: ἐγὼ δὲ διὰ τὸν ἔρωτα ὃν ἐτύγχανον ἔρῶν Ἀλκιβιάδου οὐδὲν διάφορον τῶν Βακχῶν ἐτελόνηθην <...> καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὁ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσασαι ἄν, ὅμως ᾧμην ξυνὼν ἄν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίῳ ποιῆσαι³². Эти, видимо, финальные строчки диалога Эскина «Алкивиад» свидетельствуют об определенном распределении ролей: Сократ — ἐραστής, Алкивиад — ἐρώμενος³³. Эта ситуация обладает воспитательной потенцией. Сократ не искусством (очевидно, камень в сторону софистов), но θεῖα μοῖρα (богом данной ему долей) и διὰ τὸ ἐρᾶν (благодаря любви)³⁴ способен разбудить в человеке стремление быть лучше.

Надо сказать, что среди исследователей нет согласия относительно того, что было первичным: признание изначально эросной природы пайдеи (а тогда отношение Сократа к Алкивиаду — подтверждение, впрочем, не очень убедительное) или это отношения между Сократом и Алкивиадом натолкнули на мысль о воспитательной силе Эроса. Скорее, второе. В этом мы присоединяемся к Олофу Жигону³⁵. Но тогда тема Эроса как воспитательной силы — изобретение сократиков, в частности (а возможно, и прежде всего) Эскина.

³² SSR VIA 53. «Я же по причине той любви, какую мне случилось испытывать к Алкивиаду, испытываю не что иное, как вакханки <...> так и я, не обладая никаким знанием, обучив которому я смогу принести пользу человеку, все же полагал, что, пребывая рядом с ним, сделаю его лучше благодаря любви».

³³ Пайдеггическая роль эроса в греческой культуре, распределение ролей и ограничения, связанные с гомоэротической практикой, рассмотрены, в частности, в статьях Cantarella 2010: 1–23 и Calame 2006: ix–xxviii.

³⁴ Ср. ἐρᾶν и ἐρωτᾶν (спрашивать): едва ли для Эскина осталось незамеченным созвучие этих слов.

³⁵ Gigon 1947: 310.

Еще один пример любви как движущей силы на пути к самосовершенствованию представляет собой диалог «Аспазия»³⁶. Он назван по имени гетеры Аспазии из Милета, о которой одни говорили, что она обладала мудростью и талантом ратора и принимала самое деятельное участие в становлении политической карьеры Перикла, другие же — к ним можно отнести Аристофана³⁷ (Ach. 526–529) и, видимо, Антифена, — оценивали ее деятельность в менее позитивном ключе. Но диалог Эсхина, несмотря на то, что, бесспорно, включен в конкурентный контекст, не преследует своей целью принять участие в дискуссии об Аспазии — его интересует сама драматическая ситуация, сюжет и аллюзии.

Композиция диалога, насколько о ней позволяют судить свидетельства (SSR VI A 59–A 69) и цитата в латинском переводе Цицерона (SSR VI A 70), достаточно сложная³⁸: рамка диалога — беседа Сократа и Каллия³⁹ о проблеме воспитания и поиска учителей; рассказ Сократа, цель которого — убедить Каллия, что женщина (в нашем случае — гетера Аспазия) может быть хорошим наставником в добродетели, о своем опыте, а содержание — беседа Аспазии с Ксенофонтом и его супругой, которая состоялась в присутствии Сократа, причем с каждым из супругов Аспазия вступает в отдельный диалог так, что Ксенофонт оказывается свидетелем диалога Аспазии с его женой, а потом жена Ксенофонта присутствует при разговоре Аспазии с Ксенофонтом. Сократ непосредственно участия не принимает — он наблюдатель. Аспазия ставит перед своими собеседниками вопросы, ответы на которые очевидны.

³⁶ Реконструкции и интерпретации этого диалога посвящена монография Б. Элерс (Ehlers 1966).

³⁷ Wilson 2007: 27–28.

³⁸ Значительно более сложная, чем в платоновском «Менексене», большую часть которого составляет речь Аспазии, которую она будто бы сочинила для Перикла и которую Сократ, назвавшийся учеником Аспазии, воспроизводит в разговоре с Менексеном. Обращает на себя внимание тот факт, что тема эроса здесь отсутствует. По вопросу о возможной хронологии см. Kahn 1994: 103–106.

³⁹ Еще один типический персонаж сократических диалогов.

Обращает на себя внимание контекст, в котором Цицерон цитирует «Аспазию»: это пассаж из риторического трактата «О нахождении» (*De inventione* 1.31.51–53 = SSS VI A 70), и диалог Аспазии с Ксенофонтом и его супругой представлен как пример *inductio* (наведения), то есть такой аргументативной процедуры, суть которой — обратить внимание собеседника на нечто очевидное и на основании этой очевидности навести его на понимание того, что сначала таковым не кажется. Итак, Аспазия убеждает Ксенофонта и его жену в необходимости самосовершенствования ради них самих и их взаимной любви. Каждого из супругов она наводит на очевидность такой заботы о себе на основании того, что близко и понятно каждому из них. Так, жену Ксенофонта она спрашивает про украшения и одежды, предпочла бы она свои или соседки, будь они у той лучше; Ксенофонта же — про коня и поместье, предпочел бы он свои или соседские, окажись они лучше. Последний вопрос — а именно ради него и задавались предыдущие — касался супруга/супруги, не предпочел ли бы каждый мужа/жену соседки/соседа, если те лучше. И ответ, который должен был последовать естественным образом, супругу Ксенофонта заставил покраснеть от смущения, а Ксенофонт просто замолчал. В основании такой аргументативной стратегии — очевидность того факта, что каждый человек любит всегда самое лучшее и стремится обладать им, то есть желает, чтобы лучшее было своим⁴⁰. Отсюда вывод — нужно сделать так, чтобы свое и наилучшее совпадали.

Аспазия не случайно представляется наставником риторики, причем в духе Горгия, который полагал, что логос — это фάρмаков, лекарство, яд и соблазнитель. Тогда понятна роль Аспазии — гетеры и соблазнительницы — она и есть воплощение всей ответственности слова, перечисляя все потенции которого, Горгий, в частности, говорит:

⁴⁰ О соотношении концептов «любви» и «своего» см. Алымова 2016: 4–12.

τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν⁴¹; λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι <...> τὴν ποιῆσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἥς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθῆς <...> αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπιωδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται⁴².

Почти всю гамму описанных Горгием эмоций испытывают персонажи «Алкивиада» и «Аспазии»: Алкивиад стал плакать (κλάειν θέντα τὴν κεφαλὴν ἐπὶ τὰ γόνατα ἀθυμήσαντα⁴³); жена Ксенофонта покраснела (hic mulier erubuit); сам Ксенофонт потерял дар речи от ужаса перед возможным ответом (tacuit)⁴⁴. Аспазия выступает в роли *μαστροπός* или *προμνήστρια*⁴⁵. Роль узнаваемая, ее вариацией станет роль повитухи, в которой будет выступать платоновский Сократ — ученик Диотимы. Таким образом, Аспазия в одноименном диалоге наставляет своих собеседников, ничему их, по сути дела, не уча, она лишь побуждает их посредством вопросов обратиться к самим себе и к тому, что им и так очевидно. Ее наставничество оказывается искусством обращать к очевидности путем наведения на нее. Аспазия, искусная в τὰ ἔρω-

⁴¹ DK 82 В 11.14.12–14. «Одно и то же можно сказать о силе логоса в отношении душевного строя души и о назначении лекарств для телесной природы».

⁴² DK 82 В 11.8.17–11.10.27. «Логос — великий господин, который мельчайшим и совершенно невидимым телом божественнейшие дела совершает. Ибо оно и страху конец положить, и от печали избавить, и радость вселить, и сострадание усилить может <...> поэзию в целом я и считаю, и называю логосом, имеющим метр. Слушающих ее охватывает и трепет, какой возникает от страха, и сострадание, обильное слезами, и тоска — спутница печали <...> Ибо боговдохновенные песни посредством слов приводят и к радости, приводят и к печали».

⁴³ SSR VI A 51. «В отчаянии плачет, положив голову на колени (sc. Сократа)».

⁴⁴ SSR VI 70.

⁴⁵ В такой роли она фигурирует в комедии Аристофана «Ахарняне» (520–529).

τικά, оказывается и мастером в деле воспитания — τὰ παιδευτικά — через вопрошание (ἑρωτᾶν)⁴⁶.

Итак, Эсхин, по-видимому, был первым из учеников Сократа, кто предложил оригинальную трактовку феномена пайдеи, обнаружив ее риторико-эротическую природу. Диалоги «Алкивиад» и «Аспазия» представляют собой литературную реализацию этой трактовки: любовь Сократа к Алкивиаду, где любящий (ἑραστής) способствует совершенствованию своего возлюбленного (ἑρώμενος); любовь Ксенофонта и его жены, в которой будет осуществляться инспирированное Аспазией взаимное стремление к наилучшему своему, — все эти модели впоследствии использует Платон, доведя до максимальной реализации все их смысловые потенции.

Литература

- Алымова, Е.В. (2016), “Мужество как искусство различать”, *Вестник Санкт-Петербургского университета* (Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение) 4: 4–12.
- Алымова, Е.В. (2017), “Классическая филология Ольги Фрейденберг, или научная позиция как хюбрис”, in *Русский логос: Горизонты осмысления. Материалы международной философской конференции. 25–28 сентября 2017*. Т. 2, 471–478. СПб.: «Интерсоциус»; Издательство РХГА.
- Гараджа, А.В. (2017), “Философы себе замутят государство (R. 540e)?” *Платоновские исследования* 7.2: 71–83.
- Фрейденберг, О.М. (2008³), “Образ и понятие. Немые лекции”, in *Eadem, Миф и литература древности*, 289–764. Екатеринбург: У-Фактория.
- Alymova, E.V. (2016), “Muzhestvo kak iskusstvo razlichat’ [Courage as an Art to Discern]”, *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* (Ser. 17. Filosofiya. Konfliktologiya. Kul’turologiya. Religiovedeniye) 4: 4–12.
- Alymova, E.V. (2017), “Klassicheskaya filologiya Ol’gi Freydenberg, ili nauchnaya pozitsiya kak hyubris [Olga Freidenberg’s Classical Philology, or Scholarly Position as hubris]”, in *Russkiy logos: Gorizonty osmysleniya*.

⁴⁶ Подробнее об эросе в трактовке Эсхина см. Kahn 1994: 87–106.

- Materialy mezhdunarodnoy filosofskoy konferentsii. 25–28 sentyabrya 2017.* Vol. 2, 471–478. Saint-Petersburg.
- Calame, C. (2006), “Introduzione. Eros inventore e organizzatore della società greca antica”, in C. Calame (ed.), *L’amore in Grecia*, ix–xxviii. Roma; Bari: Economica Laterza.
- Cantarella, E. (2010), “Introduction. Section 1. Textual evidence”, in A. Lear, E. Cantarella, *Images of Ancient Greek Pederasty*, 1–23. Routledge.
- Clay, D. (1994), “The Origins of Socratic Dialogue”, in Paul A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, 23–47. Ithaca: Cornell University Press.
- Döring, K. (2011), “The Students of Socrates”, in D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, 24–47. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Ehlers, B. (1966), *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros: Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*. München: C.H. Beck.
- Garadja, A.V. (2017), “Filosofy sebe zamutyat gosudarstvo (R. 540e)? [Philosophers to Rig Their Own Polis (R. 540e)?]”, *Platonovskiye issledovaniya* 7.2: 71–83.
- Giannantoni, G., ed. (1990), *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 vols. Napoli: Bibliopolis.
- Giannantoni, G. (2005), *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Napoli: Bibliopolis.
- Gigon, O. (1947), *Sokrates*. Bern: A. Francke.
- Grenfell, B.P. & Hunt, A.S., eds. (1919), *The Oxyrhynchus Papyri*. Part XIII. London: Egypt Exploration Fund.
- Hirzel, R. (1895), *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. Leipzig: S. Hirzel.
- Kahn, Ch. (1994), “Aeschines on Socratic Eros”, in Paul A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, 87–106. Ithaca: Cornell University Press.
- Kahn, Ch. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kühner, R. & Gerth, B. (1904³), *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*. Bd. 2.2. Hannover und Leipzig: Hansche Buchhandlung.
- Lobel, E., ed. (1972), *The Oxyrhynchus Papyri*. Part XXXIX. London.
- Marcovich, M., ed. (1999), *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. Vol. 1: Libri I–X. Stuttgartiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Patzer, A. (1970), *Antisthenes der Sokratriker. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften*. Heidelberg.
- Rossetti, L. (1977), *Aspetti della letteratura socratica antica*. Chieti: Libera università degli studi G. D’Annunzio.
- Wilson, N.G., ed. (2007), *Aristophanis fabulae*. Vol. 1. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.

Светлана Караваева

Ἄρετή воина: «Одиссей» и «Аякс»
Антистифена и воин-страж Платона*

SVELTANA KARAVAEVA

Ἄρετή OF A WARRIOR:

ANTISTHENES' *ODYSSEUS* AND *AJAX* AND PLATO'S GUARDIAN WARRIOR

ABSTRACT. The paper examines Antisthenes' speeches *Ajax* and *Odysseus* within the context of discussions of Plato's corpus that are related to the concept of ἄρετή, particularly the *Hippias Minor* and in the *Republic*. By late 5th – early 4th century BC, Homer's understanding of ἄρετή as predominantly heroic, aimed at self-fulfillment and the hero's personal glory, no longer meets the Athenian society's idea of a perfect human being. The hero's individual good is no longer at the foreground, its place is taken by the common good, which the man who possesses polis virtues aims at. The warrior's central virtue, courage doesn't merely consist in being strong (ἰσχυρός), but also implies wisdom (σοφία), striving for knowledge, and, what's important, the capacity to express knowledge in words. Thus, the fundamental difference between Ajax, a typically Homeric hero, and Odysseus, who represents Antisthenes' idea of virtue, can be seen in their approach to speech (λόγος). Where Ajax juxtaposes *word* and *action*, for Odysseus *word* has to be equated with *action*. This distinction raises a number of questions related to the nature of knowledge (which, shall we note, is the main subject of Socratic dialogues), in particular the problems of ignorance (ἀμαθία) and falsehood (ψεῦδος). Given this context we propose that it is worthwhile to compare Antisthenes' Odysseus (we believe it is he, rather than Ajax, who represents the author's own view of martial ἄρετή) with the images of Odysseus in the *Hippias Minor* and the guardian warrior in the *Republic*.

KEYWORDS: ancient philosophy, Socratic Schools, Antisthenes, Plato.

Гомеровское понимание ἄρετή как героической, традиционно отождествляемой греками с воинской храбростью и нацеленной

© С.В. Караваева (Санкт-Петербург). sveta.of@gmail.com. Русская христианская гуманитарная академия.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

на самоутверждение и личную славу героя, к концу V – первой половине IV вв. до н.э. перестает отвечать представлениям афинского общества о совершенном человеке. На первый план выступает забота не о собственном, индивидуальном благе, а об общем благе, которое реализует человек, обладающий полисными добродетелями.

В контексте ведущихся в то время на эту тему дискуссий нам представляется интересным сопоставить взгляды двух авторов, с одной стороны, принадлежащих сократической традиции, а с другой — считающихся антагонистами: Платона и Антисфена. Действительно ли мы можем говорить о том, что их принципиальное разногласие, касающееся учения об идеях, имело место и в вопросах этических — взгляда на природу добродетели, в частности (что будет интересовать нас в первую очередь) — добродетели воина.

Конечно, попытка такого сопоставления не может исчерпывающе отразить содержание дискуссий между двумя мыслителями в силу неравнозначности их трудов, дошедших до нас. От Платона мы имеем фундаментальный проект устройства полисной жизни, представленный в первую очередь в «Государстве» и «Законах», в котором сословию воинов-стражей уделяется особое внимание и где мужество как основная добродетель воина мыслится, несомненно, полисной добродетелью. Что касается Антисфена, то при всей его плодовитости до нас дошли лишь фрагменты его сочинений¹ и две небольшие, связанные между собой речи — «Аякс» и «Одиссей», которые и будут в фокусе нашего внимания.

Долгое время эти речи рассматривали как пример софистической и риторической прозы, относя их ко времени ученичества Антисфена у Горгия². Однако тот факт, что риторически речи явно неудачны, более того, своей цели — быть убедительными —

¹ Диоген Лаэртий сообщает о десяти томах его сочинений (D.L. 3.15). Фрагментов, дошедших до нас, было собрано около 200.

² См., например, Mullach 1867, Sayre 1948, Worman 2002.

они не достигают, то сегодня многие исследователи склоняются к тому, и мы поддерживаем это мнение, что они вовсе не являются образцом софистической риторики, а были написаны в контексте сократической мысли³ и выражают философские взгляды Антисфена на природу ἄρετή и попытки дать правильное ее определение. Обращаясь к эпической традиции, к спору между двумя гомеровскими героями Аяксом и Одиссеем за право владения доспехами Ахилла, Антисфен представляет два типа добродетели — героическую, гомеровского типа и политическую, добродетель полисного человека.

Вопрос, который волнует многих исследователей: как относиться к самому спору между двумя героями?⁴ И есть ли вообще между ними спор, ведь превосходство Одиссея в речи не вызывает сомнений. Или это просто демонстрация двух несовместимых взглядов на добродетель, а неубедительность речи Аякса есть лишь прием Антисфена, чтобы усилить образ Аякса как традиционного гомеровского героя — немногословного и человека дела, достоинства которого зависят исключительно от его достижений на поле боя?

Апеллируя к безупречности и ясности своих дел, Аякс выстраивает речь на противопоставлении *слова* и *дела*, где «слово для него не имеет никакой силы по сравнению с делом» (οὐδέμιάν ἔχει λόγος πρὸς ἔργον ἰσχύον) (SSR V A 53.7)⁵. Однако в ситуации, когда единственным критерием оценки *дела* является убедительная речь, такая позиция предстает очевидно проигрышной и неуместной. Герой оказывается в противоречивой ситуации: с одной стороны, он просит судей оценивать себя не по словам, а по делам, с другой стороны, его оценивают судьи, не знающие дела («Вы собираетесь судить, — говорит Аякс, — сути дела не ведая. Какая справедливость может восторжествовать, когда судьи

³ См., например, Patzer 1970, Rankin 1986, Giannantoni 1990, LévyStone 2005, Prince 2005, Brancacci 2015, Suvák 2017.

⁴ См., например, Prince 2005: 82–86; Rankin 1986: 152–173.

⁵ Фрагменты Антисфена пронумерованы в соответствии с изданием Габриэле Джаннантиони *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (SSR = Giannantoni 1990).

не знают фактов (дела), а только слушают речи?» (SSR V A 53.1, пер. И.М. Нахова). Лучшим вариантом, считает он, было бы вообще судьям воздержаться от принятия решения. В итоге, подчинившись необходимости, Аякс разрешает себя судить, но ставит ограничение, которое, по сути, ничем не отличается от его предложения судьям воздержаться от принятия решения, — он запрещает им судить о своей ἀρετή: «Я разрешаю вам выносить решение относительно меня и моего дела, но запрещаю (ἀπαγορεύω) предполагать обо всем <...> обо мне, который всегда был первый, и один и без стен» (SSR V A 53.9). Собственно, он запрещает судить о том, что и составляет сам предмет спора.

Совершенно иной подход к речи демонстрирует Одиссей. Если Аякс убежден, что *дело* предшествует *слову*, то для Одиссея *слово* — это то, что должно быть равным *делу*, и он — тот, кто может выразить свои *слова* и *дела* в гармонии. В отличие от Аякса, он спокоен и уважителен с судьями, аргументы, которые выдвигает Одиссей, продуманы и рассчитаны на победу.

Строит свою речь Одиссей в первую очередь как ответ на обвинения Аякса, сводя в конечном итоге все свои доводы к главному вопросу спора (о чем, как мы сказали, запрещает судить Аякс) — пониманию того, что же такое мужество как основная добродетель воина.

Итак, каковы же аргументы Одиссея против Аякса, и каковы они в контексте понимания мужества как основной добродетели воина-стража в платоновском государстве?⁶

Во-первых, Аякс неправильно, по мнению Одиссея, понимает само мужество: «Будучи сильным (ἰσχυρός), — говорит он Аяксу, — ты полагаешь, что ты мужественный (ἀνδρεῖος)» (SSR V A 54.13) Однако исключительно физическая сила — безрассудна, она подобна силе животных и глупцов, которым не нужен разум. В ходе речи Одиссей неоднократно сравнивает Аякса с

⁶ В нашем сравнении мы берем за основу положения Д. Левистона из его статьи «Фигура Улисса у сократиков: Sokrates polutropos» о характере мужества Аякса и Одиссея (Lévystone 2005: 186–189).

животными и видит его подобным «медлительным по природе ослам и быкам и другим стадным животным» (SSR V A 54.14, пер. И.М. Нахова). Заметим, что и Платон в X книге «Государства» при выборе душой Аякса своего жребия дает ему соответствующую его природе жизнь животного, правда, в отличие от Антифена, благородного животного — льва (620b4–6). Главный аргумент Одиссея — это невежество (ἄμαθία) Аякса, которое есть величайшее зло (κακὸν μέγιστον) (SSR V A 54.13). Понимаемое Аяксом мужество как физическое превосходство и мудрость (σοφία) на войне для Одиссея — не одно и то же. Для него действия должны быть согласованы с разумом, что позволяет ему избегать опасностей. Сходные коннотации к природе мужества мы находим и у Платона: «Безупречный страж государства будет у нас не только проворным и сильным, но по своей природе обладать и стремлением к мудрости, и стремлением познавать» (376c4–6, пер. А.Н. Егунова). Собственно, в контексте платоновского государства, воин-страж артикулирует позицию Одиссея, страж — это тот, говорит Платон, кто имеет «определенное мнение об опасности», которое «человек сохраняет и в страданиях, и в удовольствиях, и в страстях, и в страхе и никогда от него не отказывается» (430b2–5, пер. А.Н. Егунова).

Во-вторых, Аякс хотя и является образцом мужественной силы как величайший герой ахейцев, второй после Ахилла, его сила имеет ряд существенных ограничений. Так, например, он может эффективно действовать только определенное время: ему требуется время для отдыха. Однако, как замечает Одиссей, отдых не обеспечивает безопасности (SSR V A 54.9–10). Для проявления силы Аяксу нужны доспехи, которые будут «крепки и неуязвимы», и ему нужен противник — не обладающий такими же доспехами, т.е. не равный ему (SSR V A 54.7). Про себя же Одиссей говорит, что для него нет никаких ограничений: «Я же без оружия не то что подхожу к вражеским стенам, но даже вхожу внутрь стен и поражаю передовые посты врагов, хотя они и поднимаются по тревоге, их же оружием. <...> Нет такой опасности, которой бы я

сторонился» (SSR V A 54.8, пер. И.М. Нахова). Он охраняет и себя, и всех остальных, причем и днем, и ночью (SSR V A 54.8). Его сила не ограничена количеством сражающихся и их физической силой, он может действовать как против толпы, так и против одного, и каким угодно оружием (SSR V A 54.9).

В-третьих, сила Аякса, основанная на безрассудстве, ведет к неконтролируемой ярости и может стать опасной как для себя, так и для других. Для Одиссея сила не в безрассудстве, сражаться нужно не как «дикий кабан, ослепленный гневом, бросившись на кого-нибудь, — говорит он Аяксу, — ты, пожалуй, убьешь самого себя» (SSR V A 54.6, пер. И.М. Нахова). Заметим, что именно ярость и безрассудство становятся причиной последующего самоубийства Аякса. Для Одиссея «благоразумный муж не должен страдать ни от самого себя, ни от другого, ни от врагов» (SSR V A 54.6, пер. И.М. Нахова). Что касается платоновских стражей, то с одной стороны, они обладают яростным духом, с другой стороны, «им необходимо владеть этим духом, не поддаваться ему всецело, т.е. быть не только яростными, но и кроткими: яростными и грозными — по отношению к неприятелям, кроткими — по отношению к своим»⁷. Наличие только одного яростного начала несет опасность не только врагам, но и себе (375b1–c2). Как уже говорилось, страж не может быть безрассудным, он тот, кто имеет определенное мнение об опасности, которое он «сохраняет и в страданиях, и в удовольствиях, и в страстях, и в страхе и никогда от него не отказывается».

В-четвертых, для Аякса мужество всегда нацелено на самоутверждение и личную славу. Он неоднократно говорит о себе как о том, «который всегда был первый, и один, и без стен» (SSR V A 53.9), т.е. речь у него идет в первую очередь о своем личном благе. Причем его ἀρετή всегда ограничена сообществом, разделяющим его представления, где единственным критерием его дел является мнение других. Для Одиссея: «Война не любит показных дел, а требует подвигов — и днем и ночью» (SSR V A 54.9,

⁷ Алымова 2016: 9.

пер. И.М. Нахова). «Даже если бы, — говорит он, — за мной наблюдали люди, то и тогда я бы не стал гоняться за славой» (SSR V A 54.9, пер. И.М. Нахова). Война для него — это не демонстрация себя, а в первую очередь забота об общем благе: «Я полководец и страж твой, как и всех остальных», и как кормчие, «которые день и ночь следят за тем, чтобы моряки были живы и невредимы. Так и я охраняю и себя, и всех остальных» (SSR V A 54.8, пер. И.М. Нахова). Для Платона мужество — это полисная добродетель, некое «гражданское свойство» (430c4), заботой воина-стража является в первую очередь сохранность (σωτηρία) полиса («постоянное сохранение правильного и законного мнения о том, что опасно, а что — нет» (430b5–6, пер. А.Н. Егунова)).

Итак, несомненно, что как для Одиссея, так и для платоновского воина-стража основополагающим в их действиях является забота об общем благе. Однако как соотносятся забота об общем благе и выбор средств для ее осуществления? Одиссей говорит: «если прекрасно взять Иллион, то и прекрасно найти путь для этого» (SSR V A 54.4, пер. И.М. Нахова). В случае, когда речь идет не о личной славе, а об общем благе, для Одиссея «цель оправдывает средства». Однако не является ли такое допущение, предполагающее возможность неблагоприятных поступков, противоречащим общепринятому мнению о том, каким должен быть герой, обладающий подлинной ἄρετή?

Одним из обвинений Аякса было то, что Одиссей ничего не делает явно (φανερώς) в отличие от самого Аякса, который «ничего не посмел бы сделать тайно (λάθρα)» (SSR V A 53.5). Действовать скрытно и тайно — это один из аспектов хитрости, обмана, лжи. И, пожалуй, это самый сильный и главный аргумент Аякса против Одиссея. Может ли лжец и обманщик быть достойным владеть доспехами Ахилла? И действительно ли ради общего блага может быть допущена ложь?

Платон в диалоге «Гиппий Меньший» высказывает парадоксальную мысль, что правдивый Ахилл хуже лжеца Одиссея, чем приводит в недоумение своего собеседника Гиппия, для кото-

рого очевидно, что «Гомер изобразил Ахилла как человека лучшего, чем Одиссей: он не умеет лгать, Одиссей же — хитер, без конца лжет и как человек гораздо хуже, чем Ахилл» (369с4–6, пер. С.Я. Шейнман-Топштейн). Сократ в ходе дискуссии заставляет Гиппия признать, что если Одиссей и лгун, то все равно он выше, чем Ахилл, ведь ложь — это прерогатива знающего, умеющего отличить истину от лжи. Собственно, при всем кажущемся аморализме диалога — что тот, кто делает зло добровольно, лучше, чем тот, кто делает это неосознанно, — диалог имеет, скорее, пропедевтическую цель — показать, что ложь на словах — это хуже, чем ложь в душе, ведь подлинная ложь для Платона — это укоренившееся в душе невежество (R. 382b7–9). Знающий человек использует ложь только во благо, и в этом смысле она оправдана.

Созвучно словам Сократа в «Гиппии Меньшем» говорит и Антисфен:

Гомер хвалит Одиссея не больше, чем порицает, называя его многохитростным. Аякс и Ахилл — простые и благородные. «Что же Одиссей — дурной человек, раз он назван многохитростным? а не потому ли, что он был мудрым, так назвал его Гомер? Может быть, хитрость и ловкость здесь означает то ум, то умение пользоваться речью? Ведь благонравный тот, у кого ум расположен к добру <...> Если мудрые люди искусны в речах, то они умеют одну и ту же мысль выразить разными способами. Поэтому те, кто умеет говорить об одном и том же по-разному, и могут, пожалуй, быть названы «многохитростными», «ловкими». А мудрые люди в то же время и добродетельные (SSR V A 187).

Тема лжи становится предметом обсуждения у Платона и в ряде других диалогов, и, что важно, в «Государстве» он делает ее необходимой в деле воспитания воинов-стражей. Как это ни удивительно, но, действительно, воспитание стражей должно начинаться со лжи — ложных речей (μῦθος), и, заметим, Платон на этом факте заостряет внимание. Конечно, ложь должна быть добавочной — мифы должны служить добродетели, поэтому необходим надлежащий надзор за творцами мифов (377a–c). Этому

факту Платон приводит два объяснения: во-первых, это незнание того, как все было в действительности, и, во-вторых, люди по своей природе не способны изначально знать истину. Однако необходимость лжи вытекает и из самих философских взглядов Платона. Если воспитание — благо и необходимо, то без обращения к слову оно невозможно. Однако истинное знание в словах не вырази́мо, попытка его выразить есть лишь мнение (δόξα), т.е. всегда ложь. Собственно, вопрос необходимости лжи в деле воспитания — это вопрос понимания знания как блага. Заметим, философами в платоновском государстве не рождаются, ими становятся «совершенные стражи» (τέλειος φύλαξ).

Итак, подведем итоги. Тема добродетели воина как полисной добродетели — основная в «Аяксе» и «Одиссее», и мыслится Антисфеном в контексте сократической мысли. Ἀρετή Аякса как человека героической традиции, для которого дело превалирует над словом, а целью является собственное самоутверждение, критикуется Антисфеном. Мужество как основная добродетель воина в контексте полисной жизни заключается не только в том, чтобы быть сильным (ἰσχυρός), но предполагает и мудрость (σοφία), и стремление к знанию, и, что важно, умение выразить знание в слове. И эти качества нам демонстрирует и платоновский воин-страж, и Одиссей. Подобно Сократу⁸, который выстраивает свой диалог с собеседником исходя из его невежества, так и Одиссей делает своим главным аргументом против Аякса — его невежество (ἀμαθία), которое Антисфен понимает в том же ключе, что и платоновский Сократ, — как незнание, т.е. величайшее зло. Проблема знания поднимает и ряд других проблем, одна из которых — это проблема лжи. И в этом случае и Антисфен, и Платон решают ее сходным образом: подлинная ложь — это невежество в душе, и это зло; ложь как способность языка есть признак зна-

⁸ О Сократе как прототипе Одиссея см., например, Giannantoni 1990: 4.263; LévyStone 2005: 212; Suvák 2017: 9–10. Однако, существует и альтернативное мнение: Сократ — это прототип Аякса (Kennedy 2011).

ющего человека и не может быть направлена не на благо, и такая ложь оправдана.

Литература

- Альимова, Е.В. (2016), “Мужество как искусство различать”, *Вестник Санкт-Петербургского университета* (Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение) 4: 4–12.
- Нахов, И.М., пер. (1984), *Антология кинизма*. Москва: «Наука».
- Alymova, E.V. (2016), “Muzhestvo kak iskusstvo razlichat’ [Courage as an Art to Discern]”, *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* (Ser. 17. Filosofiya. Konfliktologiya. Kul’turologiya. Religiovedeniye) 4: 4–12.
- Brancacci, A. (2015), “From the Socratics to the Socratic Schools Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology”, in Ugo Zilioli (ed.), *The Socratic Profile of Antisthenes’ Ethics*, 43–60. Routledge.
- Giannantoni, G., ed. (1990), *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 vols. Napoli: Bibliopolis.
- Kennedy, J.W. (2011), *Antisthenes’ Ajax and Odysseus*. University of Sydney.
- Lévystone, D. (2005), “La figure d’Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos”, *Phronesis* 50: 181–214.
- Prince, S. (2005), “A Companion to Socrates”, in S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *Socrates, Antisthenes, and the Cynics*, 75–92. Wiley-Blackwell.
- Suvák, V. (2017), “Phronēsis in Antisthenes’ *Ajax and Odysseus*”, *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 7.1–2: 5–12.
- Rankin, H.D. (1986), *Antisthenes Sokratikos*. Amsterdam: Hakkert.

Рецепции платонизма

Ирина Макарова

Аристотелевский миф о пещере

IRINA MAKAROVA
ARISTOTLE'S MYTH OF THE CAVE

ABSTRACT. The article examines the origin of the philosophical myth of the cave cited in Cicero's dialogue *De natura deorum* (2.95–96) and attempts to interpret this text. Cicero argues that the author of the myth is Aristotle, but does not mention the title of the work containing it. It is generally believed that the myth of the cave was articulated in Aristotle's lost dialogue *Περὶ φιλοσοφίας*, but the absence of any hints at the image of the cave, both in Aristotle's own surviving texts and in those of his commentators, raises questions about the appropriate attribution of this fragment. Regardless of the way that these issues are to be resolved, the very content of the fragment deserves attention, since it reflects *in nuce* the Platonic and Aristotelian doctrine of knowledge, world and divinity refracted through the optics of Cicero's eclecticism. This article attempts to show 1) that there are a number of correspondences (semantic and factual) between some texts of *Corpus Aristotelicum* and this fragment, which allow us to accept the hypothesis of the Aristotelian "cave myth" as plausible, 2) that a number of details in the Aristotelian myth deliberately follow in the footsteps of the Platonic myth of the cave – which serves a polemical purpose, which, in turn, supports 3) that the Aristotelian myth is a reflection of his teachings during the Academia period.

KEYWORDS: Plato, Aristotle, Cicero, cave myth, knowledge, the Good, happiness, *On philosophy*, cosmos.

1.

Платоновский миф о пещере из диалога «Государство» (514a1–517d2) является одним из самых известных и исследованных сюжетов в истории античной философии. Но есть основания предполагать, что и Аристотель прибегал к этому образу, причем его вариант мифа о пещере не был просто ученическим подражанием, но своего рода образным изложением основных пунктов его учения. Причина, по которой аристотелевская версия мифа о пещере не получила такого широкого обсуждения и известна только группе специалистов, изучающих Аристотеля, связана с тем, что аристотелевский текст «О философии», в котором, предположительно, этот миф излагался, не сохранился, а единственное упоминание о нем можно найти в диалоге Цицерона «О природе богов» (Nat. deor. 2.37.95–96). Причем сам Цицерон не сообщает, какой текст Аристотеля он имеет в виду. Устами одного из героев «О природе богов», приверженца стоической философии Квинта Луцилия Бальба, транслируется аристотелевский рассказ о неких подземных жителях, отнюдь не узниках, но ведущих вполне комфортный образ жизни, которые вдруг обнаруживают, что помимо их мира существует еще одна реальность — наш видимый мир, еще более совершенный и прекрасный. Созерцая красоту и порядок этой новооткрытой реальности, они приходят к выводу, что она сотворена богами:

Прекрасно об этом сказал Аристотель: «Если бы существовали такие люди, — говорит он, — которые бы всегда жили под землей в хороших и ярко освещенных жилищах, украшенных статуями и картинами и снабженных в изобилии всем, что считается необходимым для счастья, если бы эти подземные люди никогда не выходили на поверхность земли, а только по слухам знали, что есть некие могущественные боги; далее, если бы в какое-то время земля разверзлась, и они, эти люди, смогли из своих подземных жилищ выйти на свет в те места, где мы живем. И тут они внезапно увидели бы землю, и моря, и небо, громады облаков, ощутили бы силу ветров, взглянули бы на солнце и познали бы как его величие и красоту, так и его силу, как оно, разлив свой свет

по всему небу, образует день, а с наступлением ночи они узрели бы небо, все усеянное и украшенное звездами. Они увидели бы, как по-разному светит луна, то в полнолуние, то в ущербе. Если бы эти подземные люди понаблюдали, как все эти светила восходят и заходят, и заметили неизменность и постоянство их путей в течение всей вечности, — то, увидев все это, вышедшие из-под земли люди, конечно, решили бы и что боги существуют, и что все то великое, что им открылось, именно боги и сотворили»¹.

