

ПЛАТОНОВСКОЕ
ФИЛОСОФСКОЕ
ОБЩЕСТВО

Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

II

(2015 / 1)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow – Saint Petersburg
2015

Πλατωνικά ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

II

(2015 / 1)

Платоновское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва — Санкт-Петербург
2015

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),
Т. Робинсон (Торонто), А.А. Россиус (Москва),
В.В. Петров (Москва), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург),
Ю.А. Шичалин (Москва)

Редакционная коллегия

О.В. Алиева (Москва), А.В. Гараджа (Москва), А.В. Михайловский
(Москва), А.Н. Романов (Рига), В.Г. Рохмистров (Санкт-Петербург)

Главный редактор

И.А. Протопопова

Advisory Committee

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

Editorial Board

Olga Alieva (Moscow), Alexei Garadja (Moscow), Alexander Mikhailovsky
(Moscow), Alexei Romanov (Riga), Vladimir Rokhmistrov (Saint Petersburg)

Editor-in-Chief

Irina Protopopova

ISSN 2410-3047

© Коллектив авторов, 2015
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2015
© Русская христианская
гуманитарная академия, 2015
© МОО «Платоновское философское
общество», 2015

От редакции

Второй выпуск «Платоновских исследований» открывается разделом *In memoriam* — в память выдающегося историка античной философии, одного из основателей Тюбингенской школы платоноведения Г.И. Кремера (1929–2015); здесь помещены речь Т. Слезака, посвященная историко-философской деятельности Кремера, и статья самого Кремера «Новый образ Платона». В выпуск также вошли постоянные разделы журнала «Платон и платоноведение» и «Рецепция платонизма в европейской культуре», где рассматриваются проблемы диалогов «Политик», «Пир», соотнесение «философского» и «поэтического» в платоновских текстах, «мнимый платонизм» в «Метаморфозах» Апулея, проблемы псевдо-аристотелевского трактата *De virtutibus et vitiis* и соотношение этических взглядов Плотина и Дж. Конрада. Специальный раздел «Античность и современность» содержит эссе, рассматривающее проблемы чтения античных авторов с точки зрения современности. В разделе «Переводов» помещены перевод и интерпретация фрагментов Дикеарха о душе. Раздел «Рецензий» содержит разборы новых книг по платоноведению, а также реакции на материалы из первого выпуска журнала.

Editorial

The second volume of *Platonic Investigations* opens with *In memoriam* section devoted to Hans Joachim Krämer (1929–2015), one of the founders of the Tübingen School in Platonic studies; it includes a commemorative oration by Th. Szlezák and a Russian translation of H.J. Krämer's own article on a *New Image of Plato*. The volume further contains regular sections *Plato and Platonic Studies* and *Receptions of Plato and Platonism in the European Culture* covering a wide range of topics: questions pertaining to the dialogues *Statesman* and *Symposium*, a correlation between 'philosophical' and 'poetic' components in Platonic texts, a presumed Platonism of Apuleius' *Metamorphoses*, the problematic attribution of pseudo-Aristotelean treatise *De virtutibus et vitiis*, and a far-flung comparison of ethics in *Enneads* and Joseph Conrad's *Heart of Darkness*. A special section entitled *Antiquity and Contemporaneity* submits an essay on the issues of reading the ancient authors from the viewpoint of contemporaneity. The *Translations* include an annotated Russian version of Dicaearchus' fragments on the soul. The *Reviews* section presents two reviews on recent books in the field of Platonic studies, and two reactions to articles published in the first volume of our journal.

1.

In memoriam

Thomas Alexander Szlezák

Hans Krämer (1929–2015)

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK
HANS KRÄMER (1