Хотя этот миф кажется по духу стоическим, в нем, тем не менее, можно распознать черты, совсем не чуждые космологии и теологии Аристотеля: 1) мир существует, потому что есть бог; 2) само существование мира с присущим ему упорядоченным движением небесных светил свидетельствует о том, что бог есть; 3) величие и совершенство мира связано с величием и совершенством его божественной первопричины². При определенном усилии в текстах сохранившего аристотелевского корпуса можно найти фрагменты, в большей или меньшей степени соответствующие тому, что приписывает Цицерон Аристотелю. Однако из-за того, что в доступных нам текстах Аристотеля нет ни образа пещеры, ни каких-либо намеков на него, а кроме Цицерона никто из позднейших авторов о нем вообще не говорит, возникает вопрос, кто же подлинный автор этого мифа — Аристотель

¹ Praeclare ergo Aristoteles 'Si essent', inquit, 'qui sub terra semper habitavissent bonis et inlustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus his omnibus, quibus abundant ii, qui beati putantur, nec tamen exissent umquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent: cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem eiusque cum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa, cum autem terras nox opacasset, tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis, eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos inmutabilesque cursus — quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur' (Nat. deor. 2.37.95 Pease; пер. М.И. Рижского).

² Ср. Arist. *Metaph.* 1073b10, 14, 1075a11–25, Ph. 259b20–260a1, Cael. 270b1–4.

или Цицерон? Кажется вполне правдоподобным, что Аристотель мог ориентироваться на платоновский миф из «Государства». Но вполне возможно, что и Цицерон под «маской» Аристотеля мог осуществить свой мыслительный эксперимент (Mojsisch 2005: 28; Blumenberg 2014: 149).

Отношение исследователей к этой проблеме маркируется уже тем, как они называют этот сюжет: В. Йегер, К. Гайзер, А.-Г. Хруст и др. — «аристотелевским» мифом о пещере (Gaiser 1985: 35; Jaeger 1948: 164; Chroust 1973: 19), Б. Мойзиш и Г. Blumenberg — «цицероновским» (Mojsisch 2005: 28; Blumenberg 2014: 150). Первые характеризуют этот фрагмент как точный перевод, вторые — как вольный пересказ или же собственное творчество Цицерона.

Особое мнение об этом фрагменте Цицерона у О. Жигона, издавшего в 1987 году самое полное и тщательно откомментированное собрание фрагментов утраченных текстов Аристотеля. Он не рассматривает его как имеющий отношение к диалогу «О философии», поскольку Цицерон ссылается лишь на имя Аристотеля, но не на какой-то определенный его текст (см. Gigon 1987: 780, 791). Этот фрагмент вынесен им в обширный раздел *Fragmente ohne Buchangabe* (Fr. 838), упорядоченный в соответствии с алфавитной последовательностью имен цитирующих авторов (Gigon 1987: 217). Таким образом, текстовая принадлежность фрагмента Цицерона остается неопределенной. Этот, без сомнения, важный факт не отменяет нашего вопроса об авторе «пещерного мира», но помещает его в иную перспективу: поиска источника, на который опирался Цицерон.

Представляется все же, что атрибутирование аристотелевского мифа о пещере Цицерону не совсем обосновано. Сомнительно, чтобы Цицерон мог намеренно приписать Аристотелю сюжет, которого у того никогда не было. Конечно, нельзя исключать, что Цицерон мог и ошибиться. И все же версия, что Аристотель действительно обращается в диалоге «О философии» к образу пещеры, представляется довольно убедительной. Во всяком случае, мы будем исходить из этой гипотезы. Известно, что над некото-

рыми своими текстами, доступными нам сейчас («эзотерическими»), Аристотель начал работу еще в Академии. В них содержатся упоминания об общеизвестных (или «эзотерических»)³, но уже недоступных нам текстах и даже обнаруживаются целые вставки из них. В частности, как полагает И. Рожанский (Рожанский 1981: 37), 1 и 2 главы второй книги «О небе» (Cael. 283b–284b) рассматриваются как фрагмент диалога «О философии», вставленной либо самим Аристотелем, либо его редакторами. Поэтому попытка реконструировать по «следам» и «отзвукам» утраченного материала отдельные сюжеты, имевшиеся у Аристотеля в ранний период его деятельности, не кажется такой уж фантастической. Рассматривая в таком ракурсе фрагмент о пещере, можно допустить, что он принадлежит Аристотелю и является отражением учения Аристотеля в период присутствия его в Академии.

2.

Следует все же рассмотреть, что именно в приведенном Цицероном фрагменте рождает сомнение в причастности Аристотеля. Законный скепсис вызывают как «нефилософские», так и философские детали мифа. Описание подземных жилищ с их роскошными интерьерами напоминает римские виллы и особняки. Их подробное описание вызывает ассоциации с миром роскоши, современным Цицерону, но никаких с Аристотелем. Философские детали, в частности рассуждения о человеческом счастье, связанном с материальным достатком (*bonis et inlustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis*), и о тех, кто считается благополучными (*qui beati putantur*), также далеки от интеллектуалистской концепции счастья Аристотеля (ср. EN 1177b26, 1178a6–8, 1178b7–10, 21–23.). Зависимость мира от творческой деятельно-

³ Согласно И. Дюрингу, в первой половине 50-х гг. IV в. до н.э., когда Платон пишет «Софиста», «Политика», Аристотель работает над «Категориями», «Об истолковании», «Топикой» (книги II–VII, VIII, I, IX) и над диалогом «О философии» (Düring 1976: 60, 62). А.-Г. Хруст полагает, что работа над «О философии» приходится на промежуток между 350–349 и 348 гг. до н.э. (Chroust 2016: 14).

сти богов (*haec tanta opera deorum esse*) — тоже не аристотелевская мысль (ср. *Metaph.* 1073a3–5, Ph. 259b22–28). Все приписываемые Аристотелю взгляды о божестве-творце и космогенезе, без сомнения, имеют стоическое происхождение. Не случайно, что и сам «аристотелевский» миф сообщается римским философом-стоиком Бальбом. Это свидетельствует, что Цицерон либо усваивает Аристотеля сквозь стоическую призму, либо передает нам стоическое учение, ложно связываемое с Аристотелем⁴. Учитывая, что перипатетическая школа во времена Цицерона находилась в упадке, а элементы аристотелевского учения с разной степенью искажения транслировались преимущественно представителями стоической школы, обе версии выглядят вполне убедительными.

Вызывает вопросы и то, насколько хорошо Цицерон знал учение Аристотеля, какие тексты Аристотеля читал и в какой степени сохранности они были в его время. Уже упоминалось выше, что свод аристотелевских текстов включал в себя так называемые «экзотерические» тексты, написанные для широкой аудитории, утраченные ныне, и «эзотерические» — тексты, не предназначенные для публикаций (наброски лекций, выписки, конспекты), доступные нам сейчас. Одни исследователи полагают, что Цицерон не очень хорошо был знаком с эзотерическими текстами Аристотеля. По мнению П. Моро, «использование учебных текстов Аристотеля не казалось какой-то трудностью. Но пользовался ли Цицерон такой возможностью — другой вопрос» (Moraux 1973: 41). Теоретически Цицерон уже мог иметь к ним доступ: после взятия Суллой Афин в 86 г. до н.э. собрание аристотелевских трактатов вскоре оказалось в Риме в распоряжении грамматика Тиранниона (Moraux 1973: 42). Услугами последнего Цицерон неоднократно пользовался. О Жигоне высказывается более определенно: тек-

⁴ Вторая книга диалога «О богах» написана Цицероном на материале трактата Посидония «О богах», отсюда очевидный стоический контекст. Из того же источника берет начало как обоснование стоической теологии, так и опровержение эпикурейской.

стуальной базой Цицерона являются не прагматики нашего *Corpus Aristotelicum*, но другие тексты, отличавшиеся, впрочем, от первых не содержанием, но, скорее, тоном и манерой изложения (Gigon 1959: 144–145).

Другие исследователи (Sedley 1989: 118; Frede 1999: 773–775) считают, что возрождение аристотелевской философии началось еще до рождения Цицерона, а потому ему могли быть доступны некоторые из эзотерических текстов Аристотеля, хотя, возможно, в переложении более поздних авторов, например, Антиоха Аскалонского. В. Нигорски не исключает, что в распоряжении Цицерона могли быть тексты и «старого», и «нового» корпуса Аристотеля (Niegorski 2013: 40). Как бы то ни было, известный нам свод аристотелевских текстов был окончательно собран уже после смерти Цицерона, а потому неудивительно, что ему не знакомы некоторые трактаты Аристотеля. Как видно, вопрос о доступе Цицерона к эзотерическим текстам остается открытым.

Казалось бы, нет никаких сомнений в том, что Цицерон довольно хорошо знал экзотерические тексты Аристотеля. Их содержание часто известно нам благодаря самому Цицерону. Правда, по словам П. Моро, не все они ко времени Цицерона сохранили свою целостность: какие-то тексты были доступны ему полностью, какие-то в отрывках или в чужом изложении (Moraux 1973: 42). Что касается диалога «О философии», то к нему Цицерон, скорее всего, обращается не напрямую, а через посредство своих современников — философов-эпикурейцев Филодема и Федра. Все это говорит о том (и диалог «О природе богов» тому подтверждение), что знание и текстов Аристотеля, и деталей его учения у Цицерона опосредованное и неточное. А потому авторство Аристотеля в отношении мифа о пещере остается под сомнением.

3.

Казалось бы, доводы «против» убедительны. Что же позволяет думать о непосредственной причастности Аристотеля этому сюжету?

Первым доводом в пользу Аристотеля как автора мифа о пещере служит обстоятельство, что оба персонажа из диалога Цицерона «О природе богов», полемизирующие друг с другом Гай Веллей (эпикурец) и Квинт Луцилий Бальб (стоик), прибегают к одному и тому же аристотелевскому диалогу «О философии», что косвенно указывает на его широкую известность и заставляет усомниться в том, что сюжет с пещерой приписан Аристотелю Цицероном.

Второй довод — уместность, естественная «вписанность» обрза пещеры в контекст диалога Аристотеля⁵. Аристотель написал «О философии» предположительно в последние годы своего пребывания в Академии (в промежутке 350–348 гг. до н.э.). Этот диалог был широко известен как из-за своих художественных достоинств, так и некоторой «скандальности» содержания, поскольку частично отражал внутриакадемические дискуссии вокруг платоновского учения об идеях⁶. Предположительно, диалог «О философии» состоял из трех книг. Первая была посвящена вопросам, что такое мудрость и философия. Там же излагалась и своеобразная теория «культурных циклов», согласно которой через определенные промежутки времени человеческая цивилизация погибает под ударами стихии и выжившему человечеству

⁵ Древние авторы, упоминающие об «О философии» Аристотеля, прямо не называют этот текст диалогом. Тем не менее, по переписке Цицерона можно понять, что οὐδέποτερον Αριστοτέλη скорее всего являются диалогами (Att. 4.16.2). По утверждению Дюринга, Андроник Родосский первым указал на exoterikoi logoi Аристотеля как на диалоги (Düring 1976: 54). Большинство позднейших исследователей — Хруст (Chroust 1975: 554), Дюринг (Düring 1976: 62), Жигон (Gigon 1987: 3, 31, 220, 558) и др. — считают, что этот текст был написан в жанре диалога. В данной статье мы разделяем это предположение.

⁶ По некоторым свидетельствам, аристотелевская позиция по этому вопросу была сформулирована предельно жестко, что позволило предполагать, будто диалог был опубликован только после смерти Платона. Это кажется сомнительным, поскольку известно, что другие ученики Платона (Спевсипп и Филлипп Опунтский) вообще отказывались от идей, и Платона, судя по всему, это не слишком смущало, напротив, он поощрял подобные споры (Мочалова 2000: 264–283).

все приходится начинать сначала. Во второй книге производится разбор платоновского учения об идеях, идеях-числах и едином. Третья книга посвящена космологическим и теологическим сюжетам, в которых узнаются отголоски споров о вечности мира, которые также имели место в Академии. Согласно Аристотелю, мир не сотворен и существует всегда, поскольку постоянно приводится в движение своей божественной причиной, вечным неподвижным двигателем⁷. Аристотель строит свои доводы на резком контрасте с платоновским учением о сотворении мира, и А.-Г. Хруст поэтому не исключает, что главными действующими лицами этого диалога могли быть Аристотель и Платон. Это вполне правдоподобно, так как известно, что участниками аристотелевских диалогов были живые люди из непосредственного окружения Аристотеля. Впрочем, Хруст признает, что установить точные имена персонажей диалога вряд ли возможно (Chroust 1975: 554–555). В этой же книге Аристотель начинает свои богословские дискуссии с вопроса о том, что и каким образом человек может знать о боге. Интересующий нас фрагмент о пещере присутствует там как один из аргументов в пользу того, что человеку естественным образом присуще знание о боге (ср. также Cael. 270b5–8, 284b5).

Аристотель мог обращаться к образу пещеры еще и потому, что образ пещеры (σπήλαιον, ἄντρον) был в широком употреблении как литературная аллегория и философский концепт. В образах пещеры обыгрывается противопоставление подлинного и искусственного, убежища и узилища, свободы и заключения, света и тьмы. У Гомера пещера одновременно соединяет в себе два образа — дома и узилища, из которого хочется убежать: пещера для Полифема является комфортным домом (Od. 9.218–223), для Одиссея становится жуткой тюрьмой (303–305); Аид одновременно и дом, и тюрьма для душ, где они находят последний приют и откуда, вкусив жертвенной крови, мечтают вернуться назад в мир живых (36–37, 147–148, 488–491). Гесиод говорит о гротах (ἄντρον)

⁷ Metaph. 1072a24–26, Ph. 258b4–5, 259a7, 259b32–260a5, Cael. 283b1–2, 26–30.

и пещерах (σπέος, σπήλαιον), где рождаются и живут, временно или постоянно, боги (Th. 297, 301, 483). Наконец, у Эсхила люди, еще не благодетельствованные Прометеем, маются в пещерах, потому что неспособны из-за своего неразумия создать себе более комфортные условия жизни (Pr. 452–453).

В философии образ пещеры впервые отчетливо проступает у Эмпедокла: он называет видимый мир, космос, гротом (ἄντρον), в котором человеческие души, словно в темнице, отбывают наказание. И хотя истоки его лежат в орфико-пифагорейском учении, близость к традиционному «гомеровскому» образу пещеры — Аиду, также очевидна (DK 31 B 120–121). Платон, как и Эмпедокл, сочетает в своем мифе о пещере из VII книги «Государства» элементы обеих традиций (народной греческой и орфической). Наш видимый мир становится для разумной и бессмертной души Аидом, на «жизнь» в котором она обречена и который жаждет покинуть. Примечательно, что преобразование пещеры из «дома» в «тюрьму» происходит у Платона с обретением знания о подлинно существе (ср. вкушение душами крови, «субстанции жизни», у Гомера), а бегство и приобщение к подлинному миру, конечно, предполагают личные усилия, но в итоге осуществляются с помощью высших сил: узника «освобождают», «заставляют», «указывают», «насильно тащат вверх» (R. 515c6–515e8). Обращает внимание и то, что Платон в «Государстве» намеренно называет подземное жилище именно σπήλαιον, чтобы подчеркнуть трагичность и обреченность непросвещенной знанием души. Грот (ἄντρον), с образом которого чаще всего связывается представление о пещере, представляет собой элемент скального массива и находится на поверхности земли довольно высоко над уровнем моря. Выход из него не кажется слишком затруднительным. Σπήλαιον — скорее, не пещера, а яма, нора или расщелина, глубоко уходящая в недра земли и ведущая в потусторонний мир, выход откуда уже невозможен. Вполне возможно, что Эмпедокл, отожд-

дествляя наш мир с *ἄντρον*, подразумевал возвращение душ вверх, в родные чертоги⁸. У Платона же дается более мрачная и трагическая картина: наш видимый мир уподоблен царству мертвецов, откуда его обитателям выхода нет⁹.

Распространенность и разнообразие сюжетов, связанных с образом пещеры, его пластичность и изоморфность той или иной доктрине вполне могла быть оценена и использована Аристотелем. Если аллегория пещеры действительно была в диалоге «О философии», то можно предположить, что Аристотель прибегает к ней не только под влиянием Платона, но и следуя уже сложившейся традиции. Интересным штрихом является ссылка М. Унтерштайнера (Untersteiner 1963: 177) на П.-М. Шуля (Schuhl 1947: 67–68) и трактат Сенеки «О природе» (Nat. 5.15), согласно которому Филипп Македонский отправил целую экспедицию в заброшенную шахту разведать, остались ли там залежи драгоценного металла. Люди, спустившись вниз, увидели подземные галереи, «огромные реки и обширнейшие стоячие водохранилища» — пространства, как будто пригодные для жизни, но словно покинутые обитателями. Эти места внушили «исследовате-

⁸ К сожалению, фрагмент Эмпедокла вырван из своего первоначального контекста и слишком короток, чтобы дать ему однозначную интерпретацию. Тем не менее, толкование Порфирия, по которому грот — не только «символ чувственного космоса», но и «символ всех невидимых сил», заключенных в нем (Antr. 7.1–2), в т.ч. «душеводительных сил» (13–14), подразумевает, как нам кажется, возможность возвращения души в ее естественное обиталище. Относительно этого фрагмента существуют и «магические» интерпретации, связанные с образом Эмпедокла как целителя, чудотворца и религиозного авторитета, способного возвращать души умерших из Аида (Collins 2008: 53; Ustinova 2009: 211). В этом фрагменте можно увидеть более свободное, чем у Платона, движение души как в пещеру (мир/Аид), так и из нее.

⁹ Плотин принципиально не видит разницы между *ἄντρον* Эмпедокла и *σπήλαιον* Платона — для него в любом случае это темница и «склеп» души (Enn. IV 8.1). Его позицию разделяет Порфирий, который употребляет оба слова как синонимы. Однако он отмечает, что пещеру-космос в ее привходовом пространстве можно назвать гармоничной, она привлекает и манит своей красотой, но стоит углубиться дальше внутрь и вниз, как взгляд устремившегося теряется в темноте и неясности (Antr. 6.1–8).

лям» ужас, и можно только догадываться, каким прекрасным видимый мир предстал перед ними, словно вернувшимися из царства Аида. Несомненно, Аристотель, лично знакомый с Филиппом, слышал об этом предприятии и наверняка отталкивался от известных ему подробностей, когда писал миф о пещере. Сам Унтерштайнер предполагает, что если это правда, то время создания «О философии» может быть скорректировано в сторону 342–336 гг. до н.э., когда философ жил в Македонии. На наш взгляд, это красивая гипотеза, но трудно верифицируемая.

Конечно, нельзя игнорировать авторитет Платона: в какой мере Аристотель ориентируется на Платона — отдельный вопрос. Будучи учеником Платона, Аристотель не мог не принимать во внимание его миф о пещере. В. Йегер считает аристотелевский образ пещеры юношеским и чисто подражательным (Jaeger 1948: 36). К. Гайзер, напротив, находит аристотелевский миф вполне самостоятельным (Gaiser 1985: 36): Аристотель возвращается к платоновскому образу пещеры, чтобы, подобно учителю, в аллегорической форме изложить уже свое собственное учение.

4.

Каковы степень вмешательства Цицерона в оригинальный аристотелевский текст и степень сохранности его первоначального смысла? По мнению сторонников аристотелевского авторства, Цицерон достаточно подробно и бережно передает пассаж из «О философии», внесенные им изменения минимальны и касаются только бытовых, нарочито римских, подробностей (Bernays 1863: 107). Выдержки, сделанные Цицероном из утерянного диалога, «находятся в полном согласии» со взглядами и аргументами Аристотеля, имеющимися в его эзотерических текстах («Метафизике», «Физике», «О небе», «Никомаховой этике»). Рассмотрим некоторые из них.

Комичное изображение благоустроенного и «конкурентно-способного» внешнему миру мира подземного с его статуями (signis), стенными и потолочными росписями (picturis), хорошей

освещенностью и «всем прочим», необходимым для *счастья*, не так уж противоречит аристотелевским рассуждениям о счастье в «Никомаховой этике». Конечно, Аристотель понимает подлинное счастье как исключительно созерцательную деятельность (EN 1178b7–8), всегда присущую богу, а человеку лишь время от времени (Metaph. 1072b15, EN 1178b26–28). Но Аристотель отмечает, что для человека счастье недостижимо «без внешних благ», ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν (EN 1099a31–1099b8, 1178b33–1179a3), ибо он в отличие от бога не самодостаточен (1178b33–34). Краткие моменты блаженного состояния созерцания требуют от человека изрядных усилий. Чтобы жить счастливо, т.е. деятельно, с удовольствием, осмысленно (1169b28–33, 1170a5), человек должен удовлетворить свои т.н. «необходимые потребности» — τὰναγκαῖα (Metaph. 981b18). Аристотель так и говорит: важно, «чтобы тело было здорово, чтобы была пища и прочий уход» (EN 1178b34–35)⁹. На пути к счастью не помешают также богатство, красота, образование. Все эти блага, делающие жизнь людей более комфортной и свободной для иных бесполезных, но прекрасных и приближающих к счастью занятий (Metaph. 981b17–23), достигаются разными искусствами. Аристотель высоко оценивает значение искусств и ремесел в деле обращения человека к блаженной созерцательной деятельности.

В рассказе Цицерона демонстрируется, что техническая оснащённость подземных жителей позволяет им перейти от искусственного света к подлинному, от практической деятельности с ее преследованием выгоды к созерцательной, прекрасной и ценной самой по себе. Знакомство с искусствами характеризует подземных жителей как способных понять, что отлаженный порядок космоса — результат не случайного стечения обстоятельств, но, скорее, некоего искусства и участия интеллекта. В силу своей технической оснащённости подземные люди достаточно быстро оправляются от первого шока и видят «и то, что боги существуют,

⁹ Здесь и далее «Никомахова этика» в пер. Н.В. Брагинской, «Метафизика» — А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина (с изменениями).

и то, что все это есть дело богов» (et esse deos et haec tanta opera deorum esse).

Нужно обратить внимание, что эта заключительная фраза может быть истолкована в двух регистрах. С одной стороны, она имеет «технический» подтекст, присущий и платоновской, и стоической философии. На первый план выходит аналогия между человеком-творцом и богом или богами, способными создать уникальное и совершенное произведение. Но эта формулировка Цицерона не противоречит тому, что можно найти у Аристотеля на предмет отношений между богом и миром. *Opus* (мн.ч. *opera*) означает не только продукт творческой или технической деятельности, но также выражает некую связь между двумя объектами. В этом отношении *opus* можно понимать как дело, проявление или знак чьей-то деятельности. Тогда в заключительной фразе цicerоновского рассказа размывается платоновско-стоический фон, и мы получаем вполне аристотелевскую по духу фразу («мир есть дело богов»), которой легко найти соответствие в «Метафизике»: причиной и началом единственного, вечно сущего мира является бог как «первая сущность всего» (τὸ τί ἦν εἶναι) и «полная осуществленность» (1074a31–36). Иначе говоря, мир существует, потому что есть бог, и мир своим существованием, разумным и упорядоченным, свидетельствует о том, что есть бог.

Заключительная фраза Цицерона, как видно, касается космологических и теологических проблем, а также, вполне вероятно, является отзвуком внутриакадемических дискуссий по этому поводу. Выше упоминалось, что в третьей книге «О философии» Аристотель — возможно, в полемике с Платоном — отстаивал свое учение о мире. Утверждения, что мир вечен, уникален и что его единственной причиной является божественный разумный принцип, конечно, не является специфическими чертами учения Аристотеля. Он также не единственный, кто подчеркивал ценность Вселенной как вещи, которая своим существованием указывает на подлинное бытие и побуждает душу к его исследованию. Обо всем этом говорит, например, в «Тимее» Платон (Ti.

90cd). Однако особенность аристотелевского учения о мире состоит в том, что мир не «возник вечным», как платоновский космос (Cael. 279b17–18), а существует всегда (277b27–29). Этот вечный и единственный мир из-за присущей ему полноты (он включает в себя всю материю и обладает совершенным, круговым, движением) характеризуется Аристотелем как «божественный» (270b1–4, 278b3–5, 279a26–30). Но эта совершенная и полная природа мира содержится в его вечной устремленности к богу как высшей цели.

Особого внимания во фрагменте Цицерона заслуживает вопрос о боге (или богах). Статуи и картины, в изобилии представленные в подземных жилищах — все это, скорее, атрибуты культа, а не просто символ богатства или предметы эстетического наслаждения. Они указывают на религиозное благочестие (*pietas*) подземных жителей — добродетель, самую понятную и особенно чтимую согражданами Цицерона. Из умения наилучшим образом почитать богов древние римляне выводили свои претензии на мировое господство (ср. *Cic. Nat. resp.* 9.19). Это, конечно, уступка Цицерона своему читателю, но одновременно и пример, намекающий на искусство как на средство, открывающее душе знание о подлинных причинах сущего.

С другой стороны, Цицерон сообщает, что подземные жители знали о некоей божественной природе и божественной силе только по какой-то молве и слухам (*accerpissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum*). Это близко тому, что Аристотель говорит в трактате «О небе», куда предположительно вошли некоторые материалы из «О философии»: люди обладают интуитивными представлениями о боге и почитают его по-разному, в соответствии со своими законами и обычаями (270b5–10). В «Метафизике» разнообразные и неясные представления о богах, а также знания о видимом космосе, ремесле и законах Аристотель называет обломками более полных знаний, имевшихся в незапамятные времена. Они в незначительной степени восстановлены и уступают тому, что было раньше (1074b11–13). Здесь также очевидны параллели с упомянутым выше сюжетом о при-

родной катастрофе из первой книги «О философии». Но также можно истолковать «обломки» Аристотеля и «слухи» Цицерона как указание на нереплексивную и инертную жизнь людей, скованную традицией.

В рассказе Цицерона обнаруживается, хотя и немного на периферии, еще один важный тезис Аристотеля, известный нам по «Метафизике»: «по природе своей все люди стремятся к знанию» (980a21). То, что Цицерон говорит не об одиночке-беглеце, а о целой общине, готовой сделать шаг из пещеры на поверхность, соответствует аристотелевскому убеждению — что всем людям свойственно стремление к знанию, а раз так, то все желающие теоретически способны достичь желаемого. Не кто-то наиболее достойный стремится и достигает подлинного бытия и знания о нем, как мы видим у Платона. Раз каждый человек стремится к счастью, следовательно, каждый человек, поскольку он человек, не может не стремиться к знанию и не желать выхода из пещеры.

5.

Теперь рассмотрим еще несколько особенностей аристотелевского мифа, которые особенно заметны при сопоставлении с платоновским мифом о пещере. В этом существенно изменившемся образе чувствуется во всей красе различие между учениями Аристотеля и Платона.

Платон в «Государстве» показывает, как предпочтение, оказываемое чувственным способностям, препятствует созерцанию истинного бытия, а неизбежная увлеченность мнимо сущим дает иллюзию истинного знания: узники, «подобные нам», принимают тени за реальные предметы и с ними же связывают достигающие их слуха отзвуки (R. 515a6–8, b7–9, c2).

Аристотель в своем мифе демонстрирует, что чувства не противоречат уму: его подземные жители тоже довольствуются «молвой и слухами» — *ассериссент аутем fama et auditione*. Однако на поверхности они способны связать то малое, что слышали ранее, с тем великим, что увидели потом, чтобы сделать верное заключение о божественной причине всего, что существует. Выше мы

обращались к этой аргументации, приводимой в «Метафизике»: известные нам предания о многочисленных человекоподобных богах, говорит Аристотель, — все это как бы реликты того, что знали более мудрые предки, из чего, по размышлении и отделив «дополнения», можно извлечь главное — «божественное объемлет всю природу» (1074b3). За доступными и «нам», и пещерным жителям тенями, отзвуками и прочими феноменами «стоит» божественный ум как фундаментальная причина. Таким образом, Аристотель дает понять, что феномен не искажает, но транслирует то, что за ним стоит, а чувства не препятствуют постижению истинно сущего, но также приближают его. Знание одного ведет к признанию другого. Именно поэтому людям, вышедшим из-под земли, сам мир своей красотой и порядком свидетельствует, что бог есть, а мир — его произведение. Возможно, Аристотель прибегает к уже известному благодаря Платону образу пещеры именно для того, чтобы подчеркнуть эту разницу между взглядами Платона и своими собственными.

Различие между обоими мифами (и обеими философскими программами) подчеркивается и тем, что открывается вышедшему из пещеры. У Аристотеля в описании увиденного подземными жителями за пределами пещеры, казалось бы, дается то же самое, что видит и платоновский узник. Однако объекты внешнего мира, подробно перечисленные, даны в ином порядке и, судя по всему, намеренно. Цицерон старательно воспроизводит эту последовательность. У Платона бывший узник сначала привыкает к свету звезд и Луны, лишь после этого он в состоянии обратиться к Солнцу (516a5–b2). В платоновском мифе Солнце — это подобие и символ идеи Блага. Оно не в мире, а над миром. Мир обретает очертания благодаря его свету. Как в его свете все видимо, так и в свете Блага все существует. Сначала узник видит мир, освещенный Солнцем, затем само Солнце, а потом делает интеллектуальный рывок к идее Блага. Люди Аристотеля, покинув свои подземные жилища, сначала все видят именно в солнечном свете — землю, море, небесную твердь, облака, гонимые

ветром. Затем они открывают для себя мир в свете Луны и звезд. В мифе Аристотеля Солнце находится не над миром, а в мире. Солнце и Луна — равнозначные элементы космоса, так как выступают маркерами суточных циклов, мерилom общего космического порядка. У Аристотеля осуществляется иной созерцательный переход: от видимого как в солнечном, так и в лунном свете мира люди устремляются к созерцанию причины всей этой красоты — к умопостигаемому богу. В «Метафизике» мы наблюдаем такое же движение мысли: «из сказанного ясно, что есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность», начало, от которого «зависят небеса и [вся] природа» (1073a3–5, 1072b13–14).

Конечно, у Аристотеля, как и у Платона, этот образ пещеры подчеркивает контраст между невежеством обычного человека и человеком, которому доступно знание философской истины. Но контраст этот у Аристотеля тоже несколько смещен. Несмотря на привычку к искусственному освещению, подземные люди обладают более острым, чем мы, зрением, от которого не укрывается красота мира. И к философской истине они также оказываются более восприимчивыми, поскольку постигают стоящую за миром божественную причину. Живущие же на поверхности люди слепы и к красоте мира, и к истине. Они не понимают, что за всем видимым нами действует божественная разумная причина, и даже осмеливаются чувствовать себя счастливыми, обладая здоровьем, богатством и славой. А все потому, что им недоступно средство, позволяющее видеть то, что видят люди подземелья, и быть настоящему счастливыми. Средство это — не что иное, как философия, ибо она учит видеть удивительное в том, что считается обычным, и полагать за ним причину, превосходящую видимый результат. Видно, что этот миф не противоречит лейтмотиву диалога с названием «О философии».

Выше упоминалось, что во второй книге «О философии» Аристотель резко высказывается против платоновского учения об идеях. Можно заметить, что и в этом мифе Аристотель не прини-

мает учение об идеях как подлинном бытии. Для него подлинное бытие — это наш видимый и прекрасный космос, приводимый в движение разумным богом. Мы живем не в ущербном мире теней, подобном Аиду, не «под стражей», как платоновские узники, а в совершенном мире, в котором нам, в силу нашей разумной природы, ничто не препятствует постижению ее божественной причины.

В заключение можно сказать, что миф о пещере в трансляции Цицерона все же имеет прямое отношение к Аристотелю. С его помощью Аристотель в аллегорической форме излагает главные положения своего собственного учения, которое уже оформилось в последние годы пребывания в Академии. Нельзя не заметить, что его миф о пещере — это и не лишённая иронии реплика в сторону Платона, бьющая одновременно по нескольким целям. Аристотель заимствует каркас мифа из платоновского «Государства», быстро проходит по платоновской теории идей и его учению о подлинном знании, но его конечная цель — миф из диалога «Тимей» о Демиурге-творце и Космосе-творении, которому он противопоставляет свое учение о вечности мира.

Литература

- Мочалова, И.Н. (2000), «Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля», *АКАДЕМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма* 3: 226–248.
- Рожанский, И.Д. (1981), «Естественнонаучные сочинения Аристотеля», in *Аристотель. Сочинения в 4-х томах*. Т. 3, 5–57. Москва: «Мысль».
- Bernays, J. (1863), *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*. Berlin: Wilhelm Hertz.
- Blumenberg, H. (2014), «Licht als Metapher der Wahrheit», in Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, 139–171. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Chroust, A.-H. (1973), "Aristotle's *On Philosophy*: A Brief Comment on Fragment 12 Rose, 13 Walzer, 13 Ross, 18 Untersteiner (Cicero, *De Natura Deorum* II.37.95–96)", *Laval théologique et philosophique* 29.1: 19–22.
- Chroust, A.-H. (1975), "A Tentative Outline for a Possible Reconstruction of Aristotle's Lost Dialogue *On Philosophy*", *L'Antiquité classique* 44.2: 553–569.
- Chroust, A.-H. (2016), *Aristotle. New Light on His Life and On Some of His Lost Works*. 2 vols. London: Routledge.
- Collins, D. (2008), *Magic in the Ancient Greek World*. Blackwell Publishing.
- Düring, I. (1976), *Aristotele* (trad. di P. Donini). Milano: Ugo Mursia Editore.
- Frede, M. (1999), "Epilogue", in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfield & M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge UP.
- Gaiser, K. (1985), *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*. Napoli: Bibliopolis.
- Gigon, O. (1959), "Cicero und Aristoteles", *Hermes* 87.2: 143–162.
- Gigon, O., ed. (1987), *Aristotelis Opera*, Vol. 3: *Librorum deperditorum fragmenta*. Berolini et Novi Eboraci: Walter de Gruyter.
- Jaeger, W. (1948²), *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Trans. by Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press.
- Mochalova, I.N. (2000), "Metafisika ranney akademii i problemy tvorcheskogo naslediya Platona i Aristotelya [Early Academy and the problem of the creative heritage of Plato and Aristotle]", *AKADEMEIA. Materialy i issledovaniya po istorii platonizma* 3: 226–248.
- Mojsisch, B. (2005), "Einleitung", in R. Rehn (ed.), *Platons Höhlengleichnis*. Mainz: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Moraux, P., (1973), *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. 1: *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*. Berlin: De Gruyter.
- Nicgorski, W. (2013), "Cicero on Aristotle and Aristotelians", *Magyar Filozófiai Szemle* 57.4: 34–56.
- Ross, W.D., ed. (1955), *Aristotelis Fragmenta selecta*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Schuhl, P.-M. (1947), *La Fabulation Platonicienne*. Paris: PUF.
- Sedley, D. (1989), "Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World", in J. Barnes & M. Griffin (eds.) *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, 97–119. Oxford: Clarendon Press.
- Untersteiner, M., ed. (1963), *Aristotele. Della Filosofia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Ustinova, Y. (2009), *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford University Press.

Andrey Darovskikh

The Aetiology of the Soul-Body Connection in Nemesius of Emesa's Embryology*

ANDREY DAROVSKIKH
AETIOLOGY OF THE SOUL-BODY CONNECTION
IN NEMESIUS OF EMESA'S EMBRYOLOGY

ABSTRACT. This paper addresses the problem of the ruling agency responsible for the union of the soul with the body in the formation of a human being. The author focuses on the concepts of *providence* and *nature* as two possible causes of this union referred to in the literature of the Late antiquity. Such aetiological considerations are prominent in embryology of Nemesius of Emesa, a fourth-century Christian thinker, who was a pagan philosopher previous to his conversion and had excellent knowledge in contemporary medicine and biology. The author argues that Nemesius exhibits a remarkable ambiguity of thought when he describes the aetiology of the soul-body connection. This is complicated by the use of many different sources — philosophical, theological and medical —, which form his intellectual background. The problem seems worthy of historical study since it reveals the complexity of an issue relevant to many authors and branches of knowledge in one particular treatise. Given his Christian background, Nemesius understands the cause of the descent of a pre-existing soul into a body in terms of God's *consent*, or divine *providence* as the bishop of Emesa puts it. However, the study of medical and philosophical texts has apparently led Nemesius to believe that the ruling agency of the mixture of intellectual and corporeal substances forming a particular human being is nevertheless *nature*.

KEYWORDS: Nemesius of Emesa, Galen, Porphyry, embryology, aetiology, nature, consent, ruling agency.

The question I aim to address in this paper is the problem of the *ruling agency* responsible for the union of the soul with the body in the formation of a human being. This can be formulated as a question

© A. Darovskikh (Binghamton). adarovs1@binghamton.edu. The State University of New York at Binghamton.

* Статья написана при поддержке Российского Государственного Научного Фонда в рамках проекта № 16-33-01126 «Влияние биологии Аристотеля и медицины Гипократа на формирование учения о человеке в поздней античности».

about the efficient cause of a certain stage in an embryo's development. I will consider this problem in the context of late antique philosophy and early Byzantine thought. In particular I will focus on Nemesius of Emesa and will argue that in his main text Nemesius exhibits a certain ambiguity of thought that is further complicated by the vagueness of the sources, which formed his intellectual background. At first sight, it seems to be evident that for Nemesius, a Christian bishop, efficient causation should not be of concern. It is not surprising that Nemesius reserved only a little space in his treatise to discussing the *tropos* and *aitia* of unification. However, there is one passage that ought to make us consider this question in more detail. The content of Nemesius' teaching about the nature of the soul and the body puts the problem in such a way that it is necessary to answer the following two questions: 1) what is the cause for the *descent* of the pre-existing soul? 2) how does the soul get brought into the body?

Nemesius concludes the third chapter by stating that owing to the nature of the incorporeal the unity of the substances comes about *ἀσυγχύτως*, and adds:

Moreover, the way of unification is not a kind of consent as it seems to some influential men, but nature is the cause. For one may plausibly say that putting on a body happens through the consent. But the fact is that what has been unified as not confused does not occur according to consent but according to God's own nature.¹

Two causes are mentioned here: divine consent and nature. What is perplexing is that Nemesius goes on to say that nature, rather than divine consent, is the uniting agency. The ambiguity within the passage is reflected by diversity of its treatment in the secondary literature. Given that the themes of the soul-body connection and the union of Christ's two natures overlap considerably, it is difficult to tell which

¹ οὐκ εὐδοκία τοί νυν ὁ τρόπος τῆς ἐνώσεως, ὡς τισιν τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν δοκεῖ, ἀλλ' ἡ φύσις αἰτία. τὸ μὲν γὰρ ἀναλαβεῖν σῶμακατ' εὐδοκίαν εἶποι τις ἂν εὐλόγως γεγενησθαι· τὸ δὲ ἐνούμενον μὴ συγχυθῆναι κατὰ τὴν οἰκείαν τοῦ Θεοῦ φύσιν, οὐ κατ' εὐδοκίαν γίνεται (Nat. hom. 44.15–18; here and elsewhere the text is referenced according to Morani 1987; all translations are mine unless otherwise indicated – A.D.).

of the two topics Nemesius is addressing here: the soul-body connection or the connection of the Word with human nature. There are two main reasons for reading this passage as talking about the latter type of union, which have been put forward by a number of scholars.² One of the reasons is Nemesius' reference to some *influential men*. All scholars insist that one of the men referred to here is Theodore of Mopsuestia, the author of the treatise *On the Incarnation*, where he argues that the cause of Christ's descent was not God's nature but rather his good will and consent.³ The second reason to stick to the Christological context is that in the following sentence Nemesius says that the union is due to the nature of God (κατὰ τὴν οἰκείαν τοῦ Θεοῦ φύσιν). However, some scholars, for example Sharples and van der Eijk express some doubts about the correct context of the fragment, suggesting that it is unclear in how far it relates to Christology and in how far to anthropology (Eijk & Sharples 2008: 86).

I do not think it really matters what exactly Nemesius had in mind there, because in this chapter he regularly switches from the topic of the soul-body connection to topics in Christology and promiscuously uses the consequences of one discourse in order to prove the other. Even if what he actually has in mind is the Christological discourse, the legitimacy of its application to anthropological questions should not evoke any doubt. However, I believe that in the relevant passage Nemesius does speak about the union of the soul and body rather than about incarnation, because:

1) It would be inconsistent for him to close the chapter περὶ ἐνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος with the argument about incarnation, although it

² For Christological context cf. scholars such as Telfer (Telfer 1955: 303) and Beatrice (Beatrice 2005: 67–69).

³ "It is by consent that he also accomplishes the in-dwelling" (*De incarnatione*, PG 66.973c, trans. by P.J. van der Eijk and R.W. Sharples. Theodore was a bishop of Mopsuestia from 392 to 428, therefore by arguing that 'influential men' refers to Theodore scholars commit themselves to a certain dating of Nemesius' text. Telfer notes that *On the Incarnation* was an early work of Theodore but later on he changed his mind on this subject. Another solution suggests that *On the Nature of Man* can be reasonably dated to the middle of the fifth century. Cf. Telfer 1955: 303; Eijk & Sharples 2008: 86.

is obvious that Nemesius considers these two types of mixture to be analogous.

2) The phrase from the preceding sentence μηδὲν παραβλαπτομένης τῆς θειοτέρας ἐκ τῆς ὑποδεεστέρας (“the more divine suffers nothing from the more inferior”) implies nothing but the mixture of soul and body. For it would be quite odd for Nemesius to describe the divine nature of Christ by using a comparative form of the adjective *divine*, however the wording makes perfect sense if what he is doing is describing the nature of the soul.

3) The mention of Origen, in the last sentence of the chapter,⁴ suggests a reference to his idea that the descent of human souls into bodies is a kind of punishment, rather than (as Telfer suggests) to the exceptional status of Christ’s soul, which did not undergo the fall.⁵

Given the above concerns, it is unclear why Nemesius mixes the causes of consent and nature, and how the reader should appreciate this issue. I would like to put forward my own hypothesis, which has so far never been proposed in the secondary literature. Briefly speaking, the cause of the descent of the pre-existing soul into the body is God’s consent, or divine providence, as Nemesius puts it; whereas the ruling agency of the union of intellectual and corporeal substances, which form a particular human being, is nature. The former supposition can be explained by appeal to the dominance of the Christian point of view, the latter is a result of the influence that prominent medical and philosophical teachings circulating prior to the time of his life, and which continued to be relevant and influential during his lifetime, had on Nemesius.

⁴ “For the ranks of the souls and their ascents and descents, which Origen introduces, as not suited to the divine writings, not in harmony with Christian dogma, one passes them over” (Nat. hom. 44.19–20).

⁵ Part of Origen’s doctrine on the pre-existence of souls is the idea that Christ’s soul was the only one remaining in an unfallen condition, obedient to God from the beginning, and was designed to be the clue for the incarnation. According to Telfer, Nemesius makes a hint here at Theodore’s concept, which implies the same notion of Jesus as was proposed by Origen (Telfer 1955: 303).

To prove the adequacy of my first suggestion it is sufficient to observe how Nemesius copes with this problem elsewhere in his treatise. First, it is worth looking at the passage at 31.16–32.19. Nemesius picks up Eunomius’ teaching about providence as a cause for the soul’s existence and subjects it to severe criticism. Eunomius and Nemesius have the same starting point, assuming that God’s creativity is confined to the period of initial creation.⁶ But unlike Nemesius, Eunomius states that the universe is not complete and intellectual beings are constantly being added to it, by the providence of God. In terms of Nemesius’ philosophy, providence is only able to change things which already exist; that is why he concludes that souls are sent into the bodies by providence, although they exist as substances before that, viz. at the moment of intellectual creation.⁷ I agree with Telfer that according to Nemesius “a soul, once for all in the beginning created by the Logos, comes into actuality when God grants conception of its predestined body”.⁸ The justification of why I reconcile the semantics of the terms *προνοία* (providence) and *εὐδοκία/συγχώρησις* (consent) is Nemesius’ usage of these categories as interconnected, at least through the genera-species paradigm. For instance, in response to Appolinarius’ claim that the idea of God’s involvement in the process of conception automatically makes him an accomplice of adulterers,⁹ Nemesius in a manner of speaking prefers to suspend the argument, but notes:

Let us leave what is born from adultery by the decision of providence (*τῷ τῆς προνοίας λόγῳ*), because it is unknown for us. But if one must make conjectures about providence, God surely knows that one which is born [because of adultery] will be useful either for life or for Himself and because of this he consents the ensoulment (*καὶ διὰ τοῦ τοῦ συγχωρεῖ τὴν ἐμψύχωσιν γίνεσθαι*).¹⁰

⁶ Cf. Gen. 2:2 (the idea of God’s repose upon accomplishing his creative job).

⁷ *προνοίας μὲν γὰρ ἔργον ἐστὶ τὸ ἐξ ἀλληλογονίας διασῶζειν τὴν τῶν φθαρτῶν ζώων οὐσίαν* (31.19–20).

⁸ Telfer 1955: 300.

⁹ *τοὺς γὰρ ταῦτα λέγοντας συνεργὸν ποιεῖν τὸν Θεὸν τοῖς μοιχοῖς* (32.6–7).

¹⁰ Nat. hom. 32.14–18.

Contextualization of the meaning and use of συγχώρησις¹¹ assures the reader that the consent of God is a part of his pervasive providence.

Before Nemesius turns to the explanation of his view about providence in the last chapter of the treatise, he outlines five rival theories about providence with the overarching point that providence concerns universal issues as well as individual ones.¹² Nothing providential is subject to necessity; however, providence was established together with creation; it is undertaken by the same creator and takes care of those who were created. According to Nemesius, if there is no providence, then it is unclear how it could be that man is always born from man and each from its own seed.¹³ The coming to be and the passing away, which sustain the succession of species, is a primary task of providence; furthermore, the continual difference in the forms of individuals is also providential.

Analyzing the scope of providence and the boundaries of its activity, Nemesius introduces the idea that a certain realm is under the control of nature. He refers to the *Nicomachean Ethics* where Aristotle elaborates his idea that divine providence is limited to heaven and does not extend beyond the superlunary world; thus, nature is contrasted with providence and rules over sublunar world.¹⁴ Nemesius does not discern between nature and providence as Aristotle does, he only tells us that nature advises human being on the affairs which are advantageous for it. At this point, the underlying discourse of Aristotle becomes more visible. The main point is that the providence of particulars is ascribed

¹¹ I suggest that its meaning is almost identical to εὐδοκία.

¹² For a fairly good account of the concept of providence in Nemesius cf. Sharples 1983: 141–156. At that, I would like to mention that in his last chapters Nemesius deals mostly with the question of providence as it relates to the earthly life of a human being and develops the question of how providence is compatible with human freedom and responsibility.

¹³ πῶς οὖν ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ βοῦς ἐκβοῦς αἰεὶ γεννᾶται, καὶ ἕκαστον ἐκ τοῦ οἰκείου σπέρματος φύεται, καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου, προνοίας ἀπούσης; (123.14–16). Also see 120.25–121.6.

¹⁴ Nemesius refers to the Book 7 of the *Nicomachean Ethics* (127.16). For the discussion concerning the exact place from Aristotle and difference between Aristotle and Nemesius cf. Sharples 1983: 144.

to nature, while providence itself is concerned with the preservation of what exists.¹⁵ The line of demarcation is absolutely unclear: if the domain of nature encompasses only the particular affairs and the practices of people, then conception, which plays part in the preservation of mankind, should be excluded from this domain. Then the ruling agency of the soul-body connection and conception depends solely on divine providence.

However, I still insist on the importance of nature as the cause and path of the soul-body connection. It seems plausible to suggest that in this respect, in his decision to involve nature in the mechanics of conception and the soul-body connection, Nemesius was influenced by certain ideas expressed by Galen and later by Porphyry.

The roots of this idea lie in the understanding of nature as the organizing principle of the body. Galen in his commentary on Hippocrates says that “by the word φύσις we should understand the ability residing in the very bodies that were organized by her”.¹⁷ I would argue that Nemesius at the end of the third chapter is writing with a similar understanding in mind as he tries to present nature as a cause of growth and change; nature as that which nourishes being and makes it grow.¹⁸ The connection between nature and providence in this case can also be considered from a different standpoint. Galen indeed makes use of the term προνοία, which is an attribute of nature, and nature operates with this providence, or foresight.¹⁸ As Jouanna argues, “It is a leitmotiv that unfolds particularly in the *The Usefulness of the Parts*, where we find evoked some seventy times the foresight of nature or, much more rarely, the foresight of the *Demiurge*, a word that is sometimes substituted for φύσις without any real difference in meaning” (Jouanna 2012: 301–302). If one takes for granted that this is exactly the model that Nemesius had in mind when he mentioned both nature and good will, or consent, as causes of the soul-body union then it be-

¹⁵ Nat. hom. 128.12–14.

¹⁷ In Hipp. Epid. VI comment. 253.19–21 Wenkebach.

¹⁸ Gal. Nat. fac. 1.13, p. 129.6 Helmreich.

¹⁸ Here, I follow the translation of προνοία offered by Jacques Jouanna, cf. “nature acted with foresight” (προνοητικῶς ἡ φύσις ἐργασαμένη) (Jouanna 2012: 302).

comes clear that for Nemesius providence and nature are two sides of the same activity, the one that guides the development of human beings and rules over them from the point of their formation onwards. This idea becomes more justifiable if one tries to explain why Nemesius says that the union of soul and body is due to the nature of God (κατὰ τὴν οἰκείαν τοῦ Θεοῦ φύσιν). However, such treatment leaves open another question: why does Nemesius formulate the relation between God's consent and nature in terms of opposition?

I would rather side with an alternative idea. Namely, I suggest that to the Galenic idea of nature as a ruling principle, Nemesius adds the point expressed by Porphyry in his *To Gaurus On how Embryos are Ensouled*.¹⁹ Porphyry's theory developed in this treatise can be summarized as follows. Nature is something transmittable to the offspring from both parents and at a certain point, the offspring's own nature starts to develop, acquiring the position of the chief agent in the formation of the body.²⁰ According to Porphyry, nature is transmitted physically by means of semen.²¹

Further, let the seed have a soul — if someone wishes to call the vegetative power a soul — and let it have this soul from the father either separated off from him or generated by him (<...> however, it is impossible to show that the self-moving soul exists in the seed or even in the embryo because that that soul is not even needed, since the seed's own nature has been obtained for this task.²²

Commenting on this part of the text James Wilberding reasonably mentions that sometimes it seems that the seed has its own φύσις from the father, although at the same time Porphyry insists that the seed is an

¹⁹ The ambivalence of this hypothesis can be explained by a number of reasons. First, at this part of the text Nemesius does not mention Porphyry at all; to complicate matters, it is not clear whether Nemesius was familiar with the mentioned work of Porphyry or not. In the text itself we cannot find any indication of such knowledge.

²⁰ Wilberding 2011: 14.

²¹ Therefore, for Porphyry, the question of responsibility in the formation of the fetus is the question of the parent's responsibility. I suppose that in this sense I can hardly say that Nemesius was a follower of a similar point of view.

²² Gaur. 16.1–2, trans. by J. Wilberding.

inferior product and cannot cause motion by itself, whereas the φύσις possesses this power to give impetus for further development. In terms of Porphyry's thought, Aristotle proclaims that an individual's human nature is transmitted from the father, and upon mixture with the matter provided by female reproductive fluid (καταμήνια), a new human being appears. Porphyry, on the contrary, suggests that semen as an inferior substrate cannot carry a separate nature, but carries something like an impetus from the father's nature. It mixes with the mother's nature and finally, at the moment of birth, it disengages from it in order to blend with the soul and to organize the nature of a particular individual, or, to put it in terms of Aristotle's categories, to reveal a new first substance.²³

I suggest paying attention to a striking similarity between Porphyry's account of the soul's descent into the body and the part of Nemesius's text under scrutiny in this article.

And it in turn at this time immediately gets from outside the captain who is present by the providence of the principle that administers the whole, which in the case of animals would in no way let the vegetative soul come to be bereft of a captain.²⁴

The time in question here is the moment of birth, when the fetus separates from the mother's nature and receives a soul by the providence of the principle. For Porphyry, this principle is the world's soul (according to Nemesius, that is God's providence), and the human soul becomes a captain. This description resembles Nemesius' idea of the soul, which receives the body for its disposal as an instrument for the realization of its faculties. To sum up, I believe that Nemesius' account of the soul-body connection was formed as a profound mixture of theological as well as philosophical and medical ideas of his time. According to Nemesius, the possibility of union is caused by the nature of both substances, while the soul descends to the body through the act of divine providence or consent. It seems difficult to deny the dominant role of philosophical and medical ideas of Late antiquity about nature as the

²³ For a similar interpretation of Porphyry cf. Wilderbing 2011: 12.

²⁴ Gaur. 10.6, trans. by J. Wilderbing.

ruling principle of growth and the formation of the fetus, of necessity strongly affected by the Christian idea of divine providence.

References

- Beatrice, P.F. (2005), “L’union de l’âme et du corps. Némésius d’Émèse lecteur de Porphyre”, in V. Boudon-Millot, B. Pouderon (eds.), *Les pères de l’église face à la science médicale de leur temps*, 67–69. Paris: Beauchesne.
- Eijk, P.J. van der, Sharples, R.W., eds. (2008), *Nemesius of Emesa. On the Nature of Man*, translated with an introduction and notes. Liverpool Univ. Press.
- Helmreich, G., Marquardt, J., & Müller, I., eds. (1893), *De naturalibus facultatibus*, in *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 3, 101–257. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Jouanna, J. (2012), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*. Transl. by Neil Allies. Ed. with a Preface by Philip van der Eijk (Studies in Ancient Medicine 40). Leiden & Boston: Brill.
- Kalbfleisch, K., ed. (1895), *Ad Gaurum*, in Idem, *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift*, 33–62. Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Philosoph.-historische Klasse.
- Morani, M. (1987), ed. *Nemesii Emesensis De natura hominis*. Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Sharples, R.W. (1983), “Nemesius of Emesa and Some Theories of Divine Providence”, *Vigiliae Christianae* 37: 141–156.
- Telfer, W., ed. (1955), *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*. Philadelphia: Westminster Press, 1955.
- Wenkebach, E., ed. (1956²), *In Hippocratis epidemiarum librum VI commentarii I–VI* (CMG V 10.2.2). Berolini: in aedibus Academiae litterarum.
- Wilberding, J. (2008), “Porphyry and Plotinus on the Seed”, *Phronesis* 53.4/5: 406–432.
- Wilberding, J., ed. (2011), *Porphyry. To Gaurus On How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. Transl. with an introduction and notes. Bristol Classical Press, 2011.

Илья Гурьянов

Понимание материальности и телесности в антропологии Марсилио Фичино*

Ilya Guryanov

MATERIALITY AND CORPORALITY IN MARSILIO FICINO'S ANTHROPOLOGY

ABSTRACT. The article considers the anthropological views of Marsilio Ficino who was the most prominent representative of the 15th century Renaissance Platonism. The influence of the metaphysical distinction between material and intelligible levels of the universe on the description of human body is analyzed. It is shown that Ficino, using the exegetical tools available to him for the interpretation of Platonic philosophers, sought to distinguish between 'subtle' and 'gross' materiality. Due to didactic bias of Ficino's thought, his reasoning always contains ethico-theological and epistemological connotations: for instance, the 'gross' materiality is associated with evil, while the 'subtle' one, on the contrary, leads the philosopher to the good, and the true knowledge of things. This thesis is fleshed out by referring to Ficino's medical and demonological works as well as studies of related topics by Neoplatonic philosophers who would have served as most important sources for Ficino's anthropology. The appendix provides a translation into Russian of a fragment of the dialogue *De daemonibus*, with comments, which Ficino considered to be the work of Michael Psellos.

KEYWORDS: Marsilio Ficino, corporality, materiality, anthropology, Italian Renaissance.

Сопоставление Платона и Аристотеля стало общим местом философских рассуждений уже в античности. Благодаря Августи-

© И.Г. Гурьянов (Москва). ilgur@yandex.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

* Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

ну суждение, что первый из них является бóльшим авторитетом в вещах божественных (*in divinis*), второй же — в природных (*in naturalibus*), было хорошо известно и в Средние века¹. Однако в эпоху Возрождения вместе с изменением отношения к Платоновскому корпусу и платонической традиции в целом в произведениях гуманистически ориентированных мыслителей возникает тенденция к новому пониманию материального уровня мироздания и процессов в нем. В более или менее явной форме такое понимание противопоставлялось схоластической физике и физиологии, символически ассоциировавшейся с Аристотелевым наследием, хотя в полной мере «ренессансные платоники» не могли уйти ни от выработанного в рамках данной традиции латинского научного словаря, ни от проблемного горизонта, заданного ее ключевыми понятиями.

Проведение последовательного содержательного размежевания между названными интеллектуальными лагерями, вероятно, осложнялось еще и тем, что схоластическая философия вобрала и вполне гармонично растворила в себе многие метафизические принципы и понятия, сформулированные в рамках позднеантичного неоплатонизма. Поэтому произведения виднейших представителей последнего, с искренним пафосом переоткрываемые гуманистически ориентированными философами Возрождения на исконном греческом языке, с неизбежностью имели параллели с некоторыми расхожими схоластическими схемами и определениями. В целом подобные сближения способствовали оформлению «христианского платонизма» — отдельного интеллектуального течения внутри платонической традиции Нового времени². Тем интереснее рассмотреть, каким образом истолкование философов-платоников становилось ресурсом для понимания материальности и телесности — понимания, весьма далекого от христианского вероучения — в антропологии Марсилио Фичино, названного К. Челенца «кульминационной фигурой» в исто-

¹ Hankins 2000: 1.5.

² См. классическую работу Walker 1972.

рии платонизма эпохи Возрождения, определившей на многие столетия характер восприятия данной философской традиции³.

Долгое время в исследованиях по интеллектуальной истории эпохи Возрождения отрицался какой-либо философски значимый интерес Фичино к материально-телесным аспектам мироздания⁴. Дж. Снайдер начинает основную часть своего диссертационного исследования «Материя и метод в *Платоновской теологии* Марсилио Фичино» со следующего самоочевидного, на первый взгляд, утверждения: «Platonists have traditionally harbored a deep suspicion of the material world»⁵. Он справедливо указывает основания такого положения вещей уже в самих диалогах Платона и коротко излагает, какое развитие они получили в философии Плотина. Дальнейшие интеллектуальные усилия исследователя направлены на то, чтобы убедительно показать: такое отношение, как подозрение, вовсе не влечет за собой игнорирование материального уровня мироздания. Упрощая в известных пределах историко-философский процесс, он пронципально, по нашему мнению, замечает, что в целом ряде философских проектов Нового времени учение о материи было призвано показать, что «материальные тела нуждаются в чем-то нетелесном и нематериаль-

³ Celenza 2007: 74. Видимо, одним из первых на «новое», отличное от средневекового, понимание материальности в антропологии Фичино обратил внимание Дж. Боно, рассмотревший понятие *spiritus* в антропологии флорентийца на фоне предшествующей традиции его использования (см. Вопо 1984).

⁴ Вероятно, эту траекторию задавала еще работа Э. Кассирера «Индивид и космос в философии Возрождения» (1927), см., например, Кассирер 2000: 156–157: «И Помпонацци, и Фичино имеют дело с проблемой индивидуальности, они оба хотят поставить в центр психологии феномен «самости», но преследуют эту цель совершенно различными путями. Для Фичино только чисто духовная природа человека позволяет ему конституироваться как «самосущее» в строгом смысле слова и подняться над кругом исключительно предметного бытия; свобода человека, выражающая его истинное Я, предполагает возможность освобождения души от тела» (пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова). И далее про «спиритуализм» психологии Фичино, принижающий ценность природы, то есть материально-телесного аспекта антропологии.

⁵ Snyder 2008: 9. «Философы-платоники традиционно относились с глубоким подозрением к материальному миру».

ном»: например, в *anima mundi* (душе мира) у кембриджских платоников или в субстанциональных формах — у Готфрида Лейбница. В своей работе Снайдер приводит весьма обстоятельный обзор свидетельств этого двусмысленного — сочетающего подозрение и философский интерес — отношения Фичино к материальному уровню мироздания.

По мнению Снайдера, флорентийский философ приписывает всем мыслителям платонической традиции, с которой полностью отождествляет свои интеллектуальные искания, дуалистическую метафизику, где нижестоящая сфера является вместилищем зла, а вышестоящая — блага. Исследователи неоднократно отмечали, что ни самого Платона, ни философов-неоплатоников, вероятно, нельзя назвать последовательными приверженцами столь упрощенной метафизики (в отличие от некоторых христианских мыслителей-гностиков), однако даже в текстах такого явного противника гностицизма, как Плотин, можно найти основания для дуалистического толкования его философии⁶. Заметим, что зависимость бытия от блага действительно была показана Платоном в знаменитом рассуждении из шестой книги диалога «Государство» (509b), а дуалистическая метафизика, следующая из его понимания блага и зла, приписывалась Платону уже Аристотелем в «Метафизике» (1091b31–1092a5). Возвращаясь к философии Фичино, отметим, что в рамках нее названные сферы существуют не независимо друг от друга, но сложным образом взаимосвязаны: во-первых, в силу единства самого тварного мироздания, а во-вторых — через этические обязанности, которые с неизбежностью определяются в отношении к обоим сферам сразу, — и в силу этого возникает необходимость прояснить их общие сущностные характеристики.

Так, например, в письме *Quod immundus sit hic Mundus quam falsus quam fallax* («Насколько нечист этот мир, ложен и обманчив») из шестой книги «Посланий» Фичино, используя простой экзегетический прием пояснения одних авторитетных текстов

⁶ Нарбони 2005: 140–143.

через другие, связывает слова Евангелия и мнения философов-платоников⁷. От евангельских слов «горе миру от соблазнов, ибо надобно прийти соблазнам (*scandala* — *И.Г.*)» (Мф. 18:7) он переходит к некоему Платонову утверждению о неизбежности обращения ко злу, противоположному благу (*contraria bono mala*). Последнему, по нашему мнению, в наибольшей мере соответствует рассуждение из диалога «Тимей» (87ab) о неизбежности обращения человека ко злу и порокам под воздействием нездорового телесного и несовершенного общественного устройства, так как, рассуждая о собственных устремлениях души, Платон многократно подчеркивает ее обращенность к благу: например, в диалогах «Менон» (77d–78a) и «Государство» (6, 505de)⁸. И далее в письме Фичино пишет, что в высших сферах (*apud superos*) не может быть зла (*mala*), поэтому все оно по необходимости обращается (*circumeunt*) в подлунном мире. После этого он приводит мнение платоников, что небесные тела (*corpore caelestia*) являются наичистейшими (*purissima*), поскольку устроены (*comparen-*

⁷ Ficino 1495: 6, 127b. Следует отметить, что в рассматриваемый нами период письма не носили характера частного послания, а были одним из нормативных жанров для представления собственных научных и философских взглядов. Здесь и далее ссылки будут даваться на прижизненное *editio princeps* «Посланий». Снайдер указывает, что разбираемое письмо было написано около 1480 г. (Snyder 2008: 88).

⁸ Во вступительном комментарии к 8-й книге Платона «Государства» Фичино пишет: «В самом деле, если блаженное правление в силу собственной ущербности не может склониться к худшему правлению и все-таки когда-нибудь к нему склоняется, то это отклонение происходит в силу общей ущербности и причины» (*Profecto si beata res publica proprio defectu in deteriores labi non potest, et tamen quandoque labitur, communi quodam defectu et causa labitur*). Фичино подвергает осмеянию то, что Аристотель в пятой книге «Политики» (1316a1–b26) ищет не общую, а собственную причину (*proprium causam*) изменения блаженного правления в худшую сторону, ведь таковой не существует. Далее Фичино пишет: «Тем же образом весьма крепкий и самый умеренный человек, как и такое же государство, страдает не столько от собственной, сколько от общей причины, то есть от гибельного порядка» (*Quemadmodum enim homo et validissimus et temperatissimus, sic et eiusmodi civitas non tam propria quam communi causa morbi laborat, id est, fatali quodam ordine*). Лат. текст цит. по Allen 1994: 153–170.

tur) — наднебесными (*super coelum*), многократно превосходящими первые своей чистотой⁹. Вероятно, понимая, что сам заголовок письма грозит ему обвинениями в ереси манихейства, Фичино приводит вымышленную речь сторонников этого учения, чтобы тут же отвергнуть этих наидерзейших или же вздорных риториков (*declamatores audaciosiores sive inepti*) и пообещать своему адресату Лоттерио Нерони¹⁰ поведать о «нечистой машине этого нижнего мира» (*immunda mundi huius inferioris machina*) на основании рассуждений (*rationibus*) и заслуживающего доверия мнения. Таким образом, уже в экспозиционном разделе письма Фичино возникает напряжение между дуалистической метафизикой, оперирующей парой понятий благо/зло, и представлением многообразных форм сущего внутри иерархически устроенного космоса. Ведь, например, в рассуждениях флорентийца небесные тела и наднебесная область характеризуются уже не через противопоставление подлунному миру, а генетическим отношением к нему, прообраз которого содержится в диалоге Платона «Тимей» (37e–38e). Кроме того, указание на неприемлемость ереси манихейства свидетельствует о том, что и «низшая» область мироздания не может характеризоваться только и исключительно как вместилище зла, потому что она также является частью творения всеблаготворца¹¹.

Следующий раздел письма, *Anima in corpore dormit, somniat, delirat, egrotat* («Душа в теле спит, грезит, безумствует, болеет»), посвящен рассмотрению человеческого тела, с одной стороны, как элемента, включенного в процессы «нечистой машины этого нижнего мира», а с другой — как сущности, неотъемлемо свя-

⁹ Отметим, что Плотин называет небо «наилучшим в чувственно воспринимаемом месте» (*οὐρανὸς ἐν τῷ αἰσθητῷ τόλῳ ἀμείνων*), см.: *Enn.* IV 3.17.3.

¹⁰ Об этом флорентийском нобиле известно чрезвычайно мало, ср. *Negri* 1722: 382. Однако в заголовке письма Фичино называет его «философом-единомышленником» (*conphilosopho suo*).

¹¹ В этом Г.И. Беневич видит наиболее существенное расхождение в отношении к материи, с одной стороны, Плотина, а с другой — Прокла и автора Ареопагитского корпуса (см. Беневич 2014).

занной с душой¹². Прежде всего, Фичино указывает на физиологический механизм определенных психических состояний: мы ежечасно испытываем на себе, — пишет он, — когда весьма дебелий и влажный пар (*vapor aliquanto crassior et humidior*), испускаемый нижними частями тела (*partibus inferioribus*), устремляется к голове и заполняет ходы мозга, мы делаемся сонными, а во сне нас обманывают образы (*imaginibus*). Порой же, когда подобным образом пар черной желчи, называемой греками «меланхолией», занимает и полностью овладевает твердыней тела, низвергая разум (*ratione*), люди поражаются безумием (*insania*)¹³. Отметим, что не только общий медицинский контекст рассуждения, но и характерная образность позволяет провести параллели между этим рассуждением Фичино и его медико-астрологическим трактатом «О жизни» (1.2.16–22):

Вот почему кровь служит духу (*spiritui*), дух — чувствам и, наконец, чувства — разуму (*rationi*). Кровь же образуется от некоторой природной силы (*virtute naturali*), сосредоточенной в печени и желудке. Тончайшая часть крови втекает в исток сердца, где сосредоточена жизненная сила (*virtus vitalis*). Оттуда образовавшиеся таким образом духи (*spiritus*), восходят к мозгу и, если угодно, к твердыням Паллады, где господствует животная сила (*vis animalis*), то есть способность ощущения и движения. Таким образом, созерцание (*contemplatio*) будет в значительной степени таково, каково послушание, оказываемое ему чувством; чувство же таково, каков дух (*spiritus*); дух же таков, какова кровь и три названные нами силы (*vires*)...¹⁴

Очевидно, что за обоими описаниями стоит общее представление о процессах, проходящих в человеческом теле, однако в

¹² Один из разделов Фичинова перевода «О воздержании» (1.27–28) Порфирия имеет схожий подзаголовок: *Anima in hoc corpore dormit* («Душа в нашем теле спит»). См. Ficino 1497: I4v.

¹³ Под «твердыней тела» (*arcem corporis*) понимается именно голова. Схожий образ — твердыни Паллады (*arces Palladis*) — как метонимическое обозначение головы встречается в трактате Фичино «О жизни» (1.2.19).

¹⁴ Перевод введения и первых семи глав «О жизни» см. Гурьянов 2015.

них расставлены различные акценты: в письме речь идет о чисто негативных следствиях погруженности человеческого разума (как неотъемлемой части души) в тело, а в трактате «О жизни» утверждается, что правильные режим и диета могут благотворно сказаться на созерцании¹⁵. Характерно, что в анализируемом письме Фичино, говоря о «паре» (*varor, fumus*), в действительности применяет к телесным процессам описательные категории, избегая понятия *spiritus* («дух»), принятого в медицинском словаре эпохи и чрезвычайно важного для его собственной антропологии. Кроме того, приведенное параллельное место позволяет прояснить, в каком смысле в послании говорится о «нижних частях тела»: это не конечности и не «телесный» низ в широком смысле, так как там не происходит образование «пара» или «духа». Получается, что «нижние» (*partibus inferioribus*) — это не пространственная, а метафизическая характеристика, метафорически переносимая с дуалистически понимаемого макрокосмоса на внутренние органы человека (печень и желудок), наиболее тесно связанные с материальностью, понимаемой как зло. Ведь далее в письме Фичино пишет, что душа отягощается не только одним определенным паром (*fumo*) какого-нибудь гумора (*humoris*), но вообще всеми вновь образованными парами всех гуморов и несвойственными данному человеку смещениями гуморов (*humorum insueta mole*). Весь телесный состав в совокупности он называет безобразной материей (*informis materia*), в высшей степени отличной от наипрекраснейшей формы ума (*formosissima mentis forma*), погруженной в него словно в Лету¹⁶.

¹⁵ Ср. Alcin. Intr. 2.3.5–8: «Итак, философу пристало непрерывное созерцание: его он должен постоянно питать и усиливать, а к жизни деятельной обращаясь поскользку-постольку» (пер. Ю.А. Шичалина).

¹⁶ Образ Леты прямо отсылает к письму *De divino furore* («О божественном безумии») из первой книги «Посланий» Фичино, где поясняется, что про души, нисходящие в тела, говорят, что они пьют из Леты, то есть реки забвения божественного, и они не вознесутся обратно на небеса, откуда ниспали под бременем своих земных мыслей (*cogitationes terrenaе*), пока вновь не начнут размышлять о позабытых ими божественных природах (*divinas naturas*) (Ficino 1495: 1, 3b).

Неудивительно, что далее, обращаясь к экзегезе, Фичино толкует слова Христа «царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36) и выводит из них противопоставление этого мира и Царствия Небесного, используя образы знаменитого мифа о пещере из диалога Платона «Государство» (7, 514a–517d). Ведь согласно флорентийскому философу все временное (*temporanea*) вовсе не является вещами, каковы они суть (*res ipse*), но лишь тенями вещей вечных (*rerum eternarum*). Направленное к этим неподлинным подобиям (*simulacra*) суежное желание благ (*bonorum vana cupiditas*) так же тщетно и смехотворно, как и страх связанных с ними ложных зол (*falsorum malorum*), и оба они будоражат и тревожат лишь пылкие души (*incensos animos*). Парафразируя античного философа, флорентиец пишет, что для истинного ума (*verae mentes*) истинные вещи (*verae res*) и истинный свет солнца есть только в невидимом мире (*in mundo invisibili*), так что, если мы попытаемся созерцать (*intueri*) их прямо, не достигнув соответствующих степеней (*gradus*) воспитания и знаний, то сразу же помрачимся зрением и испытаем боль.

Таким образом, Фичино от описания физиологических процессов, то есть движения и преобразования материи в «нечистой машине» человеческого тела, переходит к утверждению, что впечатления от вещей видимого мира воздействуют лишь на определенную часть души, которую подлинный философ может подчинить разуму и тем самым отрешиться от всего материального, словно от сна, как к тому призывает Порфирий в «О воздержании» (1.27–28). Однако впечатления от созерцания умопостигаемых смыслов, оставаясь ценностно соотносимыми с благом, парадоксальным образом оказывают болезненное и отчасти разрушительное воздействие на тело, что позволяет соотносить их с Платоновым определением последнего как «темницы» души (*Phd.* 82e–83a). Из проанализированных фрагментов письма Фичино «Насколько нечист этот мир, ложен и обманчив» следует, что материальность конститутивна человеческому телу, однако активность души может быть направлена как на видимые и ма-

териальные подобия «подлинных» вещей, так и на последние, каковы они суть¹⁷.

Выполненный Фичино перевод версии псевдоэпиграфа Михаила Пселла «О демонах» посвящен специальным демонологическим и ангелологическим проблемам, однако, по нашему мнению, интерес Фичино к данному произведению был обусловлен тем, что в основе широкого спектра его медицинских и натурфилософских концепций лежало схожее представление о диалектике материальности и телесности в разных сферах иерархически выстроенного мироздания¹⁸. В переводе Фичино неоплатоническая онтология, несовместимая в действительности с христианским вероучением, оказалась воспроизведена в еще более артикулированной форме, чем в прототипической, согласно критическому изданию П. Готье, версии диалога, на что ранее исследователи, вероятно, не обращали внимания¹⁹.

Прежде всего, отметим, что и в прототипической версии, и в переводе Фичино с помощью экзегетических средств свидетельства авторитетных для христиан источников последовательно сближаются с мнением языческих мыслителей. Так, например, сперва говорится, что в Писании демоны именуются бестелесными (*incorporeos*), но в ответ на это следует ссылка на языковой узус: и христианские, и языческие писатели обыкновенно называют «телами» тела более дебелие (*crassiora*), а тела, недоступные зрению и осязанию, часто называются бестелесными. При этом демоны явно отождествляются с библейскими падши-

¹⁷ Схожее увещевание представляет собой трактат Плотина «О трех главных сущностях» (*Enn.* V 1).

¹⁸ Ранее мы уже в сжатом виде высказывали наше мнение о данном произведении, в частности соглашаясь с П. Готье (*Gautier* 1980), что речь идет о псевдоэпиграфе, однако считаем возможным повторить некоторые тезисы в более широком контексте обсуждения антропологии Фичино (ср. Гурьянов 2016).

¹⁹ Рукопись *Laurentianus* gr. 87-20, которой пользовался сам Фичино, как и ее издание *Bidez* 1928, были нам недоступны. Поэтому мы сравнивали текст фичиновского перевода с изданием Готье, оставившего Лаврентиану за скобками как «другую версию» псевдоэпиграфа (ср. *Gautier* 1980: 125–126).

ми ангелами (Ис. 14:12)²⁰. В вступительном разделе переведенного Фичино текста утверждается, что ангельское тело чужеродно демонскому и поэтому первое из них не может быть воспринято органами чувств и занимать место телесным образом в подлунных сферах, образованных элементами, а демонские тела, хотя в силу истонченности (*tenuitatem*) невидимы, однако обладают такой плотностью (*concreta sunt*), что даже доступны осязанию, способны испытывать боль от ударов, от близости огня возгораются, а при сгорании от них даже остается пепел. Уже в заключительном пятом разделе сочинения христианские и языческие позиции противопоставляются, казалось бы, более артикулировано в связи с обсуждением того, каким образом маги призывают и завлекают демонов. Наше вероучение (*disciplina nostra*), — заявляет протагонист повествования, — полагает всех демонов, отпавших от ангельского чина и достоинства вследствие впадения в высокомерие и тщеславие, злом. Греки же считали лишь небольшую часть демонов злой; и таковой она стала не по собственному выбору, но пребывает в таком состоянии от первого установления всех вещей (*ex prima rerum divisione*), исполняя роль истязателя преступных душ.

Формально следуя заявленной христианской позиции — все демоны зловредны — и проводя последовательное различие природ ангельских и демонских тел, Фичино все время имеет в виду, что на онтологическом уровне зло конститутивно самой «грубой» материальности, ведь именно это мнение он приводит и в других своих сочинениях. Так, например, парафразируя трактат «О воздержании» Порфирия, в одном из писем Фичино пишет, что все демоны суть души (*animae*), происходящие от мировой души (*ex tota anima*), то есть от самого прообраза (*idea*) единичных душ, и все они обладают духом (*spiritum*), то есть тонким телом, однако те из них, кто свое тело в высшей степени подчинил, являются благими и благоприятными, те же, кто ничуть, — зловредными и злокозненными (соответствует τῶν како-

²⁰ См. наш перевод данного раздела в Приложении.

εργῶν δακνόνων в тексте Порфирия)²¹. Далее флорентиец пишет, что именно зловредные демоны услаждаются жертвенным возлиянием (libamine) и чадом тука, благодаря которым их духовное тело (corpus spiritale) обыкновенно утучняется (pinguescere)²². Таким образом, резонно предполагать, что основой для экзегетического согласования христианского и языческого мнения о демонах для Фичино выступает именно неоплатоническое представление об убывании благого начала в существах по мере их удаления в иерархии уровней мироздания от высшего Блага в сторону чувственного, плотского и телесного, так что «низшие демоны» из всех разумных существ оказываются наиболее причастны злу и грубой материальности.

Проявление «материальности» телесной природы демонов в Фичиновом переводе Пселлова псевдоэпиграфа также имеет разные коннотации в зависимости от контекста фрагмента. С одной стороны, в вводном разделе говорится, со ссылкой на слова Спасителя, что демоны мучаются в огне, ибо они, будучи телесными, могут страдать (pati), и это утверждение вполне созвучно мнению некоторых учителей церкви, например, Климента Александрийского²³. С другой стороны, в заключении при обсуждении магических практик утверждается, что волшебство (veneficium) есть некое искусство, занимающееся материальными (materiales) и близкими к земле (terrestres) демонами, вызывающее в воображении их мнимые образы (simulachra), и одних оно заставляет подняться из нижнего мира, а других, напротив, низводит с небесных высот. В переводе «О демонах» подчеркивается, что для кудесника (praestigiator) это не пустые слова, но некая сила, хотя в дальнейшем описании его искусства действительно подчеркивается, что он раздает посулы благ и вызывает у зрителей лишь вообража-

²¹ Ficino 1495: 8, 148a–150a.

²² Данный фрагмент действительно близко соответствует тексту Порфирия (Abst. 2.42). Весь парафраз Фичино охватывает преимущественно разделы 2.37–49, однако заключительная фраза письма, представляющая собой отсылку к «Законам» Платона (Lg. 4, 716d–717a), соответствует Abst. 2.61.3.

²³ Exc. Thdot., PG 9.664c.

емые видения (*in aspectum imaginarium*). Конечно, эти истечения образов (*fluenta*) обладают материальностью чувственных представлений, но не в том же смысле, что сжигаемые вплоть до пепла демонские тела.

Отметим, что в знаменитом медико-астрологическом трактате Фичино «О жизни» (3.13.22–23) Пселл упоминается именно в связи с осуждением этих магических практик: «Но волшебные песнопения я охотно обойду молчанием, ведь и платоник Пселл их не одобряет и высмеивает» (*Sed cantiones equidem libenter omitto, nam et Pselus Platonicus eas improbat atque deridet*). Тем не менее, во вводном разделе перевода Фичино «О демонах» есть утверждение, гораздо в большей степени противоречащее христианскому вероучению, чем эта иллюзорная материальность обманчивых магических видений демонов.

После сравнения ангельского тела с солнечным лучом с точки зрения подверженности внешним воздействиям там находится наиболее существенное разночтение с прототипической версией диалога «О демонах»: солнечный луч, проходящий сквозь бесплотные и прозрачные тела и встречающий землистые и густые препятствия, этой помехой до такой степени сдерживается, что подвергается преломлению, «ибо он имеет родство со злом» (*utpote qui ad malum cognationem habeat*)²⁴. В силу того, что у нас не было доступа к содержащей греческий текст рукописи Laurentianus gr. 87-20, невозможно сказать, является ли это следствием переводческой добросовестности флорентийца или намеренным искажением смысла исходного текста. В греческом тексте о луче говорится ἔνυλον ἔχουσαν («содержащий материю») и ничего не сказано о причастности злу. Тем самым в переводе Фичино выстраивается следующая двухчастная иерархия, восходящая к сочинениям Плотина, но неприемлемая для христианских авторов: сфера умопостигаемого, непричастная никакой материи и потому чужеродная злу, и сфера материального, стратифицированная

²⁴ О противодействии сред разной плотности движению материальных тел ср. Arist. Ph. 4.8, 215ab.

внутри себя в зависимости от тонкости или грубости элементов, но в целом характеризуемая как зло и являющаяся началом зла²⁵. В свете уже одного этого различия понятно, какую репутацию интеллектуальному наследию Пселла создал Фичино в латиноязычном научном мире.

Обращение флорентийца к неоплатоническому пониманию бестелесного в духе трактата Плотина «О благе, или едином» (Enn. VI 9.8.29–34) можно обнаружить уже в его трактате «Платоновская теология» (2.6.7) в главе «Бог пребывает повсеместно». Фичино пишет, что египетские жрецы Анебон и Абамон, а также и платоники Плотин, Ямвлих и Юлиан утверждали, что не только Бог, но также и весь ангельский ум (*mentem*) разливают себя по вселенной таким образом, что духи (*spiritus*) повсюду проникают друг в друга без взаимного смешения. И далее он поясняет, что так как умные духи (*spiritus rationales*) ничего не производят из материи, то они сами не обладают определенным пространственным измерением и никаким «физическим» местом ограничены быть не могут. Фичино говорит о них речевыми фигурами апофатического богословия, обыгрывая семантические эффекты присутствия нематериального в мире физических измерений: о том, что действительно существует, не говорят, что оно нигде не находится, поэтому об умных духах можно сказать, что они нигде не отсутствуют.

О телесности ангелов в диалоге «О демонах» прямо говорится, что она всецело нематериальна, однако для раскрытия ее свойств также приходится прибегать к языку подобий из сферы материального мира: «и тела эти подобны неким духам (*spiritus*), тонким и воздушным, а также чистым». Отметим, что в медико-астрологическом трактате Фичино «О жизни» те же самые характеристики прилагались к духам (*spiritus*), понимаемым как тончайший пар крови и являющимся инструментом, связывающим телесную конституцию человека и созерцание (*contemplatio*), направленное на постижение подлинной природы вещей. Фичино

²⁵ Беневиц 2014.

прямо пишет, что ученый, «усердно предаваясь изучению философии, отделяет ум (*mentem*) от тела и вещей телесных (*rebus corporeis*) и вперяет его в бестелесное» (1.4.37–42). Утверждение же о том, что ангелы могут быть зримы (*palatque appareant*), в диалоге «О демонах» как раз и следует понимать в том смысле, что они доступны не чувственному, а духовному созерцанию, подобному восхождению к умопостигаемому самому по себе, о чем пишет Плотин в трактате «О трех главных сущностях» (Enn. V 1.2–7). И хотя последний признавал существование «казнящих демонов» (*τινυμένων δαιμόνων*, Enn. IV 8.23–24), в трактате «Об Эроте» (Enn. III 5.14–24) он четко указывает, что они не находятся в умопостигаемом мире. В чувственно же воспринимаемом мире зримые боги вплоть до Луны суть вторые боги после умопостигаемых, подобные им и связанные с ними, словно сияние — со звездами, поэтому их причастность материи как началу зла нельзя сравнить с тем гнетущим воздействием, какое оказывает на человеческий взор падший ангел диалога «О демонах».

В трактате «Против гностиков» (Enn. II 9.11–33) Плотин прямо высмеивает учение, что можно голосом, текстом заклинаний или снадобьями воздействовать на демонов, вызывающих, по мнению его оппонентов, недуги тела, вновь полагая их бестелесными сущностями; Порфирий же в «О воздержании» (2.37–49), осуждая подобные магические практики наряду с жертвоприношениями как нечестивые, саму возможность материального воздействия на зловердных демонов подтверждал. Однако Фичино рассматривал Плотина и Порфирия как двух представителей одной традиции, во всем согласных между собой, а демонологические теории последнего подтверждались в глазах флорентийца еще и некоторыми фрагментами сочинений Прокла, который охотно их парафразировал²⁶.

Представления философа-неоплатоника Прокла о связях между душой и телом, а также о соотношении материального и умо-

²⁶ In Ti. 1.76.30–77.24, 1.171.18–24, 3.11.10–17. О влиянии демонологических представлений Плотина на Фичино также см. Allen 1995.

постигаемого уровней мироздания весьма обстоятельно проанализированы Д.В. Бугаем²⁷. Исследователь приводит большое количество характеристик души, указывающих на ее посредническую сущность в иерархически устроенном мироздании: «всякая душа занимает среднее место между неделимым и тем, что делимо в телах», «всякая душа или божественна, или изменяется из ума в не-ум, или занимает среднее между ними место, и хотя всегда наделена умом, но более скудна, чем божественные души»²⁸. Несмотря на такое срединное положение с точки зрения диалектики материально-телесного (понимаемого как тот план мироздания, где находятся смертные и состоящие из физических элементов человеческие тела) и умопостигаемого душа очевидно тяготеет ко второму полюсу, так как она «бестелесная сущность и отдельная от тела», «непреходяща и неуничтожима», «есть и жизнь, и живое», «жива в себе». Опираясь на текст трактата «Первоосновы теологии», Бугай отмечает, что срединное положение души обусловлено, с одной стороны, тем, что она «получает существование непосредственно от ума» и «имеет все формы, которые ум имеет первично», с другой — тем, что для тел она выступает в качестве парадигмы: «всякая душа есть все вещи: чувственные — в виде образца, умопостигаемые — в виде образа».

Разделяя души на три основных разряда: божественные (θεϊα), демонические (δαμόνια) и частичные (μερικαί), — Прокл в трактате «О священном искусстве эллинов» называет два низших типа второго из них «физическими» (φυσικαί) и «телесными» (σω-

²⁷ Бугай 2001: 99–162. Уместно напомнить, что в распоряжении Фичино был полный корпус Платиновых сочинений, а из наследия остальных философско-неоплатоников Проклово многократно превосходило по объему (и, вероятно, по качеству рукописей) Ямвлихово и Порфириево, взятые вместе. Отметим также, что Фичино знал средневековую псевдо-Аристотелеву *Liber de causis* («Книгу о причинах»), в действительности являющуюся переложением с арабского языка на латинский Прокловых «Первооснов теологии» (см. Kristeller 1987: 195–203). Однако в свете герменевтического метода Фичино из этого не стоит делать поспешных выводов о мере идейного влияния на флорентийца каждого из названных античных философов.

²⁸ Здесь и далее «Первоосновы теологии» Прокла в пер. Д.В. Бугая.

ματικοί) демонами соответственно²⁹. Несмотря на то, что Прокл специально опровергал отождествление демонов даже с высшей частью души смертных и с умом — не говоря о том, что обладает еще более материальным существованием и еще далее отстоит от сферы божественного в иерархии мироздания, — из такого словоупотребления вполне мог быть сделан вывод о некоей особой телесности демонов и их материальности, аналогичной человеческой. Ведь в патетическом, по риторике, отрывке из комментария к диалогу Платона «Алкивиад I» философ пишет, что даже разумная часть души полностью не властвует над телом, демон же в человеке и «страсти умеряет», и «тело укрепляет (συνέχει)». Различение типов телесности было важной чертой антропологии Прокла: так, в комментарии к диалогу Платона «Тимей» философ утверждал, что видимое тело смертных есть всего лишь низший, в собственном смысле слова материальный носитель души (ὕλαϊον ὄχημα); носитель неразумной части души (ἄλογος ψυχή) воздушен или пневматичен (ἀέριον ἢ πνευματικόν), тогда как высший носитель — эфирный (αιθέριον ὄχημα). Если первый носитель всякой частной (т.е. человеческой) души разрушается вместе с телом, то последний — нематериален, неделим по сущности и не подвержен субстанциональному изменению при нисхождении души в тело, что отличает антропологию Прокла от Ямвлиховой³⁰.

Как отмечает Бугай, демоны в философии Прокла, будучи проводниками божественных истечений (τῶν θεῶν ἀπορροϊῶν), выступают в качестве одной из важнейших причин симпатии, пронизывающей космос: все животные и растения созданы так, что несут в себе образы (εἰκόνας) различных богов (т.е. высшего из разрядов душ), но именно демоны порождают в них соответствующие качества, являющиеся материальной манифестацией их включенности в динамическое единство космоса³¹. Боги же вы-

²⁹ В переводе Фичино он получил латинское название *De sacrificio et magia* («О жертвоприношении и магии»). По-гречески он назывался *Περὶ τῆς καθ' ἑλευθηνας ἱερατικῆς τέχνης*.

³⁰ Бугай 2001: 119–122.

³¹ *Ibid.* 133.

ступают трансцендентной причиной всего этого процесса, действуя только через демонов. Характерно, что Прокл в комментарии к диалогу Платона «Алкивиад I» пишет, что связь трансцендентного и демонического уровней мироздания происходит через имена: «называясь Аполлонами, Зевсами и Гермесами, они [демоны — И.Г.] радуются, поскольку отражают свойство своих богов» — тем самым открывается герменевтический простор для утверждения возможности воздействовать на мироздание с помощью слова (изреченного или неизреченного, «умного»). В том же комментарии утверждается, что Сократ слышал голос своего демона, потому что демоническое действие охватывает не только рассудок (διάνοια) и мнение (δοξαστικά δυνάμεις), но доходит и до субстрата ощущения — пневмы (πνεῦμα). Воздействуя на всю душу целиком, демон Сократа отвращал философа от общения с толпой (πρὸς τοὺς πολλοὺς), направляя его «внутрь души» (τὸ εἶσω τῆς ψυχῆς) и к деятельности, незапятнанной низшим³².

Особо отметим мнение Лукаса Сиорванеса, утверждающего, что Проклово учение о симпатических связях, соединяющих онтологически разные уровни мироздания, всегда предполагает некое непосредственное соприкосновение между находящимися там сущностями, каковое может мыслиться и как материальное и телесное взаимодействие, и в качестве полностью нематериального и бестелесного³³. Последнее есть не что иное, как *actio in distantia* (воздействие на расстоянии) при том условии, что представление о «дистанции» может быть перенесено с опыта физического мира на чисто метафизические процессы, недоступные чувственному восприятию, но тем не менее характеризующие «близостью» к Единому (Ἐν) или «отдаленностью» от него. Даже если суждение исследователя небесспорно, важно иметь в виду

³² Подобное элитистское противопоставление философа и «толпы» будет еще более радикализировано у Фичино благодаря тезису об особом «утонченном» телесном устройстве тех, кто усердно предается умопостижению блага.

³³ Siorvanes 1986: 48–51.

саму возможность для Фичино вывести из рассуждений Прокла идею нематериального «прикосновения» к материальному телу.

Помимо прочего, Бугай обращает внимание на использование Проклом телесных, почти физиологических метафор для передачи чрезвычайно сложно выразимых метафизических аспектов богопознания: так, например, философ пишет о своего рода акте оплодотворения души его учителя Сириана, когда она своими самыми интимными частями (τοῖς κόλλοις) принимает (ὑλοδεξάμενος) в себя свет знания, не оскверняясь при этом (ἀχράντως), как женщина в момент зачатия³⁴. Это особое образное измерение телесности, продуктивное для философствования, безусловно, отсылает к словоупотреблению самого Платона.

Значимо для нашего исследования указать, что при обсуждении вопроса о природе небесной сферы и звезд в своем комментарии к «Тимею» (3.113.17–22) Прокл формулирует представление об идеях первоэлементов, в соответствии с которыми творятся первоэлементы на нижестоящих, то есть более «материальных» уровнях мироздания:

Мы поместим все элементы в небе, но нематериально и только по наивысшему в них. Ведь если и в умопостигаемом есть идея огня, воздуха, воды и земли, то небо первым должно стать причастно этой четверице. Следом за ним божественное искусство обустривает и последнюю (ἔσχατην) природу элементов, поистине материальную³⁵.

Согласно Проклу, от первоэлементов, образующих материальные тела — в том числе, надо полагать, и человеческое тело, — в небе остается только «наивысшее» (ἀκρότητας), однако последнее нельзя отождествить с идеями, пребывающими еще «выше» в иерархии уровней мироздания — в умопостигаемом мире. Как отмечает С.В. Месяц, в данном комментарии философ утверждает, что небесный свод образован не только «небесным огнем» (который можно было бы интерпретировать как эфир), но содержит в

³⁴ Бугай 2014: 137.

³⁵ Пер. С.В. Месяц (2005: 99).

себе также и все остальные элементы, в частности элемент земли. Доказывается это самым фактом того, что звезды видимы, а значит, препятствуют прохождению зрительного луча — как он понимался вслед за Платоном (Ti. 45bd), — что свойственно именно земле. Кроме того, звезды представляются людям твердыми (στέρεις) телами, твердость же — одно из свойств земли, а не какого-либо другого элемента³⁶. Первоэлементы в философии Прокла сохраняют свою ценностно-онтологическую неоднородность, и на материальном плане бытия они распределены по иерархически выстроенным уровням «снизу вверх»: земля, вода, воздух, огонь. Толкуя слова Платона в диалоге «Тимей», Прокл утверждает, что «небесный огонь» не просто один из элементов, но он есть форма существования вещей в небе (3.113.24–114.4):

Среди элементов возникновения огонь по отношению ко всем прочим имеет смысл вида (εἶδος), поэтому в божественных телах [звездах] огненного должно быть больше, дабы вид преобладал над подлежащим, а всего остального, что имеет чин подлежащего, — меньше. Поэтому там есть и земное как некая твердая, осязаемая масса (отражающая наш взгляд), и огненное как светящееся и оформляющее объем и протяжение, есть и среднее между ними как связующее и соединяющее крайние элементы, но преобладает над всем огненное, поскольку и вид там преобладает над подлежащим, сдерживая и сохраняя его повсюду одним и тем же³⁷.

Тем самым Проклово понимание эфира выглядит следующим образом: это нематериальная, но видимая и не чисто умопостижимая область, содержащая в себе первообразы всех элементов, из которых состоит материя. Кроме того, проходя через это небо, душа обретает эфирное тело³⁸. В контексте рассуждений Фичино важно отметить наличие в метафизике Прокла, во-первых,

³⁶ Ibid. 99–100.

³⁷ Месяц 2005: 100.

³⁸ Отметим сразу, что у этого учения есть общие черты, но есть и существенные расхождения с Фичиновым пониманием духа мира (spiritus mundi) и духа (spiritus), свойственного человеку.

представления об особой «тонкой» материальности, свойственной уровням мироздания, тяготеющим к горнему и умопостижаемому; во-вторых — сближение свойств земли (непроницаемость для зрения, твердость, тяжесть, плотность) именно с «грубой» материальностью; в-третьих — представление о сохранении существенных свойств элементов даже в тех случаях, когда речь идет об уровнях мироздания, характеризующихся «тонкой» материальностью: так, например, земля звезд отличается от земли подлунного мира — как отличается «небесный огонь» от обычного — и все же их объединяет непроницаемость для зрительного луча³⁹.

Определенное влияние на неоплатоническую философию оказывали учения, восходящие к стоикам: те учили, что первоэлементом мира или самой природой, обуславливающей происходящие с вещами изменения, является присущий всему «творческий огонь» (πῦρ τεχνικόν), каковой они называли также Зевсом, предопределением (εἰμαρμένη), провидением (πρόνοια)⁴⁰. Созвучно этому учению Ямвлих в трактате «О таинствах» (2.8) пишет:

Боги сияют светом такой тонкости, что его не могут вынести телесные глаза, но люди испытывают подобное рыбам, вытасканным из мутной и вязкой влаги на тонкий и прозрачный воздух. Ибо и созерцающие божественный огонь, будучи не в состоянии дышать им по причине его тонкости, бессильны оказаться видящими и отрезаны от родственного духа. Архангелы сияют сами по себе невыносимой для дыхания чистотой, которая, однако, не столь же невыносима, как принадлежащая лучшим. Присутствие ангелов создает переносимое смешение с воздухом, так что оно может уже прийти в соприкосновение с теургами⁴¹.

³⁹ Ср. в Приложении рассуждение о сравнении ангелов и солнечного луча, который не может пройти сквозь землистые и светонепроницаемые тела. Демонические тела в отличие от ангельских материальны, однако непонятно, более или менее это «грубая» материальность по сравнению с солнечным лучом, если демоны, как утверждается, невидимы. Через свою материальность и демоны, и солнечный луч в переводе Фичино имеют «родство со злом».

⁴⁰ Месяц 2012: 303.

⁴¹ Пер. Л.Ю. Лукомского (цит. по Петров 2010: 228).

В данном случае прослеживается очевидное влияние стоических представлений о богах как телесных сущностях, состоящих из смеси тончайших частиц воздуха и огня, называемой также *πνεῦμα* (дух) — то самое, что критиковал Плотин⁴². Мнение авторитетных для Фичино-христианина философов о «телесном» существовании богов могло допускаться только в натурфилософском контексте: богов или демонов необходимо было отождествить с силами, выступающими посредниками между разными уровнями мироздания — причастность к разным уровням и объясняла бы их особую «нематериальную» или «тонкую» телесность.

По нашему мнению, Фичино обращается к сочинению «О демонах», подписанному именем Михаила Пселла, с целью показать посредством экзегетического инструментария согласие между взглядами христианских авторов и философов-неоплатоников, которое в свою очередь опирается на историософское учение флорентийца о *prisca theologia* (древней теологии). Фичино, правда, мог знать комментарий Пселла к «Халдейским оракулам» уже в период своей работы над трактатом «Платоновская теология» (между 1469 и 1474 гг.), однако имя Пселла в данном произведении не упоминается⁴³.

Косвенным подтверждением согласия между христианскими авторами и философами-неоплатониками для Фичино служило сходство в их терминологии и обращение к общим темам, в частности к обсуждению демонской и ангельской природ (или умных сущностей) в связи с их причастностью разным уровням мироздания и телесности, с одной стороны, и материальности и злу — с другой. Несмотря на существенные расхождения между языческими и христианскими авторами по данным вопросам, Фичино опирается именно на неоплатонические представления, полагая, что авторитетные для него мыслители данной традиции ни в чем не противоречат друг другу. В этом контексте сочинение, подписанное именем Михаила Пселла — христианина и «платоника», —

⁴² Algra 2009.

⁴³ Ср. Toussaint 2011.

очевидно привлекло его внимание тем, что свойственное языческой философии понимание материальности и телесности было представлено в нем со ссылками на христианские авторитеты.

Фичино не отождествляет вслед за святоотеческой традицией и Платином бестелесное и нематериальное, хотя вопреки первой и в согласии со вторым полагает материю злом, лишенным всякой благодати, и причиной зла. Флорентиец признает существование полностью нематериальных телесных сущностей, которые в его переводе диалога «О демонах» соответствуют ангелам, а в «Платоновской теологии» — умным духам. Поскольку внутри сферы чувственно воспринимаемого материального мира существует стратификация элементов от более грубых или дебелых к более тонким, постольку можно говорить о большей или меньшей причастности образованных из них сущностей ко злу. Соотнесенность с полюсом благого (умопостигаемого) или зловредного (материального) в конечном счете определяет подходящие человеку сферы жизненной активности: например, допустимость или недопустимость занятия волшебой и магией. Натурфилософский теоретический аппарат, обнаруженный в известных Фичино произведениях, посвященных вопросам демонологии, и в его собственных медицинских сочинениях, по нашему мнению, в существенных чертах совпадают.

Подводя итоги настоящего исследования, отметим, что в философском наследии Фичино существует постоянное напряжение между субстанциальным и функциональным регистром описания тех или иных явлений. Так, рассматривая антропологию флорентийца через призму диалектики понятий материального и нематериального, с одной стороны, и телесного и бестелесного — с другой, мы установили, что только часть описываемых им сущностей однозначно вписывается в исходную для него дуалистическую метафизику: «грубая» и «дебелая» материя соотносится со злом, а бестелесные умопостигаемые сущности или идеи — с благом. Однако, помимо них, Фичино пишет, например, и о тонкой материи свойственного человеку духа (*spiritus*),

а также о телесных, но лишенных грубой материальности сущностях: тонких, прозрачных и светоносных гуморах (*humores*)⁴⁴. Как таковая телесность в философии флорентийца не связана с материальностью, но тем не менее человеческое тело описывается как *par excellence* отягощенное грубой и дебелой материей. Если философам-платоникам не пристало обращаться к предметам подлунного мира, поскольку они — лишь несовершенные подобия вещей умопостигаемых, то каков статус медицинских и натурфилософских рассуждений Фичино? Разрешением этого противоречия является указание на функции антропологических рассуждений флорентийца в смысловом горизонте целей и обстоятельств написания конкретного произведения с учетом системы жанров рассматриваемой эпохи. В целом, по нашему мнению, прагматика медицинских и натурфилософских рассуждений Фичино определяется стремлением различить сферы «грубой» и «тонкой» материальности и, по возможности, связать всю человеческую активность именно с последней. Однако же тематизация «грубой» материальности применительно к человеку вынуждает Фичино разрабатывать достаточно оригинальное учение о человеческом теле и процессах, протекающих в нем.

⁴⁴ См. трактат Фичино «О жизни» (1.6.1–16) в Гурьянов 2015.

Приложение:

*Ex Michaelae Psello de daemonibus interpres Marsilius Ficinus*⁴⁴

Natura daemonum non est absque corpore sed habet corpus, & versatur circa corpora, quod & venerandi patres nostri iudicaverunt, sunt & qui asserant daemones propria cum corporibus praesentia sibi apparuisse. Atque & Basilius divinus mysteriorum nobis occultorum inspector non solum daemonibus sed puris etiam angelis corpora tribuit, velut spiritus quosdam tenues & aereos atque puros & testem affert Davidem dicentem, qui facit angelos eius spiritus ac ministros eius flammeos⁴⁵ atque id quidem necessarium est, oportet enim ut divinus asserit Paulus spiritus ministros, quod mittuntur corpus habere, quo moventur gradumque sistant, palamque appareant, noverunt enim haec ministeria non aliter quam corpus aliud perfici posse, quod sicubi legas in scriptura eos incorporeos appellari respondeo & nostros & alios solere corpora quidem crassiora corporea nominare. Corpora vero tenuia & quae aspectum tactumque effugiunt incorporea frequenter cognominare. Non est autem corpus idem cognatum angelis atque daemonibus. Angelicum enim corpus radios quosdam effundens alternis oculis sustineri non potest, eis penitus evanescens, daemonicum vero si unquam tale fuerit, eloqui nescio videtur autem tale aliquando exstitisse, cum Isaias

⁴⁴ В качестве приложения приводим латинский текст и русский перевод фрагмента Фичинова перевода «О демонах». Латинский текст транскрибирован по editio princeps с нормализацией авторской орфографии и пунктуации (Ficino 1495: N1r–N6v). В комментариях даются ссылки на критическое издание прототипической по отношению к рукописи Фичино версии диалога «Тимофей, или О демонах» (Τιμόθεος ἢ περὶ δαιμόνων) на греческом языке, приводимый латинский текст соответствует параграфам 183–230 по рубрикации Gautier 1980.

⁴⁵ Пс. 103:4. В греч. тексте сказано «ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, λέγοντα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς φλογίνους» и использован Acc. duplex, который сохраняет и Фичино в своем переводе, дающий основание для двоякого толкования того, соделываются ли ангелы духами (πνεύματα) или духи — ангелами: предпочтительнее все же первое чтение. Вероятно, таков вариант перевода Пс. 103:4 на церковно-славянский язык: творѣй дѣглы своѣ дѣхи, ѿ слѣгѣ своѣ пламенный. В Синодальном — наоборот: «Ты творишь ангелами Твоими духов, служителями Твоими — огонь пылающий».

nominet angelum qui cecidit, luciferum, nunc vero alioquin obscurum tenebrosumque existit ac si coniugato lumine nudatum oculis offeratur, molestum nobis occurrit, & angelicum quidem materiae penitus expers, quapropter & per universum solidum penetrat, atque pertransit, minusque etiam quam solis radius passionibus est obnoxium. Solis nanque radium per corpora diaphana atque tralucida procedentem sive ingredientem obstacula terrena & opaca obstantia detinent adeo, ut sustineat fractionem, utpote qui ad malum cognationem habeat. Corpori vero angelico nihil horum obstat, utpote quod nullam a quoquam oppositionem patitur quippe cum horum nullis in ordine congruat vel natura, corpora vero daemonica quamvis ob tenuitatem invisibilia sint, at tamen materialia quodammodo sunt, passionique subiecta, praesertim quae cun que loca subterranea subire. Haec enim adeo concreta sunt, ut tactui subiiciantur, pulsataque doleant, & igni propinquantia comburantur, adeo ut horum quaedam cinerem quoque relinquunt. Quod quidem apud Tusceos Italiae populos accidisse, historia traditur, neque ego haec loquor quasi poeticam fabulam monstraque in medium afferens Cretensium, Phoenicuque more sed ex ipsis Salvatoris verbis persuasus haec affirmo, quae tradunt daemones igne torqueri, utpote qui, propterea quod corporei sunt, pati possint. Quo enim modo pati possent, si incorporei forent? Quod enim incorporeum est, pati a corpore ne fingi quidem potest.

Демоническая природа не бестелесна, но обладает телом, не чужда телу⁴⁶, о чем свидетельствуют и достопочтенные отцы наши, есть же и такие, кто утверждает, что демоны являлись им в телесном облике собственной персоной. Также и божественный Василий, прозревающий сокровенные тайны, приписывает тела не только демонам, но даже чистым ангелам, и тела эти подобны неким духам, тонким и воздушным, а также чистым⁴⁷, и приводит свидетельство Давида: «Тот, кто соделал ангелов своих духа-

⁴⁶ Лат. *versatur* в греч. тексте диалога соответствует *διατέτριφε*, перфекту от *διατρέφω*. П. Готье переводит здесь глаголом *évoluer*.

⁴⁷ Готье приводит параллельное место из трактата Василия Великого «О Святом Духе» (Spic. 16.38.9–11, PG 32.137a).

ми и слуг своих пламенными», и, притом, это необходимо, ибо надлежит, как утверждает божественный Павел⁴⁸, чтобы служащие духи, дабы исполнить свое посланничество, обладали телом, посредством которого они движутся, пребывают на месте и являют себя; ибо мужи сии знали, что слуги эти только с телом же и могут иметь дело⁴⁹. Если же ты укажешь на то, что в Писании демоны именуется бестелесными, я отвечу, что наши и языческие⁵⁰ писатели обыкновенно называют «телами» тела более дебелие⁵¹. Тонкие же тела и те, которые недоступны зрению и осязанию, часто называются бестелесными. Но при этом ангельское тело чужеродно телу демонскому. Ведь ангельское тело, испускающее лучи, не может быть уловлено непостоянным взором наших очей⁵², полностью от них ускользая, относительно же демонского тела, было ли оно когда-нибудь таким, я не могу утверждать, однако кажется, что было, ведь Исайя называет ангела⁵³, что пал, светоносным, теперь же, напротив, он существует в темном и мрачном облике, и если явится нам обнаженным от всякого сопутствующего света, то невыносим он будет для нашего взора. Ангельское же тело всецело лишено материи, вследствие

⁴⁸ Евр. 1:14.

⁴⁹ В греч. тексте предложение завершается фразой: ἀλλὰ διὰ σώματος τινος οὕτως τελείσθαι — то есть речь идет о том, что служащие духи выполняют свое служение посредством тела. В переводе же Фичино получается, что они обладают материальной телесностью, потому что призваны воздействовать именно на человеческое тело родственной с ними материальной природы (*corpus aliud*), а не на душу; и все рассуждение со ссылками на христианские авторитеты приобретает отчетливо гностическое звучание.

⁵⁰ *Alios* — буквально «другие» — может пониматься и как отличные в худшую сторону.

⁵¹ В данном случае вопрос Тимофея и ответ Фракийца из прототипической версии греч. диалога оказались объединены в одну реплику. Следующий вопрос Тимофея: родственно ли ангельское тело демонскому? — опущен и вместо него стоит фраза, соответствующая ответу Фракса.

⁵² В греч. тексте стоит τοῖς ἐκτός ὀφθαλμοῖς, являющееся устойчивым выражением для обозначения физического зрения в противоположность духовному. Готье переводит эту фразу как «roug les yeux corporels».

⁵³ Ис. 14:12.

чего проникает в любые твердые тела и проходит их насквозь, ибо оно в еще меньшей степени подвержено внешнему воздействию⁵⁴, чем солнечный луч. В самом деле, солнечный луч, проходящий сквозь бесплотные и прозрачные тела и встречающий землястые и светонепроницаемые⁵⁵ препятствия, этой помехой до такой степени сдерживается, что подвергается преломлению, ибо он имеет родство со злом⁵⁶. Ангельскому телу ничто вышеупомянутое не противодействует, поскольку оно не терпит никакого противодействия ни от чего, ведь никакое из этих препятствий не равно ему ни по достоинствам, ни по природе, в то время как демонические тела хотя в силу истонченности невидимы, но все же некоторым образом материальны, подвержены внешнему воздействию, в особенности те из них, что обитают в подземных местах. Ведь тела эти обладают такой плотностью, что даже доступны осязанию, способны испытывать боль от ударов, от близости огня — возгораются, а при сгорании от них даже остается пепел⁵⁷. И неслучайно у народа тусков в Италии, как мы знаем из истории, — я об этом говорю не для того, чтобы по обычаю критян или финикийцев поведать какую-то выдумку или небылицы, но будучи убежденным словами Спасителя, — так вот, у этого народа рассказывают, что демоны мучаются в огне, ибо они, будучи те-

⁵⁴ В греч. тексте ἀλαθέστερον.

⁵⁵ В греч. тексте ἀλαμπή.

⁵⁶ В греч. тексте ἔνυλον ἔχουσαν («содержащий материю»). В данном фрагменте перевода Фичино материя — в духе Плотина и некоторых гностиков — понимается как само зло и начало зла. Это наиболее существенное — и с философской точки зрения, и с вероучительной — различие с прототипической, согласно изданию Готье, версией диалога.

⁵⁷ В святоотеческой традиции, неизвестной Фичино, но, вероятно, известной Псевдо-Пселлу, существовало маргинальное мнение, что падшие ангелы обладают материальными землястыми телами: согласно преп. Никите Стифату, демоны были облечены в тонкие тела (ἐνσωματοῦσθαι δοκοῦσι λεπτόντως), оземленившись (ἀπογεωθεῖσι) после своего отпадения от Бога (PG 120.896d–897a). В платонической традиции об одевании бестелесной души в грязевое тело (luteum corpus induitur) по мере ниспадения в низшие сферы мироздания из высших говорит Макробий в «Комментарии на Сон Сципиона» (1.2.11–12).

лесными, могут страдать⁵⁸. Ведь как они могут претерпевать воздействия, если бы были бестелесными? Ведь нельзя даже предположить, чтобы то, что бестелесно, могло испытывать воздействия со стороны тела⁵⁹.

Литература

- Беневич, Г.И. (2014), “Апперцепция полемики Прокла Диадоха с Плотинем о материи и зле в *Corpus Areopagiticum*,” *EINAi: Проблемы философии и теологии* 3 1/2: 309–335.
- Бугай, Д.В. (2001), “Прокл Диадох как комментатор Платона” (дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук). Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.
- Бугай, Д.В. (2014), “Об издании комментария Прокла к «Тимею»”, *Вопросы философии* 7: 135–143.
- Гурьянов, И.Г., пер. (2015), “Марсилио Фичино. О жизни I.1–7”, *Платоновские исследования* 3: 147–197.
- Гурьянов, И.Г. (2016), “Рецепция Михаила Пселла в контексте физических и медицинских рассуждений Марсилио Фичино,” *Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. Серия: Философия* 3: 28–36.
- Кассирер, Э. (2000), *Избранное: Индивид и космос*. Пер. А.Г. Гаджикурбанова и др. М.; СПб.: Университетская книга.
- Месяц, С.В. (2005), “Дискуссии об эфире в античности”, in П.П. Гайденко, В.В. Петров (ред.), *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, 63–101. М.: Прогресс-Традиция.

⁵⁸ Здесь вновь опущен вопрос Тимофея и несколько фраз объединены в одно предложение. В издании П. Готье отмечено, что соответствующее место является парафразом из Прокла, In Ti. 2.11.10–17. Отметим, что в святоотеческой традиции о телесности демонов в связи с тем, что они имеют образ, через который чувствуют наказание (ἔχει γὰρ καὶ σῆμα· διὸ καὶ συναίσθησιν κολάσεως ἔχει), а также о телесности ангелов учил Климент Александрийский (PG 9.664c).

⁵⁹ Автор благодарит Ю.В. Иванову и П.В. Соколова за помощь и консультацию при подготовке перевода и сличении латинского перевода Фичино с критическим изданием Готье греческого текста диалога.

- Месяц, С.В., пер. (2012), *Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею»: Книга I*. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Нарбони, Ж.-М. (2005), “Аристотель и зло” (пер. А.В. Пахомовой), in П.П. Гайденок, В.В. Петров (ред.), *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, 130–146. М.: Прогресс-Традиция.
- Петров, В.В. (2010), “Мыслительный гимн и возводящая молитва у Дионисия Ареопагита и его предшественников-неоплатоников”, in А.В. Серёгин (ред.), *Космос и душа (Выпуск второй). Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время*, 210–239. М.: Прогресс-Традиция.
- Algra, K. (2009), “Stoics on Soul and Demons: Reconstructing Stoic Demonology”, in D. Frede, B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, 359–388. Berlin: Walter de Gruyter.
- Allen, M.J.B. (1994), *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino’s Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato’s Republic*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Allen, M.J.B. (1995), “Summoning Plotinus: Ficino, Smoke, and the Strangled Chickens”, in M.J.B. Allen (ed.), *Plato’s Third Eye: Studies in Marsilio Ficino’s Metaphysics and Its Sources*, 63–88. Aldershot: Variorum.
- Bidez, J. (1928), *Michel Psellus, Épître sur la Chrysopée; Opuscules et extraits sur l’alchimie, la météorologie et la démonologie. En appendice: Proclus, Sur l’art hiératique; Psellus, Choix de dissertations inédits* (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, vol. 6). Bruxelles: Lamertin, 1928.
- Bono, J.J. (1984), “Medical Spirits and the Medieval Language of Life”, *Traditio* 40: 91–130.
- Celenza, C.S. (2007), *The Revival of Platonic Philosophy*, in J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, 72–96. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Ficinus, M. (1495), *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*. Venetiis: Matteo Capcasa impensis Hieronymi Blondi, 1495.
- Ficino, M. (1497), *Index eorum quae hoc in libro habentur: Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum; Proclus in Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone; Proclus de sacrificio et magia; Porphyrius de divinis atque daemonibus; Synesius Platonicus de somniis; Psellus de daemonibus... Marsilii Ficini liber de voluptate*. Venetiis: in aedibus Aldi.
- Ficino, M. (1577), *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum; Proclus in Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone; Proclus de*

- sacrificio et magia; Porphyrius de divinis atque daemonibus; Psellus de daemonibus; Mercurii Trismegisti Pimander; eiusdem Asclepius.* Lugduni: apud Ioan. Tornaesium.
- Gautier, P., ed. (1980), "Le De daemonibus du Pseudo-Psellos", *Revue des études byzantines* 38: 105–194.
- Guryanov, I., trans. (2015), "Marsilio Ficino. O zhizni 1.1–7 [Marsilio Ficino. De vita 1.1–7]", *Platonovskiye issledovaniya* 3: 147–197.
- Hankins, J. (2000) *Plato in the Italian Renaissance*. Vols. 1–2. Leiden; N.Y.: Brill.
- Kristeller, P.O. (1987), "Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and His Influence in the Middle Ages and in the Renaissance," in J. Pépin & H.D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, 195–203. Paris: Éd. du CNRS.
- Mesyats, S.V. (2012), *Prokl Diadokh. Kommentariy k Timeyu: Kniga I* [Proclus. Commentary in Timaeus. Book I]. Moscow.
- Negri, G. (1722), *Istoria degli scrittori fiorentini*. Ferrara: Bernardino Pomatelli.
- Petroff, V.V. (2010), "Myslitelnyy gimn i vozvodyashchaya molitva u Dionisiya Areopagita i yego predshestvennikov-neoplatonikov [Noetic Hymn and Anagogic Prayer in Dionysius the Areopagite and His Neoplatonic Predecessors]", in A.V. Seryogin (ed.), *Kosmos i dusha (Vypusk vtoroy). Ucheniya o prirode i myshlenii v Antichnosti, Sredniye veka i Novoye vremya*, 210–239. Moscow: Progress-Traditsiya.
- Siorvanes, L. (1986), "Proclus on the Elements and the Celestial Bodies: Physical Thought in Late Neoplatonism" (Ph.D. thesis). University College London.
- Snyder, J. (2008), "Matter and Method in Marsilio Ficino's *Platonic Theology*" (Ph.D. thesis). City University of New York.
- Toussaint, S. (2011), "Zoroaster and the Flying Egg: Psellos, Gerson and Ficino", in Stephen Clucas, Peter J. Forshaw and Valery Rees (eds.), *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, 105–115. Leiden; Boston: Brill.
- Walker, D.P. (1972), *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. London: Duckworth.

Сергей Куликов

Рецепции афинского неоплатонизма в современной культуре*

SERGEY KULIKOV

RECEPTIONS OF THE ATHENIAN NEOPLATONISM IN MODERN CULTURE

ABSTRACT. The author is making an attempt to rebut the opinion that ancient doctrines are of negligible importance for modern world. In particular, arguments are presented regarding the ideas of the Athenian school of Neoplatonism as surviving and still relevant in modern culture. In appealing to Plato and his Athenian successors he secures new evidence in defense of Classical ideas and their value. The analytical approach is used as the methodological basis of the research, allowing to expose the very nature of the enduring presence of Neoplatonic sentiment in modern culture. Receptions of the Athenian Neoplatonism are revealed in at least two spheres of the latter, namely in epistemology and political philosophy. Unlike scientific theories, philosophical ideas do not become outdated, they just change their incidental manifestations and domains of application.

KEYWORDS: Athenian Neoplatonism, modern philosophy, ideology, culture.

Афинский неоплатонизм (Плутарх Афинский, Прокл, Дамаский и др.) — одно из ярких проявлений позднеантичной мысли, вызывающее в наши дни устойчивый исследовательский интерес (Afonasina & Afonasin 2014; Gersh 2014; Hadot 2015). Представители школы сформировали целостную картину мира, активно конкурировавшую с набравшим к V веку силу христианским богословием. Вместе с тем конкуренция осуществлялась скорее в сфере идей, нежели представляла собой реальную оппозицию идеологическим постулатам, подкрепленным государственным статусом христианской религии в Византии той эпохи.

© С.Б. Куликов (Томск). kulikovsb@tspu.edu.ru. Томский государственный педагогический университет.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Научного Фонда, грант № 15-18-10002.

Обращение к афинским неоплатоникам позволяет предложить новые аргументы по обоснованию непреходящей ценности идей Платона и его последователей. Представленные результаты развивают уже опубликованные идеи автора (Куликов 2014). В данной статье акцент ставится на более широком спектре влияний афинского неоплатонизма на современную культуру, сосредотачиваясь на особой ценности идей Прокла Диадоха. Причем под «современной культурой» понимается совокупность идеалов и норм, возникших в последние 200–250 лет (с конца XVIII столетия) и, согласно М. Фуко, воздействовавших на поведение людей во многом бессознательным образом.

В XX – начале XXI веков в условиях господства натуралистических представлений, восходящих к некоторым ответвлениям англо-американской аналитической философии, мысль «мертвой» эпохи (поздней античности) а priori как будто не может иметь силу. В обсуждении современных проблем логично ориентироваться на современную же литературу и современные идеи, чтобы прояснить доказательную базу основных направлений мысли. События прошлого следует оставить историкам и исследовать без прямой связи с современностью. Также нелогично, чтобы аргументация, лежащая в основе философских доктрин прошлого и являющаяся предметом исследования в сфере аналитической истории философии (Вольф et al. 2013), была прямо соотнесена с доказательной базой современных доктрин. Цель настоящей статьи – предложение доводов, позволяющих признать эту точку зрения не вполне оправданной.

В то же время в ходе полемики важно исходить из общности оснований, на которые опираются полемизирующие стороны. Поэтому главной *методологической базой* выступает *аналитический подход*. Не следует понимать выдвинутое выше положение так, будто автор спорит с некоторыми представителями аналитической истории философии (Lloyd 1998; Dancy 2004), полагая, что они отрицают значимость афинского неоплатонизма в современной культуре. Действительно, Энтони Ллойд, в частно-

сти, ставит акцент на метафизических воззрениях Прокла и мало внимания уделяет тому, как эти воззрения повлияли на современную культуру (Lloyd 1998: 166–169). Вместе с тем в настоящей статье речь идет скорее об общих представлениях о том, что должно попадать в поле внимания современного философа, а что может быть им проигнорировано и остаться всецело уделом прошлого. Исследование, проведенное в этом (по сути, метафилософском) направлении, дало шанс раскрыть характер актуального («живого») присутствия неоплатонических идей в современной культуре.

Основное содержание статьи включает два раздела, в каждом из которых раскрывается один из аспектов рецепции идей афинских неоплатоников в современной культуре.

Эпистемологические рецепции неоплатонических идей

В плане рецепции платонических идей в современной культуре любопытны, в частности, следствия разработки Плутархом Афинским гипотез соотношения Единого и многого, сформулированных в «Пармениде» Платона. Как замечает А.Ф. Лосев,

интересно, что первую гипотезу Плутарха и Платона Прокл именует не «единым» и не «благом», но просто «богом». Что вторая ипостась — ум, а третья — душа, — это характерно для неоплатонизма вообще. Но, развивая общую триипостасную теорию, Плутарх устанавливает четвертую гипотезу в виде материального эйдоса (*enylon eidos*), а пятую — в виде «материи». Что касается остальных гипотез, которых он насчитывает не восемь, как в «Пармениде» Платона, но девять (эту девятую гипотезу предполагали уже Порфирий и Ямвлих), то под шестой гипотезой Плутарх понимал чистую чувственность (то есть понимал эту гипотезу как нелепость), под седьмой — тоже нелепость в данном случае познания и познаваемого, под восьмой — учение о подобии знания, в условиях отрицания одного, сновидческим и теневым образом, под девятой — само это «сновидческое воображение» (1059, 20–1060, 2). Впрочем, важнее всех этих соответствий

общий методологический упор Плутарха на использование гипотез платоновского «Парменида». В афинском неоплатонизме чем дальше, тем больше нарастала эта глубинная связь утонченной диалектики и магически-теургического понимания философии и всей человеческой жизни (Лосев 2000: 6).

Идея «сновидческого воображения», связанная с особым прочтением отношений Единого и многого, с очевидностью предвосхищает берклианство Нового времени, равно как может служить основой для контраргументации некоторых положений картезианства. Уже эти моменты показывают значимость неоплатонических идей, их жизнеспособность и непреходящую ценность.

Но особенно сильным контрдоводом против утверждений о малозначимости в современной культуре позднеантичных учений является сопоставление неоплатонических построений с феноменологическими разработками Э. Гуссерля, демонстрирующее рецепцию античных идей в современной философии. Так, выявляется терминологическое родство, в особенности явное при соотнесении идей Гуссерля и некоторых средневековых интерпретаций неоплатонизма. В этом отношении следует помнить, что еще средневековый грузинский комментатор Прокла Иоанэ Петрици предлагал различать в разумной деятельности *ноэму* как силу разума, а также постигаемый внешний объект в качестве *ноэтона* (Панцхава 1984: 29). Сходное различие как различие акта сознания и условий выполнения таких актов обнаруживается у Гуссерля в «Идеях к чистой феноменологии».

Гуссерль практически полностью воспроизводит неоплатоническую терминологию. С одной стороны, он фиксирует в структуре сознательной деятельности («сознания чего-то») «ноэматическое наполнение», единицей которого выступает «ноэма» (Михайлов 2009: 282). С другой стороны, неоплатонический «ноэтон» может быть понят как предметное содержание познания, основанного на разуме, и сопоставлен с феноменологическим понятием «ноэзис» в качестве реального содержания переживаний сознания. Выявляется актуальность неоплатонизма в современной

эпистемологии. Структуру соотношения неоплатонических идей и положений гуссерлевской феноменологии отражает *Таблица 1*:

Афинский неоплатонизм (в интерпретации Иоанэ Петрици)	Феноменология Э. Гуссерля
<i>ноэма</i> (сила разума)	<i>ноэма</i> (мысленное представление предмета)
<i>ноэтон</i> (внешний объект)	<i>ноэзис</i> (реальное содержание переживания сознания)

Таблица 1. Соотношение неоплатонических и феноменологических идей

Необходимо сказать, что прямых ссылок Гуссерля на платоническую традицию (в виде указаний непосредственного заимствования терминов из трудов Платона или Прокла) не прослеживается. Из приведенного также ясно, что Гуссерль не в полной мере следует классическим установкам в понимании структуры актов сознания. Но оригинальность феноменологического направления в целом и не оспаривается в данной статье. Представление окружающего мира в границах человеческого сознания не было характерно для античной философии. Платон в «Тимее» уподобляет пространство «грезам» (Ti. 52b), т.е. в принципе дает основание полагать, что возможности понимания мира обусловлены способностями человека. Однако указанное уподобление пространства, по всей видимости, выступает не более чем метафорой, т.е. нет необходимости видеть в разработках Платона и его последователей непосредственные предпосылки кантовской трансцендентальной эстетики, а в них самих — предтеч построения гуссерлевской трансцендентальной феноменологии сознания. В «Тимее» обнаруживается следующее:

пространство ⟨...⟩ вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто этому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что

не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытьи переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем. Между тем на подмогу истинному бытию выступает тот безупречно истинный довод, согласно которому две вещи, доколе они различны, не могут родиться одна в другой как единая и тождественная вещь и одновременно как две (Ti. 52a-d)¹.

Приведенная цитата позволяет заключить, что по Платону само по себе обсуждение вопроса о происхождении пространства есть подобие сновидения, в то время как понятие о различии вещей, расположенных в пространстве, — это интуитивно ясная, т.е. самоочевидная истина, не требующая доказательств. В плане же влияний платонизма и неоплатонизма на феноменологию приведенное место, равно как указанные выше места из комментариев к произведениям Прокла, позволяют зафиксировать общекультурный фон, относительно которого в современной феноменологии организуется один из вариантов описания познавательных действий сознания. Терминологическое родство, обусловленное как сходством, так и изменениями в содержании понятий, уже само по себе позволяет выявить рецепции неоплатонизма в теории познания как одной из сфер современной культуры.

*Рецепция неоплатонических идей в философии политики,
основанной на диалектических представлениях*

Аргументация актуальности неоплатонических идей в современной культуре может быть обогащена посредством указания на связь идей, высказанных Проклом, с диалектическими разработками Г. Гегеля и их следствий в плане философии политики. В

¹ Пер. С.С. Аверинцева.

данном отношении между позициями Гегеля и Прокла есть как существенное сходство, так и важные различия. В рамках позиций Прокла и Гегеля наблюдается акцент на триадах: Единое — Ум — Душа (Прокл); Идея — Природа — Дух (Гегель). Соотношение членов диалектической триады отражает *Таблица 2*:

Прокл	Гегель
Единое	Идея
Ум	Природа
Душа	Дух

Таблица 2. Соотношение членов диалектической триады у Прокла и Гегеля

В то же время у Гегеля диалектическое движение понятий выполняется в направлении от абстрактного к конкретному. Например, «становление» — это более конкретное понятие, нежели понятия «бытие» и «ничто», ибо раскрывает взаимопереходы бытия и ничто друг в друга, равно как «мера» есть конкретизация отношения понятий качества и количества. Все вместе эти категории конкретизируют этапы самодвижения (самосознания) Абсолютной идеи.

В неоплатонической традиции диалектика предстает несколько в ином виде, нежели то было у Гегеля. В частности, прослеживается относительная деграция (выхолащивание, абстрагирование) Единого при его переходе к более низким ступеням. Прокл утверждает следующее:

Всякий бог, с какого бы разряда он ни начинал проявлять себя, эманурует через все вторичное, всегда умножая и разделяя свои дары, но сохраняя отличительное свойство собственной субстанции. <...> Всякий бог, чем ближе к единому, тем более целен, и чем дальше, тем более частичен (Inst. 125.1–4, 126.1–2)².

Из приведенного ясно, что по Проклу уровни бытия различаются, но различаются не субстанциально, оставаясь в тесной связи друг с другом. Каждый уровень оказывается самостоятельным

² Здесь и далее пер. А.Ф. Лосева.

проявлением общего принципа, не растворяясь в нем. Вполне возможно, что в данном конкретном случае проявляется наложение двух религиозно-философских традиций: неоплатонической и патристической (в плане представлений о вариантах структуры божественных отношений, а не конкретных воззрений о природе Бога, конечно). Идея субстанциальной связи отдельных божеств, управляющих миром, а также представления о внутренней связанности ипостасей в рамках Троицы может выступать общей схемой мысли, преобладавшей в позднеантичную эпоху. Вместе с тем любые взаимосвязи христианской и языческой религиозно-философской традиций еще не свидетельствуют о вторичности неоплатонизма (или, напротив, патристики). Это лишь указывает на базис философской мысли в период падения Западной Римской империи и возвышения варварских королевств и Византии. Истинность суждений о влиянии позднеантичной философии на современную культуру все это не опровергает.

В то же время указание на расхождения неоплатонического триадизма и современной (в широком понимании современности) диалектики раскрывает незадействованный потенциал некоторых неоплатонических идей. Известна критика, которой подвергаются наследники гегелевской линии со стороны либеральных мыслителей, в особенности это критика стремления подвести сущее под единый («историцистский») принцип диалектического развития, который и лежит в основе тоталитарных учений XX века. В афинском неоплатонизме обнаруживается альтернативный вариант диалектики, имеющий значение для конституирования идеологии нетоталитарного общества. Неоплатонические построения можно понять так, что триадизм будет совпадать с выходом на символическое единство сущего, которое внешним образом представляет собой мифологическое разнообразие множества мифологических образов. В каждом из этих образов базовое единство проявляется только символически. Реальным же остается несводимость к тотальному единству. В «Первоосновах теологии» Прокла обнаруживается следующее:

Всякое божественное тело божественно через обоженственную душу. Всякая душа божественна через божественный ум. Всякий же ум божествен благодаря причастности божественной единичности. При этом единичность есть бог-в-себе; ум — нечто наиболее божественнейшее; душа божественна; тело же богоподобно (Inst. 129.1–4).

По аналогии с делением божественного на виды причастности к Единому, Уму и Душе, о свободном обществе можно сказать, что в нем отдельные люди создают институты, не растворяясь в этих институтах без остатка. Приведенную аналогию не следует понимать в качестве желания автора показать, что либеральная идеология берет свое начало в афинском неоплатонизме. Представители афинского неоплатонизма, взятые как таковые в контексте политических течений позднеантичного периода, могли занимать любые позиции, созвучные их собственным политическим убеждениям. В конце концов говорить о либерализме или тоталитаризме в отрыве от идеологических построений XX века видится не вполне корректным исторически. В данном конкретном случае автор придерживается несколько иной позиции: диалектические построения Прокла позволяют иначе понять природу политических отношений в обществе, нежели то предполагают диалектические построения Гегеля. Другими словами, не принципиально, как каждый из этих философов представлял реальный политический процесс. Гораздо важнее, какие политические идеи могут быть выдвинуты на базе их учений, а какие — вступают в противоречие с этими учениями. Именно в данном отношении неоплатоническая диалектика может быть принята в качестве логических оснований либерализма, а базисом тоталитаризма выступает диалектика, разрабатывавшаяся Гегелем.

В заключение может быть представлен вывод об обоснованности суждения, что *на примере идей Плутарха Афинского и особенно Прокла Диадоча раскрываются рецепции идей афинского неоплатонизма как минимум в двух сферах современной культуры, а именно в эпистемологии и философии политики*. Все это в итоге дает воз-

возможность еще раз убедительно аргументировать тезис о том, что философские идеи, в отличие от идей сугубо научных (так или иначе связанных со сферой опыта), не устаревают и не умирают, а лишь меняют свои облики и области применения.

Литература

- Вольф, М.Н., Бутаков П.А., Берестов, И.В. (2013), “Аналитическая история античной философии”, *Sententiae* 1 (28): 68–80.
- Куликов, С.Б. (2014), “Актуальность идей Прокла Диадоха в современной культуре”, *Schole* 8.1: 126–135.
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики. Последние века*. Кн. 2. Харьков: «Фолио»; М.: «АСТ».
- Михайлов, А.В., пер. (2009), Э. Гуссерль, *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая*. Москва: «Академический Проект».
- Панцхава, И.Ц., пер. (1984), Иоанэ Петрици, *Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха*. Москва: «Мысль».
- Afonasina, A. & Afonasin, E. (2014), “The Houses of Philosophical Schools in Athens”, *Schole* 8.1: 9–23.
- Dancy, R.M. (2004), *Plato’s Introduction of Forms*. Cambridge University Press.
- Gersh, S. (2014), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, I. (2015), *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, transl. by M. Chase. Leiden: Brill.
- Kulikov, S.B. (2014), “Aktual’nost’ idey Prokla Diadokha v sovremennoy kul’ture [The ideas of Proclus Diadochus and their relevance to modern culture]”, *Schole* 8.1: 126–135.
- Lloyd, A.C. (1998), *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press.
- Pantskhava, I., trans. (1984), Ioane Petritsi, *Rassmotreniye platonovskoy filosofii i Prokla Diadokha* [Consideration of Plato’s philosophy and Proclus Diadochus]. Moscow: Mysl’.
- Volf, M., Butakov, P., and Berestov, I. (2013), “Analiticheskaya istoriya antichnoy filosofii [Analytical history of Ancient philosophy]”, *Sententiae* 1 (28): 68–80.

Платонизм и русская философия

Татьяна Резвых

Семен Франк и его путь к Плотину: роль идей Фихте, Шуппе и Лотце в статье «О критическом идеализме» (1904)*

TATYANA REZVIKH

SEMYON FRANK AND HIS PATH TO PLOTINUS:

IDEAS OF FICHTE, SCHUPPE AND LOTZE IN HIS *ON CRITICAL IDEALISM* (1904)

ABSTRACT. The main subject of the paper is S. Frank's concept of consciousness which he introduced in his article *On Critical Idealism* (1904). Frank understands consciousness as spiritual existence. This way of understanding consciousness originates with Plotinus, although Frank explicates it by referring to the ideas of Fichte, Schuppe and Lotze. Frank relies on the conception of 'critical idealism' formulated by Fichte, which is based on the idea of absolute consciousness. Lotze's understanding of consciousness as activity is closely connected with his specifically coined concept of 'significance' (*das Gelten*). Consciousness is what it manifests itself in, namely, the activity of implementing spiritual values. The paper further deals with Schuppe's concept of the subject. Schuppe understands the knowing subject as a primary principle, beyond the opposition of subjective (cognizing) and objective (cognizable), and, therefore, as an absolute. A common feature in the models of Fichte, Schuppe and Lotze is their refusal

© Т.Н. Резвых (Москва). ivmakarova@hse.ru. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

* Работа написана при поддержке Фонда внутреннего развития Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета в рамках проекта «С.Л. Франк между политической экономией и философией: от марксизма к идеализму через Ницше и Канта».

to understand consciousness as a substance. Following them, Frank also understands consciousness not as a substance or a matter, but as spiritual existence.

KEYWORDS: consciousness, subject, idea, knowledge, activity, substance, life.

Семен Людвигович Франк писал, что в 1908 г. завершилась работа его «интеллектуального и духовного формирования», что к этому времени он уяснил основы «собственного философского мировоззрения» (Франк 2001: 479). Исследуя процесс формирования Франка как мыслителя, стоит обратить внимание на статью «О критическом идеализме», вышедшую в 1904 г. в декабрьском номере журнала «Мир Божий». Франк «тогда находился в переходном состоянии» — «перестал заниматься политической экономией и еще не нашел, а только искал иного пути, который позднее обрел в философском творчестве» (ibid. 416). Важнейшей вехой в творческой эволюции Франка является магистерская диссертация «Предмет знания» (1915), где появилась онтология как учение о постигаемом в интуиции абсолютном бытии, укорененном в сверхбытийственном Едином и учение о душе как самооткровении Единого. В предисловии к труду Франк, указывая на свою близость к В. Шуппе, Г. Когену, Э. Гуссерлю и А. Бергсону, тем не менее не считает возможным «причислить себя ни к одной современной философской школе» (Франк 1995: 39), а относит себя «к старой, но еще не устаревшей секте платоников. С этой точки зрения для нас даже вся „трансцендентальная философия“ есть лишь этап в истории платонизма» (Франк 1995: 40). Однако, как свидетельствует статья «О критическом идеализме», именно чтение немецких философов приблизило Франка к Плотину. В статье «О критическом идеализме» Франк попытался очертить контуры «нового универсального философского мирозерцания» (Франк 1904: 224), опираясь на выводы, сделанные из «канто-фихтевской философии» (Франк 1904: 224) В. Шуппе (1836–1913) и Р.Г. Лотце (1817–1881), и в итоге вплотную подошел к идее сознания как сверхбытия.

Название статьи Франка отсылает к термину, использовавшемуся в Германии неокантианцами (Cohen 1885: 575–616), а в России, помимо Франка, — П.Б. Струве, Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым и др. У Фихте он имел терминологическое обоснование и обозначал выход из антиномии «догматического реализма» и «догматического идеализма». По Фихте, «догматический реализм» понимает Не-Я как субстанцию, а Я представляет лишь его акциденцией. «Догматический реализм», следовательно, можно отождествить с материализмом. Противоположный подход, напротив, мыслит субстанцией Я, лишая Не-Я реальности за пределами представления. Его Фихте называл «догматическим идеализмом». Это докантовский (лейбницевский, декартовский) идеализм. Выход из двух крайностей предлагает «критический идеализм»: конечный дух полагает вне себя нечто абсолютное (вещь в себе), но это нечто является наличным только для него. Субъект и объект — нераздельные части одного целого; одно без другого не существует.

Таким образом, господствующий в нашей теории критический идеализм оказывается определенно установленным. Он догматичен против догматического идеализма и реализма, доказывая, что ни деятельность Я сама по себе не является основанием реальности Не-Я, ни деятельность Не-Я сама по себе не является основанием страдания в Я (Фихте 1995: 350).

Вслед за Фихте, в статье «О критическом идеализме» Франк стремится построить онтологию, в которой мир, с одной стороны, конструируется сознанием, представлен в его формах, а с другой стороны — принудительно стоит перед субъектом, сохраняет объективность. Проблему можно решить лишь признавая наличие отличающегося от эмпирического абсолютного сознания, находящегося вне противоположности субъекта и объекта. На это же указывает и эпиграф к статье, взятый из работы Фихте «Сообщение о понятии наукоучения» (1806):

Man kann das Absolute nicht ausser sich anschauen, welches ein reines Hirngespinnst gibt, sondern man muss in eigener Person das Absolute

sein und leben — «Невозможно созерцать Абсолют вне себя, что является чистой химерой, нужно в собственной личности быть и жить Абсолютным» (Fichte 1846: 369).

От понятия замкнутой, самодостаточной субстанции как в отношении субъекта, так и в отношении объекта Франк решительно отказывается.

Понятие абсолютного бытия в той его форме, в которой оно присуще обычному сознанию, т.е. в применении к эмпирической действительности, сводится, как только что указано, к понятию субстанциальности (Франк 1904: 233).

Нельзя исследовать субъект, выйдя из собственного Я, иначе говоря, нельзя исследовать субъект как некую реальность, вещь или бытие, противоположную другой вещи. То, что мы считаем «субстанциальной и необходимой действительностью» (Франк 1904: 233), как относящееся к субъекту, так и относящееся к внешнему миру, является, по Франку, содержанием наших представлений, имманентно нам. Отсюда следует, что критерий истины может носить только имманентный характер.

Этот критерий был установлен Кантом только применительно к априорным суждениям: суждения математики заимствуют свой характер истинности исключительно из той необходимости, с какой они коренятся в сознании. По Канту, априорные

суждения приобретают для нас объективное значение, когда предмет наших восприятий подводится нами под известные, необходимо присущие нашему сознанию, категории (категории причины, субстанции и т.п.) (Франк 1904: 230–231).

Но если внешний мир действительно существует, нельзя ограничиваться априорным познанием предметов. Об этом Франк писал еще в своем дневнике 1902 г.:

Итак, Кантовское приравнение *познания миру* верно при условии отрицания специфической субъективности познания, противопоставляемой объективности мира. Имманентная философия (Франк 2006: 73).

В статье 1904 г. Франк также убежден, что критерий истины апостериорных, эмпирических суждений выработала имманентная философия Шуппе.

Шуппе, на труды которого в России впервые обратили внимание П.Б. Струве и Н.А. Бердяев (Струве 1901; Бердяев 1900), представлял субъект и объект, мышление и сущее нераздельными составными частями одного и того же процесса. Мыслить можно только бытие: «Мышление без содержания не только фактически невозможно, но и понятийно немислимо» (Schuppe 1878: 26). Мы не можем объяснить одно без отсылки к другому: мышление — это всегда мышление, что нечто есть. Совместность субъекта и объекта — это первичный факт. Мыслить объект сам по себе, в отрыве от субъекта, невозможно, сознание всегда предполагает содержание. Иначе говоря, нельзя мыслить то, что не является объектом:

Спрашивать, как еще безобъектное и бессодержательное, но уже наличное мышление или сознание может приходить к тому, чтобы уже наличное вне сознания вбирать в себя и делать своим объектом, или как последнее могло бы проникать в первое, — бессмысленно (Schuppe 1878: 85).

Возникает вопрос о критерии истины. Значит ли эта имманентность бытия сознанию, что все являющееся в нашем опыте обязательно истинно? Разумеется, нет. Мы можем представлять себе, например, Пегаса, но это не означает, что представление истинно. Пегас, по Шуппе, относится к представлениям, не имеющим внутренней закономерности, т.е. совершенно произвольным. Гриву, хвост, крылья Пегаса мы вольны представлять какими угодно. Истинное же мышление должно быть необходимым, оно должно давать единственный ответ. Необходимость апостериорных суждений обеспечивается, по Шуппе, внутренней согласованностью наших понятий и представлений. Так, сон недействителен, поскольку представления в нем бессвязны, бодрствование же предъявляет нам нерушимые причинные связи

(Schuppe 1878: 657). Эти связи делают для нас невозможным другое представление о предмете, т.е. принуждают к единственной, т.е. истинной точке зрения. Принудительность для нас связанных между собой по закону причинности элементов самого представления означает его объективность. Иными словами, апостериорные суждения также построены на необходимости. Если они необходимы, их нельзя не мыслить, а если они мыслятся, то существуют. Обоснование критерия истины апостериорных суждения фактически приводит Шуппе к онтологическому аргументу. Поскольку нет мышления без объекта, закономерность представлений является объективной закономерностью. Шуппе приходит к утверждению, что высшие понятия совпадают с высшими родами сущего (ibid. 112), т.е. возрождает идеализм Платона.

С другой стороны, эти идеи присущи *нам*. Франк отмечает:

понятие субъекта все же выходит за пределы *содержания* данного и противостоит ему, в качестве его *носителя*. Это категорически признал и наиболее выдающийся представитель имманентной философии — Шуппе (Франк 1904: 259).

В самом деле, познающий субъект мыслится Шуппе как первичный принцип, находящийся за пределами противоположности субъективного (познающего) и объективного (познаваемого), фактически как абсолютное. Шуппе мыслит Я как носитель всего, первоединство, близко к Плотину.

Вслед за Шуппе и Франк в своей статье утверждает, что Я не может быть ни «субъектом», ни «объектом», оно вообще не является бытием, но находится «выше бытия». Франк видит первичную реальность в целостной духовной жизни, стоящей вне противоположности субъекта и объекта. Философ мыслит Я как абсолютную, «неотмыслимую», первичную предпосылку всего, т.е. фактически как Абсолютное. Этот внеэмпирический уровень сознания Франк называет «духовной жизнью»:

Не ища в глубинах сознания его неведомой и недоступной субстанции, мы должны брать трансцендентальную личность, как

она есть, видеть в ней то, за что она и выдает себя — живую связь и узловый пункт сознания, необъяснимый, но всем понятный центр, скрепляющий хаотическое многообразие содержания сознания в единство разумной духовной жизни (Франк 1904: 259).

В примечании Франк поясняет:

Это прекрасно разъяснено *Лотце* в применении к понятию «души». Lotze. «Metaphysik», 2-е изд., стр. 485 и сл. Сочетание этого взгляда с учением о субстанциональности души возможно у Лотце только благодаря совершенно произвольному расширению понятия субстанции (*ibid.*).

Первоначальная рецепция Лотце в России была связана с кругом лейбницеанцев Г. Тейхмюллера, А.А. Козлова и М.И. Каринского (последний слушал его лекции в Геттингене). К началу XX в. порусски вышли несколько работ Лотце, появились исследования его философии в обзорных историко-философских работах. Но на рубеже XIX–XX вв. Лотце заново привлек внимание своей концепцией истины как субъективно-объективного знания (Струве 1901: xiv). По воспоминанию Франка, Струве обратил его внимание на «забытого (в России вообще мало известного) немецкого философа Лотце, которого он высоко ценил, и заставил меня прочитать его „*Логику*“ и „*Метафизику*“» (Франк 2001: 415).

Канту была известна общеобязательность суждений, создающихся при применении категорий к опыту, а также общеобязательность морального закона. Открытием Лотце был тип общеобязательности, связанный с понятием «значимости». В своем последнем незавершенном труде «Система философии» (1874) он писал, что содержание наших представлений не «существует, как существуют вещи, но лишь значит (*gilt*)» (Lotze 1912: 512). Кроме глагола *gelten* («стоять», «цениться», «иметь вес», «быть действительным», «значить», «считаться») Лотце использовал термины *Geltung* и *Gültigkeit* («значение», «значимость», «ценность») и неологизм *das Gelten*.

Лотце обратил внимание на то, что ценностью наслаждается *субъект*, однако она принудительна, *объективна*. И если первоначально философ тесно связывал *Geltung, Gültigkeit, das Gelten* с человеком, определяя «значимость» как то, что признается, чем наслаждаются, то постепенно перенес акцент на объективный момент «значимости» и пришел к признанию царства идей (*Ideenwelt*) как систематических отношений между идеальными содержаниями. Я признаю нечто ценным именно потому, что за ним стоит объективная идея. Раз признанная, она теперь всегда имеет для меня силу, я уже не могу ее отвергать; она — истина, благо и прекрасное. Ценность открыта мной и значима для меня, но значима потому, что существует сама по себе. Лотце, таким образом, открыл реальность между субъектом и объектом, реальность идеи, имеющей нравственную силу для человека и воплощаемую человеком. Идея у Лотце имеет онтологический статус, но не отрывается от человека, т.е. связывает субъект и объект в единое целое. Идея становится значимой для человека при условии его активности, она получает жизнь, раскрываясь в сознании человека. Поэтому Лотце подобно Шуппе мыслит сознание как актуализацию объективных идей, как жизнь.

Франк в статье «О критическом идеализме» вслед за Фихте, Шуппе и Лотце также мыслит сознание как жизнь. Глубочайшим уровнем реальности для Франка оказывается жизнь сознания, постигаемая в непосредственном переживании. Франк утверждает, что эта жизнь, недоступная рассудочному пониманию, тем не менее всегда нам доступна, всегда при нас:

За пределами ясного, осязаемого и видимого бытия лежат области, которые даны нам не как реальные объекты, усваиваемые рассудочным познанием, а как целостные переживания духа. Эти переживания нельзя ни отрицать и отождествлять с вымыслами, ни возводить в ранг субстанциальных существ и реальных сил. Эти глубокие области вечно ускользают от рассудочного мышления, стремящегося усвоить их по аналогии с явлениями эмпирической действительности и подступающего к ним с вопросами об их причине, происхождении и положении в мире; их

нельзя, так сказать, захватить руками и вынести на поверхность, к ясному свету действительности, не исказив и не умертвив их. Они остаются недоступными познанию, вечно коренятся в неисповедимых глубинах жизни, и вместе с тем вечно ясны и близки тому, кто берет их как они даны, не отвлеченно познавая, а конкретно их переживая. Характернейшим образцом в этом отношении является самый центр жизни сознания — его субъект или «я» (Франк 1904: 245–246).

Сознание — абсолютная действительность, но не недоступная нам, а, напротив, наиболее интимная, наиболее доступная.

Итак, уже в своей ранней статье 1904 г. Франк, отрицая субстанциальность и Я, и Не-Я, утверждает сверхсубстанциальность духовной жизни, тем самым подойдя к плотиновскому пониманию Я как первичной, самоочевидной реальности, находящейся за пределами противоположности эмпирического сознания и бытия.

Литература

- Бердяев, Н.А. (1900), “Ф.А. Ланге и критическая философия”, *Мир Божий* 7: 224–254.
- Струве, П.Б. (1901), “Предисловие”, in Н.А. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском*, i–lxxxiv. Санкт-Петербург: Изд. О.Н. Поповой.
- Фихте, И.Г. (1995), *Сочинения. Работы 1792–1801* (пер. М. Левиной, Т. Бордай, Л. Успенского, Б. Яковенко). Москва: «Ладомир».
- Франк, С.Л. (1904), “О критическом идеализме”, *Мир Божий* 12: 224–264.
- Франк, С.Л. (1995), *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания*. Санкт-Петербург: «Наука».
- Франк, С.Л. (2001), *Непрочитанное... Статьи. Письма. Воспоминания* (сост. А.А. Гапоненков, Ю.П. Сенокосов). Москва: Московская школа политических исследований.
- Франк, С.Л. (2006), *Саратовский текст* (сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина). Издательство Саратовского Университета.
- Cohen, H. (1885), *Kants Theorie der Erfahrung* (2. neubearbeitete Auflage). Berlin: F. Dümmler.
- Fichte, J.G. (1846), *Sämmtliche Werke* in 8 Bände. Bd. 8. Berlin: Verlag von Veit & Comp.
- Lotze, G. (1912), *Logik. System der Philosophie. Erste Teil. Drei Bücher der Logik*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Schuppe, W. (1878), *Erkenntnistheoretische Logik*. Bonn: Eduard Weber's Verlag (Julius Flittner).

Рустем Вахитов

Теория сословного общества: Платон и С.Г. Кордонский

RUSTEM VAKHITOV

THE THEORY OF THE ESTATES SOCIETY: PLATO AND S.G. CORDONSKY

ABSTRACT. The article draws a comparison between the concept of estate as it features in the sociological theorizations of S.G. Kordonsky and the model of ideal state introduced by Plato. According to Kordonsky, the market divides society into classes, i.e. social groups possessing equal rights before the law and differing only in their level of consumption. The 'economy of redistribution' (O.E. Bessonova) and the 'resource-based state' (S.G. Kordonsky), both commanding the distribution of resources, produce estates, i.e. nonegalitarian social groups, each with a particular bundle of rights and responsibilities and arranged in a social hierarchy. Kordonsky's model of the estate-based society displays a lot of common features with Plato's ideal polis. The only profound difference between Plato and Kordonsky in their perception of an estate-based society comes down to the following: Plato proceeds from a deep-rooted belief in conjunction between the estate-based system and the human nature as well as in the real existence of the idea of fairness, while Kordonsky's estate-based classes are conceived rather as a result of a person's self-identification with an administrative group, and the fairness is understood only in nominalistic sense.

KEYWORDS: Plato, S.G. Kordonsky, estates, classes, idea of fairness, economy of redistribution (*razdatok*).

1. Теория сословности С.Г. Кордонского

В начале 2000-х социолог Симон Гдальевич Кордонский, который работал тогда в администрации президента РФ, обратил внимание на то, что в России возрождается своеобразная «Табель о рангах» под видом серии законов о государственной службе. Это резко контрастировало с тем, что происходило в постсоветской России совсем недавно — в 1990-е гг., когда господствующей

© Р.Р. Вахитов (Уфа). Ruat_R_Vahitov@mail.ru. Башкирский государственный университет. Уфимский государственный нефтяной технический университет.

тенденцией была минимизация государства. С начала 2000-х государство взяло реванш: оно стало расширяться, создавать новые группы своих служащих, оговаривая в законах их права и привилегии и в то же время используя их для осуществления своих масштабных проектов в области обороны, жилищной политики, здравоохранения и т.д. В одном из интервью Кордонский говорит об этом:

В 2002 году появился закон «О системе государственной службы РФ»... Потом закон «О государственной гражданской службе». По закону — и вопреки Конституции — создавались категории людей с выделенным статусом... я не понимал, зачем это... А потом у меня в голове сошлось: вот эти законы о системе госслужбы — это создание новой социальной структуры (Вишневская 2012).

Кордонский совершенно справедливо увидел сходство между этими госслужащими новой формации и советской партийной номенклатурой, а также петровским служилым дворянством. В связи с этим ученый поставил резонный вопрос: почему в России с завидной регулярностью проваливаются проекты либерализации и восстанавливается служилая государственная иерархия? Для ответа на этот вопрос он и разработал свою теорию сословности.

Группы, создаваемые государством для осуществления определенных проектов, Кордонский назвал сословиями. Он дал им определение, несколько отличающееся от дефиниции одноименного термина в исторической науке:

сословие — социальная группа, которая занимает определенное положение в иерархической структуре общества в соответствии со своими правами, обязанностями и привилегиями, закрепленными в законе и (или) передаваемыми по наследству (Кордонский 2008: 26).

Итак, Россия и до революции, и в советские времена, и в постсоветский период была и остается сословным обществом, подконтрольным сильному авторитарному государству. Сословия

эти могут назваться по-разному, мимикрировать под госслужащих, профессиональные группы, но они принципиально отличаются от «веберовской бюрократии» или схожих групп западного общества.

Устойчивое воспроизведение сословной структуры в России Кордонский объяснил наличием в нашей стране во все ее исторические периоды особой, нерыночной, ресурсной или раздаточной экономики. Ресурс в теории Кордонского — противоположность товара. Ресурс собирается, хранится, а затем раздается государством — поэтому ресурсная экономика называется еще раздаточной, ее описала в своих работах экономист О.Э. Бессонова (Бессонова 2006). Благодаря раздаче ресурсов авторитарным правителем и возникает сословная структура, так как сословие, по сути, есть социальная группа, получающая право на ресурс для осуществления поставленной государством цели. Так, главным ресурсом в дореволюционной крепостнической России были земля и крестьяне. Дворяне получали их, для того чтобы крестьяне обеспечивали их и их семьи и позволяли дворянам посвящать себя службе государю — военной, гражданской или придворной. В Советском Союзе в государственный ресурс превратили практически всю собственность, в постсоветской России наиважнейший ресурс — нефтегазовый комплекс.

В обществах эгалитарного типа, подобных тем, что сложились на Западе в Новое время, привилегированные сословия были упразднены и на место сословной структуре пришла классовая, где класс — социальная группа по уровню потребления. Основные классы — высший (богатые) и низший (бедные). Расслоение на классы происходит в силу господства рыночной экономики, ведь именно рынок делает людей богатыми и бедными (одни выигрывают в рыночной конкуренции, другие — проигрывают). В сословном обществе, по Кордонскому, богатых и бедных нет; наличие у человека денег не так уж важно, имеет значение лишь какое место человек занимает в сословной иерархии (бедный дворянин все равно выше, чем богатый крестьянин).

Разумеется, в классовом обществе есть тоже госслужащие — люди в силу рода своей деятельности получающие особые полномочия (как полицейские, имеющие право носить оружие). Но там они подчиняются закону, который принимается всеми гражданами, един и обязателен для всех. Служилые привилегированные сословия ресурсного государства подчиняются не общеобязательному закону, а воле авторитарного правителя, который и пожаловал им привилегии (в случае, когда это государство мимикрирует под модернистское, такой закон существует, но фактически выполняется избирательно):

в сословной системе... нет рынка, а есть система распределения. Наверху находится какой-то человек, называется он президентом, генсеком или монархом — неважно. Он — верховный арбитр (Вишневская 2012).

Сословное и классовое общество порождают и разные модели поведения. В сословном обществе люди или служат, или обслуживают госслужащих: соответственно, сословия бывают служащие и обслуживающие. Такая структура объясняется извечным дефицитом ресурсов в подобных обществах: для государства гораздо дешевле возложить обеспечение госслужащих на обслуживающие сословия, чем тратиться на это самому.

Госслужащие получают не зарплату, а жалованье, которое соответствует не объему выполненной работы, а месту госслужащего в иерархии. Строго говоря, госслужащему не платят за выполненный труд — трудиться он должен из энтузиазма и верности правителю и государству, — а просто обеспечивают его жизнь (частично деньгами, частично — за счет принудительного труда обслуживающих сословий). В классовом обществе люди либо живут на прибыль (если они принадлежат к богатому классу и обладают капиталом), либо за счет продажи своей рабочей силы, получая зарплату. Она, как уже говорилось, зависит лишь от объема выполненной работы.

Наконец, важнейшим регулятором жизни в сословном обществе являются идеологические представления о справедливости. Кордонский утверждает:

понятие справедливости является базовым для сословного мироустройства, и... не имеет референтов в классовом обществе. Сословная социальная справедливость заключается в распределении ресурсов между сословиями пропорционально их положению в иерархии сословий (Кордонский 2008: 27).

В классовом эгалитарном обществе вместо принципа справедливости господствует принцип выгодного всем (или, по крайней мере, большинству) закона. Ведь здесь ресурс превращается в товар, а товар не раздается, а участвует в рыночном товарообмене, который является легальным и действенным, только если он совершается по закону. В результате товар оказывается не у того, кто заслужил это, по представлениям общества, а у того, у кого просто есть деньги, то есть чаще всего — у представителя класса богатых. Соответственно, классовое устройство всегда представляется несправедливым носителю сословного сознания и, наоборот, сословное устройство — незаконным носителю сознания классового (ведь чтобы возникли сословия, нужно изъять частную собственность и превратить ее в ресурс, который затем становится предметом раздачи).

Попытаемся выразить сказанное вкратце в виде таблицы:

	Экономика	Социальная структура	Государство	Тип поведения	Идеологема
Сословное общество	раздаток (ресурсная)	служащие и обслуживающие сословия; иерархия	авторитарное единоличное правление	служение	справедливость
Классовое общество	рынок (товарно-денежная)	высшие и низшие классы; эгалитаризм	классовая, представительная демократия	работа за прибыль или зарплату	закон

В начале мы говорили, что Кордонского подвиг к этим исследованиям вопрос: почему в 2000-х в России стала возрождаться

сословная структура? Ответ очевиден: потому что капиталистический эксперимент не удался. Вместо создания рыночной экономики западного типа был произведен дележ наиболее ценных сегментов советской экономики. Затем их присвоило постсоветское государство, а оно в свою очередь стало раздавать эти ресурсы группировкам, контролирующим те или иные институты государства (спецслужбы, армия, МВД, гражданские госслужащие), фактически превратившимся в соответствующие новые «сословия».

2. Сходства с теорией сословности Платона

Всякий, кто знаком с сочинениями Платона и прежде всего с его учением об идеальном государстве, не может не заметить некоторого сходства между ним и концепцией Кордонского.

Прежде всего, платоновское идеальное государство — сословное (именно в смысле иерархической разверстки прав и обязанностей, о которой говорит Кордонский). Принято считать, что оно включает себя три сословия — философов, стражей (воинов) и демиургов (ремесленников, крестьян, торговцев). Это верно, но только если мы соотносим сословия и части души человека. В плане служения, однако, это не совсем так. Философы — это всего лишь лучшие из стражей, которые оказались наиболее пригодными для управления государством и получили соответствующее воспитание. В книге 3 «Государства» мы читаем:

из стражей надо выбрать таких людей, которые по нашим наблюдениям целью всей своей жизни поставили самое ревностное служение государственной пользе (R. 412e)¹.

Именно им и предстоит быть правителями, а всем остальным стражам суждено стать «помощниками правителей и проводниками их взглядов» (414b).

Итак, в идеальном государстве Платона в определенном смысле лишь два сословия: стражи и демиурги. При этом сословие

¹ «Государство» Платона здесь и далее цитируется в переводе А.Н. Егунова.

стражей разделяется на подсословия собственно стражей-воинов и философов-правителей, а сословие демиургов — на подсословия ремесленников, крестьян, купцов и т.д.

Почему же мы говорим именно о сословиях, а не, скажем, о классах? Потому что Платон четко заявляет, что и стражи, и демиурги имеют определенные наборы прав и обязанностей и стражи стоят выше, чем демиурги, охраняя их и управляя ими.

Привилегии стражей очевидны: они освобождены от физического труда, обязанности зарабатывать себе на жизнь, они имеют право носить оружие и использовать его в случае надобности, они не должны платить налогов (хотя бы потому, что у них нет ни денег, ни собственности), они получают от государства полное обеспечение (дома-казармы, одежду, еду, оружие, бесплатное образование, содержание их детей).

Однако очевидны и довольно тяжелы и их обязанности: защищать государство от внешних врагов и держать демиургов в подчинении законам (415e), не иметь собственности, денег, не прикасаться к золоту и серебру (416de–417a), не иметь семей, не знать своих детей, передавая их общественным воспитателям, отдавать детей стражей в низшее, производящее сословие, если выяснится, что они не способны быть стражами (415bc).

Точно так же производители обязаны подчиняться стражам, обеспечивать их всем необходимым, передавать им своих детей, если выяснится, что они имеют способности стражей; но демиурги имеют и ряд привилегий, которых лишены стражи: владеть землей, личными домами, создавать семьи, самим воспитывать детей, если им суждено тоже стать демиургами, пользоваться деньгами, заниматься торговлей (419a).

Перед нами строго иерархическое двухсословное общество.

Платон не так уж много внимания уделяет хозяйственной стороне жизни стражей. Афинский философ — мистик и идеалист, его больше интересует мир эйдосов, участь души и ее структура, воспитание стражей. Тем не менее при желании мы можем найти

упоминания о том, как производится материальное обеспечение стражей. В конце книги 3, где говорится о быте стражей, читаем:

не стоит ли устроить их жизнь и жилища примерно вот каким образом... ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда бы не имел доступа всякий желающий. Припасы, необходимые для рассудительных и мужественных знатоков военного дела, они должны получать от остальных граждан в уплату за то, что их охраняют. Количество припасов должно хватать стражам на год, но без излишков. Столуясь все вместе, как во время военных походов, они и жить будут сообща... Им одним не дозволено в нашем государстве пользоваться золотом и серебром (R. 416de).

В диалоге «Критий» Платон изображает Афины, какими они были 9 тысяч лет назад, и утверждает, что они представляли собой тогда то самое государство философов-стражей, которое описывалось в диалоге «Государство». Обеспечение стражей мыслитель описывает там схоже:

Обитали в нашей стране и разного звания граждане, занимавшиеся ремеслами и земледелием, но вот сословие воинов божественные мужи с самого начала обособили и оно обитало отдельно. Его члены получали все нужное им для прожития и воспитания, но никто ничего не имел в частном владении, а все считали всё общим и притом не находили возможным что-либо брать у остальных граждан сверх необходимого (Criti. 110cd)².

Безусловно, рисуемая Платоном картина наилучшего государства представляется странной, но все же, очевидно, перед нами изображение именно ресурсного государства и экономики раздатка. Ведь мы говорим о ресурсном государстве везде, где основные необходимые для жизни блага не продаются и покупаются на рынке, а сдаются производителями государству, а затем раздаются по сословиям, причем часть тратится на содержание высшего, управляющего сословия. В идеальном государстве Платона (и в его воплощении — древнем Афинском полисе) дело обстоит

² «Критий» Платона цитируется в переводе С.С. Аверинцева.

именно так. Стражи-воины и философы сами ведь не занимаются сельским хозяйством, скотоводством, не шьют одежду, не делают оружие, не строят для себя казармы, столовые, гимназии, а простолюдины — не воюют. Созданием материальных благ занимаются крестьяне, скотоводы, строители, ткачи, оружейники — представители сословия демиургов. При этом необходимые стражам вещи демиурги не продают стражам (чего бы они и не смогли сделать, потому что у стражей по закону нет и не может быть денег), а сдают им (впрочем, между собой демиурги могут вести торговлю, так как им не запрещено располагать собственностью и деньгами). И хотя Платон об этом не пишет, легко догадаться, что сдают они все произведенное для стражей специальным должностным лицам из числа стражей. Те приходят в поселения демиургов (поскольку, согласно диалогу «Критий», стражи живут отдельно от демиургов, на возвышении, в Акрополе), забирают определенное количество пищи (такое, чтоб его хватило всем стражам на год), а также определенное количество одежды, оружия, затем все это перевозят в поселение стражей, на Акрополь, помещают на складе. Затем же по мере надобности раздают (пищу передают в столовые, одежду — тем, у кого она износилась). Перед нами типичный пример ресурса, который отчуждается от его производителей (или, что тоже самое, — сдается ими государству), а затем раздается.

Отсюда, между прочим, видно, что демиурги обеспечивают всем стражей, то есть обслуживают их, иначе говоря представляют собой обслуживающее сословие. Стражи же служат — философам, которые воплощают идею справедливости, а философы — самой идее справедливости. Возможно, высшим воплощением идеи справедливости, согласно афинскому философу, является царь-философ. У Платона есть несколько мест, которые намекают на то, что идеальное государство философов не обязательно является республикой, а вполне совместимо с царской властью. Первое такое место — книга 6, где Платон пишет:

ни государство, ни его строй, так же как и отдельный человек, не станут никогда совершенными... пока по божественному наитию сыновья нынешних властителей и царей, либо они сами не окажутся охвачены страстью к подлинной философии (499bc).

Второе место — из книги 9, где Платон рассуждает о том, что царь в 729 раз ближе к подлинному удовольствию, чем тиран (587e), и из рассуждений понятно, что имеется в виду справедливый царь, который правит справедливым совершенным государством. Если это так, то стражи служат царю, который является единоличным раздатчиком ресурсов, что еще больше сближает эту модель с теорией Кордонского.

Так мы находим у Платона описанное Кордонским разделение структуры сословного общества на высшее, служащее сословие и низшее, обслуживающее.

Наконец, в концепции Платона, как и у Кордонского, центральную роль играет понятие справедливости. Идеальное государство — не что иное, как воплощение эйдоса справедливости, и именно поэтому правителями в нем должны быть философы; ведь кто, как не философ, способен при помощи умозрения проникнуть в эйдос справедливости, понять его, а затем при помощи обычных стражей заставить демиургов подчиниться этой высшей справедливости. Платон дает и определение справедливости: это принцип, согласно которому каждое сословие занимается своим делом, предназначенным ему самой природой, и получает всё необходимое сообразно природным задаткам. Платон пишет:

заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость... всего более способствует совершенствованию нашего государства то, что каждый делает свое, не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела (433a–d),

и чуть выше:

при росте и благоустройстве нашего государства надо предоставить всем сословиям иметь свою долю в общем процветании соответственно их природным задаткам (421c).

Таким образом, философы-стражи занимаются созерцанием эйдосов и организацией общего строя государства в соответствии с эйдейтической гармонией, обычные стражи — исполнением приказов философов, поддержанием предписанного ими порядка в государстве, а также отражением внешних угроз, демиурги — производительным трудом, воспитанием своих детей, обеспечением стражей. Демиург не должен править, правитель не должен трудиться; служащее сословие служит, обслуживающее — обслуживает, таков закон справедливости, управляющий сословным обществом. Причем, и у Платона, как у Кордонского, каждый получает не в соответствии с тем, сколько он сделал, а в соответствии с тем, какое место он занимает в иерархии государства. Вспомним, что и у Кордонского:

Сословная социальная справедливость заключается в распределении ресурсов между сословиями пропорционально их положению в иерархии сословий (Кордонский 2008: 27).

Только у Платона эта иерархия совпадает с природной, и способности, необходимые для исполнения задания какого-либо сословия, являются врожденными. Поэтому принцип справедливости и получает такое выражение: «надо предоставить всем сословиям иметь свою долю в общем процветании *соответственно их природным задаткам*» (курсив мой — Р.В.) (421с), то есть — соответственно их положению в социальной иерархии.

Мы выявили сходства теорий сословности Кордонского и Платона. Они сводятся к тому, что в сословном государстве должны наличествовать:

- 1) Раздаток или ресурсная экономика.
- 2) Получение сословиями ресурсов в соответствии с их местом в социальной иерархии.
- 3) Служащие и обслуживающие сословия.
- 4) Идея справедливости как главный организующий принцип сословного общества и государства.

Сходства эти объяснить не трудно. Кордонский создавал свою теорию, эмпирически изучая советское и постсоветское общество. Платон выводил свое идеальное сословное общество логически, из идеи справедливости, но трудно спорить с тем, что он опирался и на анализ эмпирического материала своего времени — реалий греческого полиса. Марксистский подход к древнегреческой истории, до сих пор имплицитно присутствующий в отечественном антиковедении, делает акцент на товарно-денежных, рыночных отношениях в полисе. Это мешает заметить, что полис был, без сомнений, ресурсным государством и что он имел множество форм раздаточной экономики. Главным ресурсом была, конечно, земля, которая находилась в частной собственности граждан, но с определенными ограничениями: гражданин не мог продать свой участок кому угодно, но только другому гражданину. Таким образом земля всё равно оставалась в пределах гражданской общины, и только лишь меняла хозяина, то есть передавалась другому за деньги с согласия полиса. И это не говоря о том, что имелась общественная земля, которая обрабатывалась общественными рабами и на доходы с которой поддерживались храмы и осуществлялись различные раздачи. Их было так много (хлебные, денежные и даже «театральные»), что некоторые антиковеды говорили о специфическом «античном социализме» (Гиро 2002: 205).

Кроме того, полис, даже демократический, был, без сомнений, сословным обществом. Граждане в нём разделялись на неравноправные категории по принципу происхождения, кроме этого, все граждане в целом составляли высшее сословие по отношению к метекам. А.Ф. Лосев в последнем томе «Истории античной эстетики» — книге «Итоги тысячелетнего развития» — высказал парадоксальную мысль, что и рабы, как и рабовладельцы, были не классами в марксистском смысле, а, скорее, сословиями:

Но тогда отношения раба и рабовладельца придется мыслить не в специфически классовом, а в *сословно-правовом* смысле. И в нашей научной литературе была внушительная попытка отно-

шения рабовладельцев и рабов в античности понимать не в чисто классовом смысле, поскольку класс, как явление чисто экономическое, возник лишь в Новое время в связи с появлением буржуазно-капиталистической формации (Лосев 2000: 500).

Таким образом, современный Платону полис предоставлял Платону много материала для создания теории сословности и модели идеального сословного общества.

3. Различия теорий сословности Платона и Кордонского

Однако нетрудно заметить, что существуют и значительные различия между теориями Платона и Кордонского. В основе позиции Кордонского лежат как минимум три метафизические и даже оценочные предпосылки — социологический конструктивизм, философский номинализм и либерализм. Проще говоря, он воспринимает сословия, да и другие социальные группы, не как реально существующее социальное бытие, а как следствие отождествления (идентификации) себя людей с определенными образами и идеями:

Они (структурированные части общества — Р.В.) возникли там, где в какой-то степени совпадают представления о существовании (имена) социальных групп, вводимые исследователями, и самоидентификации членов этих групп (Кордонский 2008: 24).

То есть сословие по Кордонскому начинает существовать только тогда, когда люди начинают соотносить себя с образом представителей определенного сословия.

С этим методологическим индивидуализмом вполне логично связан, с одной стороны, номинализм по отношению к идее справедливости (она воспринимается лишь как субъективные текущие представления людей), с другой стороны — политический и экономический индивидуализм и эгалитаризм или либерализм. Кордонский неоднократно упоминает, что классовую структуру он считает «нормальным» политическим строем, а рыночную

экономику — «нормальной» экономикой или даже «просто экономикой», а сословная структура и раздаток — это нечто «искусственное».

Естественно, у Платона совершенно другие метафизические предпосылки и оценки. На месте методологического конструктивизма у него методологический эссенциализм. Проще говоря, по Платону не существует врожденного равенства. Именно этот фундаментальный для греческой мысли факт является причиной разверстки общества в систему сословий, а не в систему классов. Люди рождаются с разными способностями: одним лучше удаётся пахать землю, другим — строить дома, третьим — шить одежду, четвертым — воевать, пятым — заниматься науками. Иными словами, люди по природе своей, а не только лишь по самоидентификации, принадлежат к разным сословиям. Лучшее общество — это такое, где каждый занимается тем делом, к которому у него есть природные задатки, поэтому в нем демиурги добывают материальные ценности, воины — воюют, правители — правят, а для того чтобы последние две группы спокойно занимались своим делом, не отвлекаясь на занятия, связанные с физическим трудом, которые им не даются, первая группа должна их всем обеспечивать. Так из различия природных способностей Платон логически выводит необходимость сословного общества в самом начале «Государства».

Собственно, тем и отличается позиция Платона от позиции современного демократа, которая строится на антропоцентрической парадигме с ее верой в универсализм человека. Современный демократ считает, что человек действительно универсален, а не создан для одного узкого занятия, что каждый человек может быть и работником, и судьей (в суде присяжных), и воином (в набранной по призыву массовой армии), и политиком (как гражданин, участвующий в выборах). Именно эта идеологема, а не только лишь рынок, делает возможным классовое, бессословное общество или, во всяком случае, заставляет стремиться к нему.

Тут мы подошли к следующему существенному отличию теории сословности Платона от аналогичной теории Кордонского — реализму³ по отношению к идее справедливости. Платон выводит сословность не из низшего этажа социальной реальности — экономики (потому и об экономической жизни идеального государства у него почти ничего не сказано), а из высшего, идеального бытия — из идеи справедливости. Причем идея эта, по Платону, конечно, — не мысль в сознании человека, как у номиналистов, а эйдос, объективно существующий в сверхфизическом идеальном мире, организующем и оформляющем низший мир материальных вещей. Собственно, необходимость аристократического правления непосредственно вытекает из устройства универсума, как его представляет себя Платон, и это прекрасно показал еще А.Ф. Лосев в своей ранней работе «Социальная природа платонизма». Как в универсуме начало общности (идеальное) господствует и управляет единичным (материальными вещами), так и в государстве воплощенное общее — аристократ-философ, который есть функция рода, а не просто единичная личность, должен править простолюдинами — безродными индивидуумами:

существует идея... это значит в социальном бытии есть момент, который несет на себе чистую идею... должен быть общественный класс, который является носителем идеи, созерцателем идеи, специфическим проводником идеи в материальный мир. Платон называет таких людей философами (Лосев 1993: 813)⁴.

Наконец, либерализму в экономике и политике в концепции Кордонского соответствует у Платона плановое, раздаточное хозяйство (ведь стражи должны планировать, сколько всего им по-

³ В средневековом смысле слова.

⁴ Добавим к этому, что либеральная демократия тоже вытекает из определенного представления об универсуме, имя которому механистически-атомистическая парадигма, в ней вещи представляют собой совокупности индивидуумов-атомов, равноценных, подчиняющихся лишь внешним грубым силам, движущихся в мертвом гомогенном пустом пространстве, где нет ни верха, ни низа, ни иерархии, ни структуры.

надобится на год, прежде чем забрать это у демиургов) и ненаследственная аристократия.

Легко увидеть, как бы выглядел современный либеральный идеал, задающий мировоззренческую оптику теории Кордонского, с точки зрения учения Платона. «Нормальное» для либерала бессловное классовое общество — это платоновская демократия, обслуживающее сословие, которое свергло своих аристократов (правителей и стражей) и пытается само собой управлять. Это у него получается не очень хорошо, Платон сравнивает такое общество с кораблем, матросы которого взбунтовались, напоили вином кормчего, который единственный умел различать созвездия, ветры, течения, и захватили корабль, будучи уверенными, что и им, невеждам, ничего не стоит управлять судном (R. 488c–e, 489c). Результаты демократического правления будут плачевными, предупреждает Платон: обезумевшая от свобод толпа выберет правителем софиста и тирана, который начнет с лести народу, а закончит жесточайшим его угнетением:

чрезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства оборачивается не чем иным, как чрезвычайным рабством (564a).

Либеральный самодостаточный индивидуум, который не хочет никому и ничему служить, а живет, преследуя лишь свои интересы, для Платона — вырожденный тип, не способный подняться до осознания того, что есть нечто высшее, чем биологическое существование, и вдобавок к тому презирающий людей, которые способны видеть и преследовать эти сверхбиологические идеальные цели и которые в «нормальном» (разумеется, с точки зрения Платона) обществе были бы его господами. Проще говоря, либеральный индивидуум — это эмансипированный, развращенный и много возомнивший о себе простолюдин-демиург, член обслуживающего сословия, рожденный для обслуживания аристократии — стражей и философов.

Наконец, господство рынка в либеральном обществе — это вопиющее нарушение одного из главных этических принципов

платоновского сословия демиургов — умеренности. Поскольку демиурги утратили истинную цель их труда — создание материальных благ для высших сословий, — они погрязают в вещизме, бесконечной и бессмысленной гонке за новыми и новыми богатствами и комфортом, придающей иллюзорный смысл жизни. При этом рынок десемантизирует всё достоящее самим демиургам: если в идеальном сословном обществе материальные блага, которые оставляли бы демиургам раздающие, высшие сословия, были бы знаком благодарности государства за труд демиургов, признанием их вклада в общее дело государства философов, живущего ради утверждения высшего идеала справедливости, теперь это просто товары, которые можно просто потреблять. В результате бытие демиурга теряет сложность и полноту, он становится одномерным человеком.

Так, возможно, оценил бы Платон то общество, которое как некая норма противопоставляется нынешними либералами сословному обществу.

4. Эвристическая ценность теории сословности Платона. Законы сословного общества

К теории сословности Платона можно относиться по-разному. Разумеется, для современного либерального человека она выглядит крайне странно, чужеродно, а порой даже пугающее. Тем не менее, это не основание для того, чтобы отрицать ее эвристическую ценность. Платон создал идеальную модель сословного общества (естественно, на языке своей эпохи и культуры), которая позволяет лучше понять и общества того же типа (иерархические, сословные, с авторитарным политическим строем и экономикой раздатка), но только существовавшие недавно, как СССР, или существующие в наши дни, как Россия после 2000 года (разумеется, нельзя отрицать, что эти современные общества наряду с чертами сословных имеют и черты иных, современных обществ)⁵.

⁵ Благодарим за замечания д. филос. н. А.И. Резниченко (РГГУ).

По сути, Платон сформулировал основные законы, которым подчиняются общества этого типа. Ряд их был переоткрыт Кордонским, и мы их уже приводили (о существовании в этом обществе служащего и обслуживающего сословий, экономического раздатка, идеологемы социальной справедливости).

Но есть еще и другие законы сословного общества, открытые Платоном, причем некоторые из них до сих пор воспринимаются как блажь и фантазия. Возьмем, к примеру, требование Платона, чтоб в его идеальном государстве философы и воины не имели частной собственности, земли, домов, и даже не прикасались к деньгам, а также золоту и серебру. Платон придает этому требованию большое значение и в книге 8 утверждает, что ослабление отбора правителей и появление у них частной собственности ведет к краху идеального государства.

Как только ни характеризовали Платона за эти странные предположения различные философские писатели — и как первого коммуниста, и как сторонника тоталитаризма, и просто как утописта, к старости впавшего в чудачество! Тем не менее, перед нами, пусть и в несколько гипетрофированном виде, вполне здравая мысль, указывающая на то, что является полезным, а что вредным элите сословного общества. Мысль эта интуитивно была понятна многим государственным деятелям и даже нашла свое выражение (разумеется, в более умеренной форме) в законах и подзаконных актах некоторых реальных государств. Речь всего лишь о том, что желательно, чтобы в сословном обществе члены высшего служащего сословия обеспечивались всем необходимым государством, жили за счет жалованья, государственных раздач и трудовой повинности приставленных к ним членов обслуживающих сословий и ни в коем случае не обеспечивали себя сами, за счет рыночных операций.

Так и обстояло дело с партноменклатурой в сталинском СССР: всё, чем они пользовались — квартиры, дачи, служебные машины, — принадлежало государству и не было их частной собственностью; более того, для членов высших сословий СССР торгов-

ля была под строжайшим запретом (она разрешалась в ограниченном объеме лишь обслуживающему сословию крестьян-колхозников). Из этого же разряда запрет для российских госслужащих на занятия бизнесом или полное гособеспечение президента страны. Просто Платон довел эту идею до логического завершения, но на то он и создавал идеальную модель сословного общества.

Следующий закон: низшее обслуживающее сословие должно иметь, напротив, некоторые послабления в плане частной собственности, денежных операций, торговли. В идеальном государстве Платона демиурги в отличие от аристократов-стражей имеют свои дома, участки земли, торгуют и богатеют. Но и в сталинском СССР, как уже говорилось, колхозники имели право торговать излишками на специальных колхозных рынках в городах, а горожан за попытку заниматься торговлей строго наказывали. Идея понятная: члены обслуживающих сословий могут и сами частично себя обеспечивать — промыслами, торговлей, тогда государству меньше придётся на них тратиться.

Еще одно «странное», но вполне резонное предложение Платона — об общественном воспитании детей элиты. Разумеется, ни в одном из реальных государств за всю историю не дошли до такой крайности, которую предлагал Платон — отнимать у членов элиты детей и передавать их на воспитание специальным общественным воспитателям, с тем чтобы члены высшего сословия даже не знали, кто является их ребёнком. Однако сама мысль о том, что для сословного общества губителен протекционизм членов элиты по отношению к своим детям в ущерб кандидатам в элиту, кто мог бы стать достойными руководителями, вполне здрава и осознавалась многими. Более того, воспитание элиты — очень важная проблема любого сословного общества. В Великобритании — стране, которая одна из немногих на Западе сохранила кое-что из аристократического правления, члены элиты до сих пор отправляют своих детей в школы-интернаты закрытого типа. Политолог С.Г. Кара-Мурза отмечал, что вообще в странах

Запада в школах для элиты гораздо более строгие и авторитарные порядки, чем в общедоступных школах для бедных.

Как видим, теория сословности Платона не утратила своей значимости до сих пор и обращение к ней позволяет углубить современное социологическое исследование обществ сословного типа.

Литература

- Бессонова, О.Э. (2006), *Раздаточная экономика России: эволюция через трансформации*. Москва: РОССПЭН.
- Вишневская, Ю. (2012), *Как устроена Россия. Интервью с С.Г. Кордонским*. URL: http://expert.ru/russian_reporter/2012/08/kak-ustroyena-rossiya/
- Гиро, П. (2000), *Быт и нравы древних греков*. Пер. Н.И. Лихаревой. Смоленск: «Русич».
- Кордонский, С.Г. (2008), *Сословная структура постсоветской России*. Москва: Институт фонда «Общественное мнение».
- Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии*. Москва: «Мысль».
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. В 2 кн. Книга 1. Харьков: «Фолио»; Москва: «АСТ».
- Bessonova, O.E. (2006), *Razdatochnaya ekonomika Rossii. Evolyutsiya cherez transformatsii* [Economy of redistribution in Russia. Evolution through transformations]. Moscow: ROSSPEN.
- Vishnevskaya, Yu. (2012), *Kak ustroyena Rossiya. Interv'yuy s S.G. Kordon-skim* [How the economy of Russia is structured? Interview with S.G. Kordonsky]. URL: http://expert.ru/russian_reporter/2012/08/kak-ustroyena-rossiya/
- Kordonsky, S.G. (2008), *Soslovnaya struktura postsovetsoy Rossii* [The estates structure of Post-Soviet Russia]. Moscow: Institut fonda «Obshchestvennoye mneniye».

Юрий Угольников

Платон, Сократ и Христос у Я.Э. Голосовкера *

YURI UGOLNIKOV

PLATO, SOCRATES AND CHRIST IN THE WORKS OF Y. E. GOLOSOVKER

ABSTRACT. The article examines Yakov Golosovker's (1890–1967) use of images borrowed from Plato's *Phaedo*, the *Republic*, and the *Laws*. The author attends to how these images are connected to biblical narrative and to Golosovker's own comparison of the images of Socrates, Jesus Christ and Vladimir Lenin, paying special attention to a peculiar apology of Plato in the early mystical dystopia of Golosovker's *The Great Romantic*, the text of which has been lost. He also suggests that there is a connection between the interpretation of Socrates' image in the works of Yakov Golosovker and Mikhail Bulgakov and the philosophy of Lev Shestov. Particularly relevant is Shestov's discussion of Socrates' self-poisoning, as an ultimately absurd act, as a manifestation of absurdity itself, to which reason can counter nothing at all, being forced to resort to extralogical means: faith or imagination. The discussion reveals the defining antiabsurdism and, at the same time, irrationalism of Golosovker's philosophy (though not of his literary practices), which are related to understanding the activity of philosophizing as not only creative, but rather mythopoetic. In espousing this Golosovker is an inheritor of the Platonic tradition, which he receives at least partly through Vyacheslav Ivanov's interpretation and Alexander Blok's essayistic writings.

KEYWORDS: Plato, Y. Golosovker, A. Blok, M. Bulgakov, Lenin, L. Shestov.

Сочинения Якова Эммануиловича Голосовкера дошли до нас далеко не полностью — это известно всем, кто хоть сколько-то интересовался их судьбой. Рукописи Я.Э. Голосовкера дважды были уничтожены, значительную часть жизни ему пришлось потратить на восстановление утраченного; при этом даже из уцелевших текстов до сих пор (спустя 50 лет после смерти философа и писателя) изданы не все. По-прежнему лишь отрывочно опубликован выполненный им в 1920-х годах перевод романа Фридриха

© Ю.А. Угольников (Москва). to-iurij@yandex.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

* Выражаю благодарность М. Гордиенко за помощь в подготовке статьи.

Гельдерлина «Гиперион» (племянник Голосовкера, С.О. Шмидт, датировал создание перевода 1922–1923-м годом, но, по всей вероятности, автор дорабатывал его и позднее).

Хуже всего то, что даже изданные произведения Голосовкера остаются совершенно недооцененными. Его «Сожженный роман», не распространявшийся даже в самиздате и увидевший свет лишь в конце 1980-х, в годы, когда к советскому читателю массово возвращалась запрещенная классика, оказался почти не замеченным. Сегодня он воспринимается удивлёнными читателями скорее как странный, неудавшийся двойник «Мастера и Маргариты» Булгакова.

Даже самому известному и чаще всего переиздаваемому произведению Голосовкера — «Сказаниям о Титанах» — редкостно не повезло. «Сказания» были слишком странным текстом для советской России 1950-х. Во взрослой литературе им не нашлось места; их и сейчас продолжают воспринимать как «сказку», как произведение, написанное для детей, то есть по умолчанию несерьёзное. Между тем это была первая книга (разумеется, за исключением многочисленных переводов), которую Голосовкеру удалось опубликовать после революции 1917-го года. «Сказания» должны были стать оправданием, подвести итог всем многолетним трудам философа, его размышлениям не только о греческой мифологии (с которой, скажем откровенно, несмотря на предварение, где говорится о воссоздании доолимпийских мифов, у «Сказаний» не так уж много общего), но и над историей мировой философии и культуры. Достаточно присмотреться чуть внимательней, чтобы обнаружить в «Сказаниях» и отклик на современные Якову Эммануиловичу политические события и социальные проблемы, прямые цитаты, отсылки к операм Вагнера, к трактату Ницше «Так говорил Заратустра», к Библии и к диалогам Платона.

Последнее, может быть, особенно интересно. Центральная фигура «Сказаний» — главный персонаж основной новеллы — кентавр Хирон. В финале (во второй части) «Сказания о Титане кентавре Хироне» в его пещеру (сразу обращу внимание, что неспро-

ста именно она выбрана местом действия) приходят пытающиеся его утешить гости — ученики Хирона, последние титаны и герои, между которыми разворачивается диалог несомненно сократического характера. Вообще в философии начала прошлого столетия внимание именно к диалогу как форме выражения мысли очевиден — можно вспомнить как минимум философию диалога Бахтина. Но сам по себе интерес к диалогу ещё не означает обращения к сократическому диалогу, и тем более не означает диалога с Платоном. У Голосовкера присутствуют важные детали, которые, думается, специально акцентируют внимание именно на сходстве образа платоновского Сократа и Хирона. Хирон ранен в ногу: «царапнула чуть-чуть стрела межкопытье, там, где у коня живое мясо»¹. Именно с того, что Сократ растирает натёртую кандалами ногу, начинается его последний, предшествующий казни и даже длящийся во время казни, разговор с друзьями в диалоге Платона «Федон». Удовольствие от растирания и служит формальным поводом для начала размышлений философа:

Сократ сел на кровать, подогнул под себя ногу и потер её рукой. Не переставая растирать ногу, он сказал: — Что за странная это вещь, друзья, — то, что люди зовут «приятным»! <...> прежде ноге было больно от оков, а теперь — вслед за тем — приятно (Phd. 60bc)².

Последние слова Сократа, как сообщается в диалоге:

Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте (Phd. 118a).

Последний дар, который приносит Хирон — половина бессмертия, которую он отдаёт оглушенному богу Асклепию (и тем самым его воскрешает):

¹ Голосовкер 1994: 256.

² Здесь и далее пер. С.П. Маркиша.

мой последний дар отдаю я тебе. Ещё осталась у кентавра Хирона половина его бессмертия. Сохранил я эту половину для тебя, Асклеий³.

Далее и Хирон, и Сократ страдают от яда: Сократ — от выпитой им цикуты, Хирон — от яда лернейской гидры. Оба принимают смерть добровольно: Сократ — отказываясь бежать из Афин и добровольно выпивая яд, Хирон — отказываясь от своего бессмертия и добровольно сходя в царство Аида. Перед смертью Сократ успевает сочинить гимн Аполлону и переложить в стихах несколько басен Эзопа — это самое интригующее место диалога «Федон», внешне контрастирующее со всеми последующими рассуждениями Сократа и, казалось бы, противоречащее идеям, которые тот же Платон развивает в диалогах «Государство» и «Законы». Хирон не сочиняет песен сам, но последним утешением ему служит всё-таки песня, которую напевает специально для Хирона его пьяный друг — Силен⁴. Итак, по совокупности сказанного, а также учитывая, что Голосовкер был профессиональным философом и не менее профессиональным антиковедом, можно предположить, что все эти отсылки в его тексте не случайны.

Сократ говорит ученикам: философ занимается тем, что «всю жизнь приучает себя жить так, чтобы быть как можно ближе к смерти» (Phd. 67de). Напротив, Хирон прославляет жизнь, даже отказываясь от неё. Эта ситуация по-своему характерна для философии XX-го столетия, когда отказ от жизни не сопровождается утверждением её бессмысленности или утверждением ценности чего-то, за пределами этой жизни находящегося. Можно вспомнить, например, Жюль Делёза, чей последний текст, опубликованный буквально за месяц до его самоубийства, красноречиво называется «Имманентность: жизнь». Такое соединение жизнеутверждения с оправданием самоуничтожения идёт в современной философии, видимо, от Ницше и его философии героического, в рамках которой трагическая гибель воспринимает-

³ Голосовкер 1994: 304.

⁴ Ibid. 292.

ся как часть сюжета трагедии жизни вообще, как неотъемлемая её составляющая. Хотя и учение Ницше (в данном случае, как и во многих других) имеет истоки в античной культуре: достаточно вспомнить притчи, приписываемые Солону, где счастливыми людьми он называет именно счастливо умерших, а героическая смерть оказывается вершиной жизни.

Впрочем, нас сейчас интересует вовсе не Ницше и даже не Солон, а Платон. Отсылки к нему у Голосовкера постоянны: ведь и в раннем произведении Якова Эммануиловича, не дошедшей до нас мистерии «Великий романтик», легко угадываются черты «идеального» общества как его, вроде бы, описывает Платон в диалоге «Государство». По счастью, в кратком автобиографическом очерке Голосовкера «Миф моей жизни» сохранилось хотя бы описание сюжета мистерии:

Замкнувшись в пределах разумного, постигаемого, т.е. здравого смысла, человечество под руководством Мудрых перестаёт стремиться вперёд и самоограничивает себя механической конструктивной однообразной действительностью — системой концентрических кругов. Отсюда праздник Великих Кругов, на которых человечество, разделенное на касты-профессии, пляшет по кругам. Всё то, что человечество искало вне пределов земли, оно перенесло на землю, превращая духовные ценности в механические...⁵

Даже в этом небольшом отрывке чувствуется прекрасное знакомство автора и с «Государством», и с «Законами» Платона.

Достаточно убедительным доказательством того, что Голосовкер, описывая круги и касты, не забывает о Платоне, является, на мой взгляд, второе название мистерии — «Ступени сатаны». В работе «Лик и личины России», впервые опубликованной в 1917-м году, то есть за два года до того, как Голосовкер закончил работу над «Великим романтиком», Вячеслав Иванов пишет следующее: «Восходя, как наставляет Платон, по ступеням любви, он учится

⁵ Голосовкер 1998: 22.

открывать на каждой новой в любимом всё большее причастие бытию истинному»⁶. Вячеслав Иванов имеет в виду Человека, искушаемого Люцифером. Главный герой мистерии Голосовкера, как бы перекликающегося с Ивановым, — Сатана. У Иванова искушаемый (и преодолевающий искушение) восходит по ступеням Платона — по ступеням всеобщей любви, по «лестнице», описанной философом в диалоге «Пир», — он поднимается от любви к конкретному объекту до чистой идеи любви, до любви к самой любви. У Голосовкера же Сатана (тот же ивановский Люцифер) изгоняется из общества, построенного «Мудрыми» по лекалам Платона. И здесь важно понять, чем отличается общество, описанное Голосовкером, от созданного воображением Платона. У Голосовкера общество управляется Мудрыми, а не философами, то есть людьми знающими, а не любящими знание-мудрость. Это предельно механизированное общество, лишённое способности к игре. Платон же, как писал С.С. Аверинцев, жизнь своего идеального города-государства описывает «на определенном уровне и в определенном смысле как игру»⁷. «Ступени Сатаны» не были пародией на Платона — наоборот, Голосовкер показывает, что может произойти, когда идеи, порожденные свободной игрой воображения, опускаются до банальной повседневности, когда вечный бег небесных колесниц пытаются низвести на землю, уложить прекрасный смыслообраз в прокрустово ложе рационализма.

Вообще Голосовкер всегда чётко проводит границу между идеей и её сниженным — опошленным — воплощением в жизни: не просто так его Иисус (именно так, как в поэме Александра Блока «Двенадцать», с одинарным первым «и») в «Сожженном романе» отказывается от Евангелия: «Я не писал этой книги <...> Я не знал её»⁸. И тут важно подчеркнуть, что в «Мастере и Маргарите» Иешуа точно так же говорит о записях Левия Матфея: «Решительно ничего из того, что там написано, я не говорил. Я его

⁶ Иванов 1995: 317.

⁷ Аверинцев 1981: 380

⁸ Голосовкер 1998: 61.

умолял: сожги ты бога ради свой пергамент!» Из всех многочисленных, как мы знаем благодаря евангелиям, учеников Иисуса, Булгаков оставляет Иешуа одного только Левия. И, по сути, благодаря лишь одному-единственному ученику, Платону, мы знаем легендарного «возвышенного» Сократа: сочинения Ксенофонта всё-таки рисуют гораздо более приземленный образ философа.

Здесь надо вспомнить ещё об одном великом киевлянине — Льве Исааковиче Шестове. В его итоговой книге «Афины и Иерусалим» неоднократно повторяется сентенция о том, что бог имеет власть сделать бывшее не бывшим, что со временем мы, люди, можем отвоевать себе право утверждать, что Сократ не был отравлен⁹ (к этому образу Шестов возвращается неоднократно, едва ли не маниакально). Важно, что сам Шестов говорит именно об отравлении Сократа, а не о распятии Христа: распятие с точки зрения христианина имело высший смысл, отравление Сократа никакой сакральной функции не несёт — это абсолютно бессмысленная жертва во славу своих принципов, это торжество абсурда, в руки которого себя отдаёт мудрейший из людей. Это также важно для Шестова: разум сам по себе беспомощен против абсурда мира, он может только смиряться с ним, но не может ему противостоять, для противостояния абсурду нужны иные средства, например, вера. Конечно, книга Шестова вышла в 1938-м году, едва ли Михаил Афанасьевич, живший в СССР, мог с ней ознакомиться (тем более не мог её читать каторжанин Голосовкер), но, безусловно, они должны были знать более ранние сочинения Шестова и общее направление его мыслей (его идеи с годами изменялись крайне мало).

Так вот, именно об этом — о том, чтобы сделать бывшее не бывшим, отменить распятие, просит Пилат Иешуа после того, как Мастер, наконец, возвещает прокуратору прощение и свободу. Вернее, прокуратор уже почти уверен в том, что это прошлое отменено, он спрашивает: «Но ты мне, пожалуйста, скажи, ведь её не было! Молю тебя, скажи, не было?», — и получает от арестанта

⁹ Шестов 2001: 46–47.

Га-Ноцри соответствующий ответ: «Ну, конечно, не было...» Дело здесь не в том, что Иешуа утешает прокуратора, это не ложь во спасение (Иешуа уже сказал раньше тому же Пилату: «правду говорить легко и приятно»), а в том, что, по словам Воланда и вполне в соответствии с учением Шестова (и, например, Лютера), «каждому воздастся по вере его». Разумеется, Шестов не был первым религиозным философом, придерживавшимся учения о спасении верой — об этом говорили многие отцы церкви, начиная с апостола Павла; спасение верой — краеугольный камень, на котором основан протестантизм. Но в отечественной религиозно-философской традиции всё-таки именно Шестов — самый яркий представитель этого учения (недаром он с огромной симпатией писал о тех же Лютере или Кьеркегоре). Разумеется, в «Афинах и Иерусалиме» Лев Исаакович также ссылается на библейское «будет тебе по твоей вере»¹⁰.

Шестовским подтекстом, как мне кажется, объясняется и двойное убийство Мастера и Маргариты. Сначала отравленные (не просто так выбран и способ умерщвления) Азazelло и умирающие в подвальчике, затем они же вторично умирают — в клинике Стравинского (Мастер) и в собственном доме (Маргарита). Такая двоящаяся смерть также подчеркивает возможность отвоёвывать (повторю это важное для Шестова слово) право изменить прошлое: даже если логика подсказывает, что встречи не было, что влюбленные умерли в одиночестве, вера может «сделать бывшее не бывшим» — вернуть их в место, где они были счастливы, в их подвальчик.

Вернемся, однако, к Платону и Сократу. Как видим, Сократ (шестовский Сократ) у Булгакова оказывается — до известной, конечно, степени — неназванным двойником Иисуса-Иешуа (вернее, наоборот, Иешуа в романе дублирует Сократа). И у Голосовкера в собрании героев в пещере перед добровольным схождением Хирона в Аид угадываются завуалированные отсылки не только к «Федону», но и к тайной вечере и к поклонению волх-

¹⁰ Шестов 2001: 291.

вов. В странствии Хирона в поисках тела Асклепия — крестный путь и, неожиданно, в схождении кентавра в царство мертвых — въезд Христа в Иерусалим. Один наглядный пример: во втором из сказаний об Атланте его, по сути, искушает обмануть Геракла охраняющий золотые яблоки Гесперид титан Ладон, превратившийся в змея. Параллель с библейским искушением очевидна, а Хирон зеркально отражает Атланта.

Итак, христианская образность парадоксально соединяется в «Сказаниях» с отсылками к диалогам — по крайней мере, одному диалогу — Платона. По-своему это кажется логичным: Ницше, которого Голосовкер переводил и к которому относился с величайшим почтением, считал христианство вариантом платонизма (т.е. вариантом того же декадентского мировоззрения). Однако Голосовкер к Платону вовсе не столь критичен, как уже было показано на примере «Великого романтика». Уточню: к Платону, но не к Сократу. О Сократе (не платоновском Сократе) Голосовкер писал, что тот никогда не поднимался по ступеням Диотимы — т.е. по ступеням любви, о которых говорил Вячеслав Иванов¹¹. Отсюда внезапная двойственность: если Сократ — персонаж диалогов Платона — у Голосовкера сугубо положителен (хотя бы как «составная часть» кентавра Хирона), то в рассуждениях об «историческом» Сократе Голосовкер бывает менее дружелюбен.

Любопытная параллель с Сократом обнаруживается у Голосовкера в его эссе «Ленин и Сократ», написанном для журнала «Россия»¹². О содержании этой работы можно получить представление из разговоров, которые позднее Яков Эммануилович вел с юным Владимиром Зелинским¹³. В. Зелинский вспоминает¹⁴, что Голосовкер находил в методах размышления Сократа и Ленина много общего, с той существенной разницей, что Ленин предпочел взяться за «рычаг политики». То есть Ленин, по Голосовке-

¹¹ Голосовкер 2010: 186.

¹² Ibid. 475.

¹³ Небольшая, но весьма интересная мемуарная статья о. Владимира «Между Титаном и вепрем» вскоре должна быть переиздана.

¹⁴ Зелинский 1993: 302.

ру, — сократический человек, но пришедший в политику и потому разрушительный (намного более разрушительный, чем его античный предшественник — «декадент» в трактовке Ницше).

Соположение Ленина и Сократа мейнстримом советской и постсоветской культуры назвать никак нельзя, а вот наделение образа вождя чертами христианского святого (или даже Христа) и, наоборот, наделение врага советского строя/России/партии чертами ложного Христа — антихриста — в литературе и кинематографии 1920–1930-х явление распространенное. Ленин, конечно, не погиб трагической смертью, вернее, мифологизировать подлинную трагедию его смерти советские идеологи не могли. Создать Ленину ореол мученика революции было сложно, тем не менее постепенно его жизнь и смерть мифологизировались. Появляется миф об отравленных пулях Фанни Каплан, приведших якобы к ранней смерти Владимира Ильича. Более того, даже в литературе, не претендующей на официоз, библейские коннотации в отношении смерти Ленина более чем прозрачны: в статье М.А. Булгакова, как отмечает Мариетта Чудакова, колонна, идущая прощаться в мавзолей к телу вождя, внезапно превращается в караван паломников, шествующих за Вифлеемской звездой¹⁵. Кажется парадоксальным, что смерть вождя соотносится именно с рождением Иисуса, а не с его распятием, но Ленин скончался именно в январе, и смерть его просто календарно оказалась ближе именно к Рождеству, да и советские «красные звёзды» заставляли вспоминать в первую очередь о Рождестве.

Сократ тоже принимает жертвенную смерть, но она не становится поводом для легитимации новых структур. Если из тела Христа возникает церковь (которая и считается его земным телом, и прихожане буквально питаются его телом — в этом и состоит смысл евхаристии), то за смертью Сократа не следует, собственно, ничего: его последователи не образуют церкви или государства (его смерть, как уже сказано, принципиально бессмысленна). Гораздо заманчивей было увидеть в пролетариате

¹⁵ Чудакова 1991: 140.

новых христиан, а в советском государстве — новую церковь. И всё-таки некоторые исключения встречаются, но по большей части уже в постсоветских сочинениях, да и то это скорее мнимые исключения. Так, у Фёдора Блюхера в довольно ироничной статье «Вклад тов. Альтюссера в развитие философии Марксизма» внезапно возникает фигура Сократа и история о смерти Сократа, но Ленин и Сократ в статье Блюхера не соплагаются, в них нет ничего общего, Сократ здесь просто пример: образец философа как такового — философа по определению¹⁶.

И всё-таки примеры соотнесения если не Ленина и Сократа, то христианства и платонизма, платонизма и революции в культуре первых пореволюционных годов можно отыскать, например, у Александра Блока. Его известнейшая статья «Интеллигенция и Революция» заканчивается словами: «Демон некогда повелел Сократу слушаться духа музыки. Всем телом, всем сердцем, всем сознанием — слушайте Революцию»¹⁷. Непонятно, считает ли Блок, подобно Ницше, Сократа изменником духа музыки, не выполнившим заветы демона, но в любом случае то, что имя Сократа служит финальным аккордом столь важной статьи, посвященной революции, не может быть случайностью.

Разумеется, в гораздо большей степени революция для Блока соотносится с фигурой Христа: перед отрядом красноармейцев в его поэме «Двенадцать» шагает невидимый за вьюгой Христос, но так же, как Христос, во главе ватаги идёт «обезумевший от ярости человек» — древнеримский «большевик» Катилина в статье Блока «Катилина»¹⁸. Катилине революция не удалась, но «беспощадный приговор старой цивилизации», как пишет Блок, «готов был прозвучать из Назарета». Что именно Христос стал провозвестником нового мира, новой цивилизации, что именно его явление знаменует начало заката Рима, Блок повторяет неоднократно и в других своих текстах пореволюционной поры. У Блока

¹⁶ Блюхер 2006: 198.

¹⁷ Блок 1971: 406.

¹⁸ Блок 1971: 441.

неудавшаяся социальная революция соотносится с неотменимой революцией духа, и Христос для него — революционер духа (как, хотя бы только в потенции, для него революционером духа был и Сократ). Особенно чётко артикулирует это Блок в статье «Владимир Соловьёв в наши дни»¹⁹, где, рассуждая о рождении новой цивилизации из упадка Рима, он говорит о христианстве как о третьей силе. Первая — это собственно цивилизованный, омертвевший, пресыщенный Рим. Вторая — воплощение стихии, инстинктов, природы — наступающие на империю варвары. Третья сила, как можно понять и как, видимо, интерпретирует её Голосовкер, — сила, вмещающая и хаос природы, и утонченность цивилизованности. Для Блока это учение Христа. Однако в статье о Соловьёве он вспоминает и о Платоне, и об элеатах как о предшественниках Христа, как о философах, помнивших о том материке, ветер с которого и принесет обновление миру²⁰.

Главным героем своих сказаний о титанах Голосовкер избрал Хирона, который так же объединяет в себе самые разные природы. Он примиряет в себе и цивилизацию, обладая наполовину человеческим обликом (и даже превосходящим человеческий, учитывая, что он сын Крона), и он же имеет иную природу. Он обладает телом коня, то есть сопричастен природе животного. Он — сын океаниды Филюры, ставшей деревом, липой: в нём и стихия океана, и спокойствие дерева. Не хотел ли Голосовкер в своём персонаже свести воедино все первоначала досократиков? Однако результатом восстания, революции — гнева Лапитов, изгоняющих Кентавров (впрочем, этот гнев лишь продолжает и завершает главное восстание — Богов, низвергающих и изгоняющих титанов), — так вот, результатом этого восстания становится в «Сказаниях» не проявление и торжество «третьего начала» Блока, суммарным воплощением которого у Голосовкера является Хирон.

¹⁹ Ibid. 503–508.

²⁰ Любопытно, что у Булгакова в романе «Белая гвардия» о рождении третьей силы из столкновения теперь уже гетмана и Петлюры размышляет сугубо отрицательный персонаж, Шполянский, и под этой третьей силой теперь явно подразумеваются большевики (Булгаков 2008: 149).

Результатом бунта будет, напротив, изгнание этого начала и в конце концов его смерть. Уже в середине 1920-х, если верить «Со-жженному роману», Иисус оказывается не нужен жителям советской нэпманской Москвы (подчеркну, это всё тот же Иисус, который шел в поэме Блока перед ватагой красноармейцев). Может показаться, что всё это нагромождение образов, все эти контаминации совершенно бессмысленны, — но, на мой взгляд, это не так; попытаюсь вкратце изложить своё мнение.

Главной философской идеей Голосовкера была мысль о единстве природы и разума, о том, что инстинкт культуры в человеке и инстинкт воображения — именно инстинкт, он говорит о недопустимости разделения разума и воображения, отлучения разума от воображения (см. выше о сочетании различных природ в Хироне). Платон — это именно идеальное воплощение человека, познающего инстинктом, воображением, создающего свои персональные мифологии, что прекрасно демонстрируется великолепным образом платоновской пещеры в «Государстве» и множеством других мифов в разных диалогах. Он — образец сочетания цивилизации и хаоса, предельного рационализма и живой жизни, или, как назовёт эти начала Голосовкер в эссе «Лирика — трагедия — музей и площадь», оргиазма и числа.

И Иисус, и Сократ стали образцами жизни, претворенной в миф, жизни, приведенной в полное соответствие с разумом. Вернее, не с разумом, не с рациональностью, а с абсолютном. Совершеннейший человек и мудрейший из людей — они оба и сами для потомков остались воплощением абсолюта, воплощением того, к чему так неудержимо (по Голосовкеру) стремится наше воображение и что оно может найти лишь в себе самом. Именно поэтому их образы для Якова Эммануиловича столь ценны, именно поэтому он объединяет их в своём мудреце — кентавре. Когда Голосовкер рассказывает о добровольном схождении Хирона в царство теней, то смысл этого вовсе не в том, что Хирон даже на смертном одре восславляет жизнь в отличие от платоновского Сократа, учащего, что философ всю жизнь упражняется в уми-

рании. Смысл происходящего в «Сказаниях» совершенно иной. Голосовкер, как ему кажется, знает тайный секрет философии — в трактате «Имагинативный абсолют» он пишет:

только с бытием в сознании, т.е. в воображении, можно вложить смысл в существование.

И чуть ранее:

бытие есть понятие имагинативное и при этом этицированное: оно насквозь пропитано абсолютностью и постоянством <...> Мыслитель потому и дарит прежде всего бытие человеку в мировом масштабе, чтобы человеку стало устойчиво жить. Своим даром человеку бытия мыслитель вкладывает мысль в существование²¹.

Иными словами, даже когда философ, как это делает Платон в «Федоне», говорит, что он живёт так, чтобы быть ближе к смерти, даже когда мудрец добровольно отказывается от жизни (как это делает Хирон), даже тогда они самой своей мыслью всё равно делают для других людей, для всего человечества земное существование возможным. Философ превращает хаос и ничто в бытие. Философ примиряет нас с миром — хотя бы ради находящейся за этим миром реальности. Только воображение (и философия, порождаемая воображением, — «философия как искусство»), по мнению Голосовкера, спасает человека от мирового вакуума (как пишет Голосовкер в «Имагинативном абсолют», — от «вакуума мира»). Для Голосовкера, если перефразировать Хайдеггера, воображение — это дом бытия. Протесты Голосовкера (парадоксальным образом обращенные в пустоту — ведь его книги не издавались) против философов-экзистенциалистов были вызваны, видимо, их загнипнотизированностью «ничто» — пустотой, вакуумом и абсурдом. Иногда кажется, что Голосовкер видел в экзистенциализме новое воплощение философии позднего эллинизма и Рима: новых стоиков и эпикурейцев, которых он так же жи-

²¹ Голосовкер 2010: 13–14.

вописал самыми мрачными красками, рассказывая об их многообразном воспевании отчуждения от мира и всего в нём происходящего.

Уже Кьеркегор обнаружил в изначальной свободе страх перед «ничто», не говоря о том масштабе, до которого «ничто» разрастается у Сартра. В экзистенциализме Голосовкер увидел капитуляцию рациональности современного мира перед хаосом и абсурдом, преклонение перед абсурдом, вызванное именно невозможностью его преодоления при помощи лишь разума, оказывающегося слишком слабым вследствие отказа современного человека от познания воображением, от философствования посредством воображения, — ярчайшим образцом и основоположником такого философствования был для Голосовкера Платон. Воображение у Голосовкера не просто загораживает от нас «ничто», оно приобретает божественные функции — оно творит всё из ничего, преобразует вакуумы в бытия. Если герои Голосовкера вглядываются в бездну — а они, подобно Ницше, не страшатся в неё заглянуть, — то своим взглядом они уже изменяют её. И образцом преобразования вакуума в бытие для Голосовкера остаётся Платон, именно это Голосовкер как писатель и старается показать в «Сказаниях о Титанах». Губительно не воображение и не мысль, губителен прагматический, утилитарный подход и к мысли, и к воображению, гиперрационализация воображения, превращение философских идеалов в механическую догму, подход, носителей которого Яков Эммануилович изображал в не дошедшем до нас «Великом романтике», вовсе не полемизируя с Платоном.

Литература

- Аверинцев, С.С. (1981), “Герман Гессе”, in Н. Hesse, *Die Morgenlandfahrt. Gedichte. Märchen. Kleine Prosa*, 366–388. Moskau: Verlag Progress.
- Блок, А.А. (1971), *Собрание сочинений в 6 томах*. Под ред. С.А. Небольсина. Т. 5. Москва: «Правда».
- Блюхер, Ф. (2006), “Вклад тов. Альтюссера в развитие философии Марксизма”, *Синий диван* 8: 189–199.
- Булгаков, М.А. (2008), *Белая гвардия*. СПб.: «Азбука-Классика».
- Зелинский, В.К. (1993), “Между Титаном и Вепрем”, in Я. Голосовкер, *Сказания о Титанах*, 286–292. Москва: «Высшая школа».
- Голосовкер, Я.Э. (1998), *Засекреченный секрет*. Томск: «Водолей».
- Голосовкер, Я.Э. (2010), *Избранное: логика мифа*. Санкт-Петербург: «Центр гуманитарных инициатив».
- Голосовкер, Я.Э. (1994), *Сказания о Титанах*. М.: «Детская литература».
- Иванов, В.И. (1995), *Лик и личины России: эстетика и литературная традиция*. Москва: «Искусство».
- Шестов, Л.И. (2001), *Афины и Иерусалим*. Москва; Харьков: «Фолио».
- Чудакова, М.О. (1991), “Иисус и Иешуа”, *Дружба народов* 7: 136–141.
- Blyukher, F. (2006), “Vklad tov. Altyussera v razvitiye filosofii Marksizma”, *Siniy divan* 8: 189–199.

Краткие сведения об авторах

Алымова Елена Валентиновна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, сотрудничает с Русской христианской гуманитарной академией. Сфера научных интересов: история античной мысли, Древняя и Вторая софистика, античная литература, античная риторика.

Вахитов Руستم Ринатович (Уфа) — кандидат философских наук, доцент Башкирского государственного университета. Сфера научных интересов: русское евразийство 1920–1930-х гг., философия платонизма, теории раздатка и словности, философия образования.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, Русская Христианская Гуманитарная Академия. Сфера научных интересов: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 в.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античность, архаические традиции, грамматология.

Гурьянов Илья Геннадьевич (Москва) — кандидат философских наук, стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева (Национальный Исследовательский Университет «Высшая школа Экономики»). Сфера научных интересов: герменевтика, история знания, история аргументативных практик, платонизм в раннее Новое время.

Даровских Андрей Александрович (Бингемтон) — кандидат философских наук, аспирант Университета штата Нью-Йорк в Бингемтоне. Сфера научных интересов: античная философия и медицина, философия биологии, биоэтика.

Караваева Светлана Викторовна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, сотрудничает с Русской христианской гуманитарной академией. Сфера научных интересов: Платон, история античной философии, платонизм, античная литература.

Куликов Сергей Борисович (Томск) — доктор философских наук, доцент Томского государственного педагогического университета. Сфера научных интересов: эпистемология и философия науки, история науки, аналитическая история философии, антиковедение.

Макарова Ирина Владимировна (Москва) — кандидат философских наук, доцент школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. Сфера научных интересов: античная и средневековая философия, платонизм и аристотелизм, античная и средневековая комментаторская традиция, схоластика (Фома Аквинский и Франсиско Суарес).

Прокопов Кирилл Евгеньевич (Москва) — аспирант Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: Платон и платонизм, античные практики философии, философская герменевтика.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античная философия, Платон, платоническая традиция.

Резвых Татьяна Николаевна (Москва) — кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета. Сфера научных интересов: история русской философии, история немецкого идеализма.

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Русской христианской гуманитарной академии. Сфера научных интересов: античная философия, античная религия, история платонизма.

Угольников Юрий Алексеевич (Москва) — магистр истории, главный библиотекарь Российского государственного гуманитарного университета (библиотека Историко-архивного института). Сфера научных интересов: советская литература первой половины XX-го века, философское и литературное наследие Я.Э. Голосовкера.

Аннотации / Abstracts

Ирина Протопопова, Алексей Гараджа

«Гиппий Большой»: комедия и двойники Сократа.

Вопрос об аутентичности диалога «Гиппий Большой» до сих пор является предметом споров платоноведов. С легкой руки Ф. Шлейермахера, который не отнес однозначно диалог к неаутентичным, но назвал его несколько грубоватым по стилю, в 19-м веке, с его господством гиперкритицизма, многие ученые стали считать диалог не принадлежащим Платону. В полемике Г. Грубе против Д. Таррант в 20-е годы 20 века были собраны основные доводы за и против, причем выводы оказались диаметрально противоположными: Грубе считает, что «Гиппий Большой» — диалог довольно ранний и автор его Платон, Таррант полагает, что он поздний и принадлежит кому-то из учеников Платона. В этой статье мы рассматриваем некоторые аргументы, используемые обеими сторонами спора — «комедийно-мимическую» направленность диалога и смысл фигуры «двойника Сократа», а также появляющиеся здесь разные типы эйдосов (например, «прекрасное» и «двойка») для обоснования своей точки зрения: диалог является достаточно поздним и принадлежит Платону.

Ключевые слова: Платон, «Гиппий Большой», Сократ, комедия.

Irina Protopopova, Alexei Garadja

The Hippias Major: Comedy and Socrates' Doubles.

The authenticity of the dialogue *Hippias Major* remains an issue of controversy among Plato scholars. Ever since Fr. Schleiermacher had rather unfavourably remarked on its purportedly scratchy style while at the same time refraining from classifying it as unequivocally spurious, many scholars of the 19th century, with its salient hypercritical bias, started to convince themselves that the dialogue was indeed inauthentic. All of the main arguments pro and contra authenticity were rehearsed in the 1920s academic confrontation of G. Grube versus D. Tarrant. Grube argued that *Hippias Major* was an early work written by Plato himself, while Tarrant believed that the dialogue was a late one and most likely composed by one of Plato's disciples. This paper deals with some aspects of the dialogue used in the argumentation of both sides of the controversy, including its 'comico-mimical' orientation, the *enjeu* of 'Socrates' double', and the appearance of various kinds of *eide* (like the 'beautiful' and the 'deuce'), in an effort to ground the authors' own view: the dialogue in question is in fact rather late and does belong to Plato himself.

Keywords: Plato, the *Hippias Major*, Socrates, comedy.

Кирилл Прокопов

Некромантия Сократа? Ψυχαγωγία в «Федре» Платона.

Риторика — одна из ключевых тем диалога «Федр». Во второй части диалога Сократ говорит о риторике как о ψυχαγωγία (букв. «душевождение»). Понятие ψυχαγωγία первоначально обозначало обращение к душам подземного мира для их явления в мир живых. Вне магического контекста ψυχαγωγία определяется как сила поэтических и риторических приемов, необходимых для убеждения слушателя. В этой статье мы рассмотрим историю термина: магическую ψυχαγωγία в античной драме, описание силы слова при помощи лексики из ритуального словаря у Горгия в «Похвале Елены», риторическую ψυχαγωγία у Исократ и Аристотеля, упоминание ψυχαγωγία в «Тимее» и «Законах» Платона, образ Сократа как ψυχαγωγός в «Птицах» Аристофана. На этом основании мы предложим толкование ψυχαγωγία в платоновском «Федре», из которого следует, что на диалог можно смотреть как на событие разворачивания ψυχαγωγία, пример высвобождения души от власти фантомных истин Сократом — умелым ψυχαγωγός. Более того, понятие ψυχαγωγία обеспечивает не только драматическое единство произведения: сам диалог есть и место ее осмысления, поскольку прямо задает ψυχαγωγία как одну из собственных тем. Перенос ритуального понятия на поле философии позволяет Платону определить риторику как один из аспектов ведения души к истине.

Ключевые слова: психагогия, душевождение, Платон, «Федр», риторика, Горгий.

Kirill Prokopov

Socrates' Necromancy? Ψυχαγωγία in Plato's *Phaedrus*.

Rhetoric is one of the key themes of Plato's *Phaedrus*. In the second part of the dialogue Socrates refers to rhetoric as psychagogy (soul-leading). The notion of *psychagogia* initially designated the process of conjuring souls from the Underworld to the world of the living. Outside the magical context psychagogy could refer to a set of poetical and rhetorical devices necessary for persuading an audience. This paper deals with a number of texts exemplifying various aspects of psychagogy in antiquity: psychagogy as a necromantic ritual in tragedy; the description of the power of *logos* in ritual terms by Gorgias in the *Encomium of Helen*; rhetorical psychagogy in Isocrates and Aristotle; psychagogy in the *Timaeus* and the *Laws*; the image of Socrates as *psychagogos* (soul-leader) in Aristophanes' *Birds*. This analysis yields a nuanced understanding of the term in Plato's *Phaedrus*, and enables us to provide an interpretation of the whole dialogue as an example of psychagogy. By transposing the notion of psychagogy from the ritual realm to the philosophical, Plato reestablishes its meaning as the practice of soul-leading in the soul's ascent to truth.

Keywords: psychagogy, soul-leading, Plato, the *Phaedrus*, rhetoric, Gorgias.

Рустам Галанин

Незнание истины — зло: об истоках этики Сократа.

В статье обсуждается проблема истоков фундаментального концепта этики Сократа — *nemo sua sponte peccat* (οὐδεὶς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει), т.е. никто не делает зла по своей воле, или никто не ошибается добровольно. Предположение, высказанное Гвидо Калоджеро в середине прошлого века, заключается в том, что софист Горгий был источником этой доктрины и, следовательно, этическим воспитателем Сократа. Поэтому речь в защиту себя, изложенная в *Апологии Сократа*, есть не что иное, как заимствованная Сократом техника софиста из его сочинения *Защита Паламеда*, приспособленная для конкретного случая — своей защиты. Таким образом, Сократ знал *Апологию Паламеда* наизусть и даже ассоциировал себя с мифическим героем, чему есть подтверждение в тексте *Апологии*. Джеймс Коултер придерживается противоположной точки зрения: *Апология Сократа* — это анти-Паламед, что следует из всего корпуса платоновских сочинений, где Сократ выступает ярким антиподом риторики вообще и софиста Горгия в частности. Мария Сесилия Миранда де Ногейро Коэльо предлагает ввести третью фигуру — *Ипполита* Еврипида для более адекватного сравнения обеих апологий, что, однако, не решает проблему по хронологическим причинам. Рафаэль Фербер, и мы вместе с ним, выдвигает гипотезу, согласно которой вопрос об истоках сократовского концепта следует оставить и обратиться к Платону как прекрасно знавшему сочинения Горгия и Еврипида и сознательно использовавшему на свой манер и для своих целей технику софиста.

Ключевые слова: софистика, риторика, греческая драма, история платонизма, этика.

Rustam Galanin

Ignorance of Truth Is Evil: Origins of Socrates' Ethics.

In the middle of the last century the Italian scholar Guido Calogero wrote an article where he put forward the hypothesis that Gorgias was the original source of Socrates' ethical doctrine *nemo sua sponte peccat*, 'nobody errs voluntarily', and thus that Gorgias was Socrates' teacher. An upshot of this view is that Socrates' defense speech in the *Apology* is a replication of the rhetorical method used in Gorgias' *Apology of Palamedes*. An opposite view, entered by James Coulter several years later, advised to forget about Gorgias and instead of appointing him an ethical mentor of Socrates turn to the content and meaning of Plato's own dialogues. These, despite many textual parallels in both *Apologies*, would explicitly exclude whatever resembling ethical intentions between Sophistic rhetoric and its Socratic counterpart, suggesting instead that philosophical differences between Gorgias and Plato are so huge that Plato's *Apology* might well be labeled as the "anti-Palamedes". Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, having researched these opposite standpoints, proposed to introduce a third text, Euripides' *Hippolytus*, in order to reconcile the opponents' views. Still, it rains but

it pours, and although the *Hippolytus* does include Socratic (or Gorgias') ethical core, there is little reason, because of chronological inconsistencies, to assume that Euripides actually drew from Gorgias' doctrine: the *Hippolytus* was written and performed in 428 BC and we know exactly that the first time Gorgias came to Athens was in 427 BC. The author of this article aims to follow and advance the proposal of a more recent scholar, Raphael Ferber, who suggested that the best way of attending to the riddle of interdependencies is to abandon Socrates, Gorgias, and Euripides altogether, focusing instead on Plato's own writings and writing techniques.

Keywords: Sophistic movement, Greek rhetoric, Ancient drama, history of Platonism, ethics.

Алексей Гараджа

Философы себе замутят государство (R. 540e)?

В конце 7-й книги «Государства», в рассказе Сократа о перспективах полиса, где к власти приходят философы, мы наталкиваемся на довольно странное выражение внутри фразы, которая сама по себе достаточно неуклюжа и, главное, невероятно затянута, завершаясь или, скорее, обрываясь лишь неожиданным вопросительным знаком. Этими шероховатостями Платон, возможно, пользуется сознательно с целью предупредить читателя о том, что сказанное не обязательно принимать за чистую монету. Странное выражение — это *διασκευωρέομαι*, которое в среднем залоге принято переводить как 'приводить в порядок, обустроить'. Однако внимательный лексикографический, с оглядкой на контексты анализ исходного *σκεῦος* и его производных как в платоновских диалогах, так и в греческом узусе вообще приоткрывает оттенок неискренности и подтасовки в этом «обустройстве» философами своего государства. Для прояснения смысла и тона фрагмента привлекаются данные возможных индоевропейских связей указанного греческого слова с особым вниманием к славянским и русским соответствиям, в частности к глаголу *мутить*, в том числе в устойчивом выражении *мутить и мутить*.

Ключевые слова: Платон, «Государство», лексикография, драматический подход, ирония.

Alexei Garadja

Philosophers to Rig Their Own Polis (R. 540e)?

At the end of Book 7 of the *Republic*, in a passage describing the prospects of the polis with philosophers rising to power (540e), we stumble upon a quaint wording in an otherwise rather awkward phrase, overly protracted, barely getting to be suspended by means of a question mark. These peculiarities suggest that Plato is intentionally alerting his reader, signalling that a special treatment of the passage is called for. The wording in question is *διασκευωρέομαι*, traditionally translated, in its middle-voice

form, as 'to set in order'. However, an attentive lexicographical, context-oriented analysis of the initial Greek *σκεῦος* and its derivatives, both in Plato's dialogues and in the general Greek usage, reveals a possible undercurrent of a certain 'deviousness', even 'fraudulence', in that 'setting in order' of the philosophers' polis. To help clarify the intended meaning of the passage, whether it is straightforward or ironic, this paper looks at possible Indo-European connections and perspectives of the Greek word, focusing in particular on a number of presumably relevant Slavic and Russian terms.

Keywords: Plato, the *Republic*, lexicography, dramatic approach, irony.

Роман Светлов

Легко ли (было) быть «сократиком»?

Пристрастный взгляд комедии на Херефонта из Сфетта.

Занятия философией в сократовском (и пифагорейском) контексте по-разному шаржируются Аристофаном в «Облаках» и в «Птицах». В первом случае философия изображается как забота о своем скудном, неряшливом обиходе, дальше которого сознание Сократа и Херефонта не заходит. Возможно, Аристофан пародирует здесь сократовское требование самопознания и протагоровский принцип «человека-меры». Образ Херефонта демонстрирует, до какого состояния «опускается» друг философа. В «Птицах» философия сравнивается с психагией и некромантией. Ученики Сократа выступают в качестве объектов и инструментов гадания, которое оказывается сатирой на диалектические беседы. Психагогия — аналог сократической майевтики, а некромантия — ирония над теми выводами и знаниями, к которым приходят души людей, занимающихся философией. Это означает, что «сократический дискурс» оставался герметично закрыт для большинства афинян (что только подтвердилось во время суда над Сократом). А поклонники Сократа воспринимались в лучшем случае как чудачки. Образ Херефонта, присутствующий в обеих комедиях, сохранил в себе эти качества нелепости и чудачества.

Ключевые слова: Сократ, сократики, Херефонт, афинская комедия, диалектика и психагогия.

Roman Svetlov

Was It Easy to Be a Socratic?

A Biased View of Athenian Comedy on Chaerephon of Sphettus.

Philosophical practices in the Socratic (and Pythagorean) context are caricatured in various ways by Aristophanes in his *Clouds* and *Birds*. In the former play, the philosophy of Socrates and Chaerephon is portrayed as a hidebound preoccupation with paltry facts of everyday existence, with never a glimpse at something beyond available to their consciousness. Aristophanes may be said to parody the Socratic bid for self-knowledge along with the Protagorean principle of 'human measure', the persona of Chaerephon demonstrating the degree of social inadequacy the students of Socrates

could sink to. In the *Birds*, philosophy is compared to suspicious practices of psychagogy and necromancy. The disciples of Socrates appear as both objects and instruments of such a divination, which may be interpreted as a satire on dialectical conversation. Psychagogy is an analogue to Socratic 'maieutics' and necromancy is used to ironize the conclusions and knowledge that the souls of those engaged in philosophy arrive at. The 'Socratic discourse' remained quite alien to most Athenians (a fact which has only been confirmed during Socrates' trial). And the Socratics were commonly perceived as quaint misfits at best. The character of Chaerephon, who shows up in both comedies, embodies these features of absurdity and eccentricity.

Keywords: Socrates, Socratics, Chaerephon of Sphettus, Athenian comedy, dialectics and psychagogy.

Елена Алымова

Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога.

В тени Платона и Ксенофонта оказались другие ученики и последователи Сократа. Традиция не без основания классифицировала их, определив практически каждому «школьное» место. Будучи со временем вытесненными на периферию генерального пути, по которому пошла философия после Платона, его соученики-сократики оказались второстепенными философами. Те немногие тексты, которые сохранились, и дошедшие до нас свидетельства либо рассматриваются как источники для реконструкции учений, сформировавшихся в рамках так называемых сократических школ, либо — как источники для воссоздания образа «исторического» Сократа. Между тем, представляется интересным рассмотреть их в интер(кон)текстуальном единстве с сочинениями Платона, во взаимных (как кажется, весьма драматических) отношениях этих текстов, в частности, в аспекте такого феномена, как сократический и платоновский диалог. В статье будут предложены некоторые соображения, касающиеся Эскина (Сократика) из Сфетта, ученика Сократа, который, не будучи связан ни с одной из традиционных сократических школ, в ряду сократиков стоит особняком. Согласно традиции, он работал в жанре *Sōkratikoī logoi* — сократического диалога. Генезис этого жанра представляет собой отдельную исследовательскую проблему, интересную еще и в связи с Платоном, который максимально реализовал потенциал этого жанра. В основании статьи лежит анализ двух из семи известных диалогов Эскина — «Алкивиада» и «Аспазии». Имеющиеся в нашем распоряжении фрагменты этих диалогов (а также сведения о сочинениях других последователей Сократа) дают достаточное основание для утверждения о том, что именно Эскину принадлежит первенство в трактовке (по крайней мере в литературной форме) такой фундаментальной для Платона темы, как связь воспитания и эроса.

Ключевые слова: Эсхин Сократик, Эсхин из Сфетта, сократический диалог, *sokratikoī logoi*, сократики, эрос, Платон.

Elena Alymova

Aeschines of Sphettus and Tradition of Socratic Dialogue.

Plato and Xenophon have both overshadowed other disciples and devotees of Socrates making everyone else appear of a lesser stature. Tradition, not without warranty, has relegated virtually all of these “minor” Socratics to positions inside one school or another. Driven to the periphery of the prize trail of philosophy blazed by Plato, his fellow Socratics, ended up as second-rate thinkers vis-a-vis Xenophon, not to cite Plato. The scanty texts and testimonies available to us are used either to reconstruct the doctrines of the so-called Socratic schools or to flesh out the historical persona of Socrates. However, it seems intriguing to consider these texts in their inter(con)textual relations with Plato’s writings, with which they share dramatic features such as the dialogue form. Taking into account all of the above, the author proposes a number of suggestions concerning one of Socrates’ most devoted disciples, Aeschines (Socraticus) of Sphettus. According to tradition, he composed Sōkratikoí logoi, i.e. Socratic dialogues. The genesis of this genre is a separate problem for scholars. An attempt to solve it seems all the more interesting since it was Plato who maximally realized the genre’s potentials. The starting point of our research are two out of the seven dialogues composed by Aeschines, the *Alcibiades* and the *Aspasia*. The fragments of these compositions at our disposal, as well as supporting information concerning the works of other Socratics, lend plausibility to the assertion that Aeschines himself was a trailblazer in his treatment of a theme that was of fundamental importance for Plato: the affinity between education and Eros.

Keywords: Aeschines Socraticus, Aeschines of Sphettus, Socratic dialogue, Sōkratikoí logoi, Socratics, eros, Plato.

Светлана Караваева

Ἄρετή воина: «Одиссей» и «Аякс» Антисфена и воин-страж Платона.

В статье рассматриваются речи Антисфена «Аякс» и «Одиссей» в контексте дискуссий платоновского корпуса, касающихся понятия воинской ἄρετή, в первую очередь в диалогах «Гиппий Меньший» и «Государство». Гомеровское понимание ἄρετή как героической по преимуществу, нацеленной на самоутверждение и личную славу героя, к концу V – первой половине IV вв. до н.э. перестает отвечать представлениям афинского общества о совершенном человеке. На первый план выступает забота не о собственном, индивидуальном благе, а об общем благе, которое реализует человек, обладающий полисными добродетелями. Мужество как основная добродетель воина заключается не только в том, чтобы быть сильным (ισχυρός), но предполагает и мудрость (σοφία), и стремление к знанию, и, что важно, возможность выразить знание в слове. Так, фундаментальное различие между Аяксом, героем гомеровского типа, и Одиссеем, выражающим представление Антисфена о природе добродетели, можно увидеть

в их подходе к речи (λόγος). Если Аякс противопоставляет *слово* и *дело*, то для Одиссея *слово* — это то, что должно быть равным *делу*. В свою очередь данное различие поднимает ряд других проблем, эксплицирующих проблему знания (заметим, основную тему сократических диалогов), главные из которых — невежество (ἀμαθία) и ложь (ψεῦδος). В контексте данной проблематики нам представляется интересным сопоставить образ Одиссея Антистифена (а именно он, а не Аякс, как мы считаем, репрезентирует взгляды самого автора на природу воинской ἀρετή) с образами Одиссея из «Гиппия Меньшего» и воина-стража из «Государства».

Ключевые слова: античная философия, сократические школы, Платон, Антистифен.

Svetlana Karavaeva

Ἀρετή of a Warrior:

Antisthenes' *Odysseus* and *Ajax* and Plato's Guardian Warrior.

The paper examines Antisthenes' speeches *Ajax* and *Odysseus* within the context of discussions of Plato's corpus that are related to the concept of ἀρετή, particularly the *Hippias Minor* and in the *Republic*. By late 5th – early 4th century BC, Homer's understanding of ἀρετή as predominantly heroic, aimed at self-fulfillment and the hero's personal glory, no longer meets the Athenian society's idea of a perfect human being. The hero's individual good is no longer at the foreground, its place is taken by the common good, which the man who possesses polis virtues aims at. The warrior's central virtue, courage doesn't merely consist in being strong (ἰσχυρός), but also implies wisdom (σοφία), striving for knowledge, and, what's important, the capacity to express knowledge in words. Thus, the fundamental difference between *Ajax*, a typically Homeric hero, and *Odysseus*, who represents Antisthenes' idea of virtue, can be seen in their approach to speech (λόγος). Where *Ajax* juxtaposes *word* and *action*, for *Odysseus* *word* has to be equated with *action*. This distinction raises a number of questions related to the nature of knowledge (which, shall we note, is the main subject of Socratic dialogues), in particular the problems of ignorance (ἀμαθία) and falsehood (ψεῦδος). Given this context we propose that it is worthwhile to compare Antisthenes' *Odysseus* (we believe it is he, rather than *Ajax*, who represents the author's own view of martial ἀρετή) with the images of *Odysseus* in the *Hippias Minor* and the guardian warrior in the *Republic*.

Keywords: ancient philosophy, Socratic Schools, Antisthenes, Plato.

Ирина Макарова

Аристотелевский миф о пещере.

В статье рассматривается вопрос о происхождении философского мифа о пещере, приведенного в диалоге Цицерона De natura deorum, а также делается попытка его интерпретации. Цицерон утверждает, что автором этого мифа является

Аристотель, но не сообщает названия текста, в котором этот миф присутствует. Принято считать, что миф о пещере излагался в несохранившемся диалоге Аристотеля *Περὶ φιλοσοφίας*, однако отсутствие какого-то намека на образ пещеры, как в сохранившихся текстах Аристотеля, так и в комментаторской литературе, поднимает вопросы об авторской и текстовой атрибуции этого фрагмента. Независимо от способа решения этих вопросов само содержание данного фрагмента заслуживает внимания, поскольку в нем *in nuce* отражается платоновское и аристотелевское учение о знании, мире и боге, данное сквозь призму цицероновского эклектизма. В настоящей статье делается попытка показать, что 1) между некоторыми текстами *Corpus Aristotelicum* и данным фрагментом имеется ряд соответствий (смысловых и фактических), которые позволяют принять версию об аристотелевском «мифе о пещере» как правдоподобную, 2) что ряд деталей аристотелевского мифа подразумевает сознательную ориентацию последнего на платоновский миф о пещере с полемическими целями, что, в свою очередь, 3) позволяет интерпретировать аристотелевский миф как отражение учения Аристотеля, каким оно было в период его присутствия в Академии.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, Цицерон, миф о пещере, знание, благо, счастье, «О философии», космос.

Irina Makarova
Aristotle's Myth of the Cave.

The article examines the origin of the philosophical myth of the cave cited in Cicero's dialogue *De natura deorum* (2.95–96) and attempts to interpret this text. Cicero argues that the author of the myth is Aristotle, but does not mention the title of the work containing it. It is generally believed that the myth of the cave was articulated in Aristotle's lost dialogue *Περὶ φιλοσοφίας*, but the absence of any hints at the image of the cave, both in Aristotle's own surviving texts and in those of his commentators, raises questions about the appropriate attribution of this fragment. Regardless of the way that these issues are to be resolved, the very content of the fragment deserves attention, since it reflects *in nuce* the Platonic and Aristotelian doctrine of knowledge, world and divinity refracted through the optics of Cicero's eclecticism. This article attempts to show 1) that there are a number of correspondences (semantic and factual) between some texts of *Corpus Aristotelicum* and this fragment, which allow us to accept the hypothesis of the Aristotelian "cave myth" as plausible, 2) that a number of details in the Aristotelian myth deliberately follow in the footsteps of the Platonic myth of the cave — which serves a polemical purpose, which, in turn, supports 3) that the Aristotelian myth is a reflection of his teachings during the Academia period.

Keywords: Plato, Aristotle, Cicero, cave myth, knowledge, the Good, happiness, *On philosophy*, cosmos.

Андрей Даровских

Этиология соединения души и тела
в эмбриологии Немесия Эмесского.

В центре внимания автора — вопрос о причине соединения души с телом в контексте эмбриологического учения Немесия Эмесского. На первый взгляд может показаться, что для Немесия как христианского мыслителя вопрос о причинах и способе соединения души и тела решается в строго теологическом дискурсе, однако в действительности понятиям *τρόλος* и *αίτια* он посвящает довольно незначительную часть своего рассуждения. Кроме того, небольшое замечание в самом конце третьей главы заставляет нас усомниться в преобладании в трактате «О природе человека» теологического толкования причин соединения души и тела. Для Немесия соответствующий раздел его учения предполагает ответы на два вопроса: 1) что является причиной нисхождения предсуществующей души в тело? 2) как происходит это соединение? На основании текстологического анализа делается вывод, что у Немесия существует два дискурса понимания этиологии соединения души и тела: 1) *природа* как причина и 2) *соизволение/провидение* как причина. Для решения вопроса о легитимности применения того или иного дискурса в конкретном аспекте учения об эмбриологии автор выдвигает гипотезу, что согласно Немесию причиной нисхождения предсуществующей души в тело, является божественное соизволение, тогда как за механизм соединения умопостигаемой и телесной сущностей, которые формируют конкретного индивидуума, отвечает *природа*. Первое предположение доказывается при помощи рассмотрения изложенных в других главах трактата учений о *соизволении* и *провидении*, согласующихся с христианской ортодоксией. Второе положение гипотезы выводится из схожести понимания данного вопроса в медицинских и философских трактатах предшествующего Немесию периода, которые оказали большое влияние на его эмбриологические взгляды.

Ключевые слова: Немесий Эмесский, Гален, Порфирий, эмбриология, этиология, соизволение.

Andrey Darovskikh

Aetiology of the Soul-Body Connection
in Nemesius of Emesa's Embryology.

This paper addresses the problem of the ruling agency responsible for the union of the soul with the body in the formation of a human being. The author focuses on the concepts of *providence* and *nature* as two possible causes of this union referred to in the literature of the Late antiquity. Such aetiological considerations are prominent in embryology of Nemesius of Emesa, a fourth century Cristian thinker, who was a pagan philosopher previous to his conversion and had excellent knowledge in contemporary medicine and biology. The author argues that Nemesius exhibits a remarkable ambiguity of thought when he describes the aetiology of the soul-body connection.

This is complicated by the use of many different sources — philosophical, theological and medical —, which form his intellectual background. The problem seems worthy of historical study since it reveals the complexity of an issue relevant to many authors and branches of knowledge in one particular treatise. Given his Christian background, Nemesius understands the cause of the descent of a pre-existing soul into a body in terms of God's *consent*, or divine *providence* as the bishop of Emesa puts it. However, the study of medical and philosophical texts has apparently led Nemesius to believe that the ruling agency of the mixture of intellectual and corporeal substances forming a particular human being is nevertheless *nature*.

Keywords: Nemesius of Emesa, Galen, Porphyry, embryology, aetiology, nature, consent, ruling agency.

Илья Гурьянов

Понимание материальности и телесности
в антропологии Марсилио Фичино.

В статье рассматриваются антропологические представления виднейшего представителя ренессансного платонизма XV в. Марсилио Фичино. Анализируется влияние метафизической концепции о существовании материального и умопостижимого уровней мироздания на описание устройства человеческого тела. Показывается, что Фичино, используя доступный ему экзегетический инструментарий при интерпретации философов-платоников, стремился различить «тонкую» и «грубую» материальность. При этом в его рассуждениях всегда присутствуют моральные и гносеологические коннотации: так, например, «грубая» материальность ассоциируется со злом, «тонкая» же, напротив, ведет философа к благу и подлинному познанию вещей. Для доказательства этого тезиса привлекаются медицинские и демонологические произведения флорентийца, а также исследования соответствующих тем у философов-неоплатоников, сочинения которых были важнейшим источником для антропологии Фичино. В приложении дается комментированный русский перевод фрагмента диалога «О демонах», который Фичино считал произведением Михаила Пселла.

Ключевые слова: Марсилио Фичино, телесность, материальность, антропология, итальянское Возрождение.

Ilya Guryanov

Materiality and Corporality in Marsilio Ficino's Anthropology.

The article considers the anthropological views of Marsilio Ficino who was the most prominent representative of the 15th century Renaissance Platonism. The influence of the metaphysical distinction between material and intelligible levels of the universe on the description of human body is analyzed. It is shown that Ficino, using the exegetical tools available to him for the interpretation of Platonic philosophers, sought to distinguish between 'subtle' and 'gross' materiality. Due to didactic bias of Ficino's thought,

his reasoning always contains ethico-theological and epistemological connotations: for instance, the 'gross' materiality is associated with evil, while the 'subtle' one, on the contrary, leads the philosopher to the good, and the true knowledge of things. This thesis is fleshed out by referring to Ficino's medical and demonological works as well as studies of related topics by Neoplatonic philosophers who would have served as most important sources for Ficino's anthropology. The appendix provides a translation into Russian of a fragment of the dialogue *De daemonibus*, with comments, which Ficino considered to be the work of Michael Psellos.

Keywords: Marsilio Ficino, corporality, materiality, anthropology, Italian Renaissance.

Сергей Куликов

Рецепции афинского неоплатонизма в современной культуре.

Главной целью статьи является опровержение точек зрения о малой важности древних доктрин в современной культуре. Аргументируется тезис о том, что идеи афинского неоплатонизма по-прежнему актуальны в современной культуре. Обращение к афинским последователям Платона позволяет предложить новые доказательства в защиту классических идей и их существенной ценности. В качестве методологической базы исследования используется аналитический подход, позволяющий раскрыть природу присутствия неоплатонических идей в современной культуре. В результате показаны рецепции афинского неоплатонизма по крайней мере в двух сферах современной культуры, а именно в эпистемологии и философии политики. В отличие от научных теорий, философские идеи не устаревают, они просто изменяют свои проявления и области применения.

Ключевые слова: афинский неоплатонизм, современная философия, идеология, культура.

Sergey Kulikov

Receptions of the Athenian Neoplatonism in Modern Culture.

The author is making an attempt to rebut the opinion that ancient doctrines are of negligible importance for modern world. In particular, arguments are presented regarding the ideas of the Athenian school of Neoplatonism as surviving and still relevant in modern culture. In appealing to Plato and his Athenian successors he secures new evidence in defense of Classical ideas and their value. The analytical approach is used as the methodological basis of the research, allowing to expose the very nature of the enduring presence of Neoplatonic sentiment in modern culture. Receptions of the Athenian Neoplatonism are revealed in at least two spheres of the latter, namely in epistemology and political philosophy. Unlike scientific theories, philosophical ideas do not become outdated, they just change their incidental manifestations and domains of application.

Keywords: Athenian Neoplatonism, modern philosophy, ideology, culture.

Татьяна Резвых

Семен Франк и его путь к Плотину: роль идей Фихте, Шуппе и Лотце в статье «О критическом идеализме» (1904).

В статье рассматривается концепция сознания, сформулированная в статье С. Франка «О критическом идеализме» (1904). Франк понимает сознание как духовную жизнь. Это понимание сознания фактически восходит к Плотину, хотя излагается Франком с опорой на идеи И.Г. Фихте, В. Шуппе и В. Лотце. Франк опирается на концепцию «критического идеализма», сформулированную Фихте. В ее основе лежит идея абсолютного сознания. Понятие сознания как деятельности у Лотце связано с введенным им понятием «значимости» (*das Gelten*). Сознание есть то, в чем оно проявляется, т.е. деятельность по воплощению духовных ценностей. Далее в статье речь идет о концепции субъекта у Шуппе. Познающий субъект мыслится Шуппе как первичный принцип, находящийся за пределами противоположности субъективного (познающего) и объективного (познаваемого), фактически как абсолютное. Общая черта в моделях Фихте, Шуппе и Лотце — отказ понимать сознание как субстанцию. Вслед за ними и Франк понимает сознание не как субстанцию или вещь, а как духовную жизнь.

Ключевые слова: сознание, субъект, идея, познание, деятельность, субстанция, жизнь.

Tatyana Rezvikh

Semyon Frank and His Path to Plotinus:
Ideas of Fichte, Schuppe and Lotze in His *On Critical Idealism* (1904).

The main subject of the paper is S. Frank's concept of consciousness which he introduced in his article *On Critical Idealism* (1904). Frank understands consciousness as spiritual existence. This way of understanding consciousness originates with Plotinus, although Frank explicates it by referring to the ideas of Fichte, Schuppe and Lotze. Frank relies on the conception of 'critical idealism' formulated by Fichte, which is based on the idea of absolute consciousness. Lotze's understanding of consciousness as activity is closely connected with his specifically coined concept of 'significance' (*das Gelten*). Consciousness is what it manifests itself in, namely, the activity of implementing spiritual values. The paper further deals with Schuppe's concept of the subject. Schuppe understands the knowing subject as a primary principle, beyond the opposition of subjective (cognizing) and objective (cognizable), and, therefore, as an absolute. A common feature in the models of Fichte, Schuppe and Lotze is their refusal to understand consciousness as a substance. Following them, Frank also understands consciousness not as a substance or a matter, but as spiritual existence.

Keywords: consciousness, subject, idea, knowledge, activity, substance, life.

Рустем Вахитов

Теория сословного общества: Платон и С.Г. Кордонский.

Статья посвящена сравнению концепции сословности социолога С.Г. Кордонского и модели идеального государства Платона. С.Г. Кордонский утверждает, что рынок разделяет общество на классы — эгалитарные социальные группы, различающиеся по уровню потребления. Экономика раздатка (О.Э. Бессонова) и ресурсное государство (С.Г. Кордонский), занимающиеся распределением ресурсов, порождают сословия — неравноправные группы с определенными объемами прав и обязанностей, выстраивающиеся в иерархию. В предлагаемой статье отмечается, что модель сословного общества Кордонского имеет сходства с идеальным полисом Платона. Различия модели сословного общества у Платона и Кордонского сводятся к тому, что Платон исходит из убеждения о наличии связи между сословностью и природой человека и о реальном существовании идеи справедливости, тогда как у Кордонского сословия возникают вследствие идентификации человека с административной группой, а справедливость понимается номиналистически.

Ключевые слова: Платон, С.Г. Кордонский, сословия, классы, идея справедливости, экономика раздатка, рынок, законы сословного общества.

Rustem Vakhitov

The Theory of the Estates Society: Plato and S.G. Cordonsky.

The article draws a comparison between the concept of estate as it features in the sociological theorizations of S.G. Kordonsky and the model of ideal state introduced by Plato. According to Kordonsky, the market divides society into classes, i.e. social groups possessing equal rights before the law and differing only in their level of consumption. The 'economy of redistribution' (O.E. Bessonova) and the 'resource-based state' (S.G. Kordonsky), both commanding the distribution of resources, produce estates, i.e. nonegalitarian social groups, each with a particular bundle of rights and responsibilities and arranged in a social hierarchy. Kordonsky's model of the estate-based society displays a lot of common features with Plato's ideal polis. The only profound difference between Plato and Kordonsky in their perception of an estate-based society comes down to the following: Plato proceeds from a deep-rooted belief in conjunction between the estate-based system and the human nature as well as in the real existence of the idea of fairness, while Kordonsky's estate-based classes are conceived rather as a result of a person's self-identification with an administrative group, and the fairness is understood only in nominalistic sense.

Keywords: Plato, S.G. Kordonsky, estates, classes, idea of fairness, economy of redistribution (*razdatok*).

Юрий Угольников

Платон, Сократ и Христос у Я.Э. Голосовкера.

В статье рассказывается об использовании Я.Э. Голосовкером (1890–1967) в его художественных произведениях образов, заимствованных из диалогов Платона «Федон», «Государство», «Законы». Прослеживается соединение этих образов с библейскими сюжетами, сопоставление Голосовкером образов Сократа, Иисуса и В.И. Ленина, рассказывается о своеобразной апологии Платона в ранней, не дошедшей до нас мистической антиутопии Голосовкера «Великий Романтик». Также высказывается предположение о связи интерпретации образа Сократа в произведениях Я.Э. Голосовкера и М.А. Булгакова с философией Льва Шестова. Прежде всего, речь идёт об изображении Шестовым отравления Сократа как предельно абсурдного акта, которому разум не может ничего противопоставить и вынужден обращаться к внелогическим средствам: вере или воображению. Показан принципиальный антиабсурдизм и вместе с тем иррационализм философии (но не литературных практик) Голосовкера, связанный с восприятием философствования как акта не только творческого, но скорее даже мифопоэтического, в чём Голосовкер опирается именно на традицию Платона, творчество которого отчасти воспринимается им через интерпретацию Вячеслава Иванова и публицистику Александра Блока.

Ключевые слова: Платон, Я. Голосовкер, А. Блок, М. Булгаков, Ленин, Л. Шестов.

Yuri Ugolnikov

Plato, Socrates and Christ in the Works of Y. E. Golosovker.

The article examines Yakov Golosovker's (1890–1967) use of images borrowed from Plato's *Phaedo*, the *Republic*, and the *Laws*. The author attends to how these images are connected to biblical narrative and to Golosovker's own comparison of the images of Socrates, Jesus Christ and Vladimir Lenin, paying special attention to a peculiar apology of Plato in the early mystical dystopia of Golosovker's *The Great Romantic*, the text of which has been lost. He also suggests that there is a connection between the interpretation of Socrates' image in the works of Yakov Golosovker and Mikhail Bulgakov and the philosophy of Lev Shestov. Particularly relevant is Shestov's discussion of Socrates' self-poisoning, as an ultimately absurd act, as a manifestation of absurdity itself, to which reason can counter nothing at all, being forced to resort to extralogical means: faith or imagination. The discussion reveals the defining antiabsurdism and, at the same time, irrationalism of Golosovker's philosophy (though not of his literary practices), which are related to understanding the activity of philosophizing as not only creative, but rather mythopoetic. In espousing this Golosovker is an inheritor of the Platonic tradition, which he receives at least partly through Vyacheslav Ivanov's interpretation and Alexander Blok's essayistic writings.

Keywords: Plato, Y. Golosovker, A. Blok, M. Bulgakov, Lenin, L. Shestov.

ПЗ7 **Платоновские исследования. Вып. VII (2017/2) /**
Под ред. И.А. Протопоповой, О.В. Алиевой, А.В. Гараджи, Е.А. Гараджи. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2017. –
262 с.
ISSN 2410-3047

В седьмом выпуске «Платоновских исследований» два первых раздела посвящены образам Сократа и сократическим школам. Регулярная рубрика «Рецепция платонизма» включает работы, посвященные мифу о пещере по версии Аристотеля, а также разным аспектам восприятия и толкования платонизма у Прокла, Немесия Эмесского и Марсилио Фичино. Раздел «Платонизм и русская философия» содержит статьи о рецепции Плотина С. Франком; о концепциях сословного государства у Платона и С. Кордонского; о платонических мотивах творчества Я. Голосовкера. Издание предназначено для философов, филологов, культурологов, всех, интересующихся проблемами платонизма.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. VII (2017 / 2)**

Художник В.В. Якулов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, BukyVede, DejaVu и Linux.



Подписано в печать 11.11.2017.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 16.38

Платоновское философское общество.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595
E-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп».
193149 Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15.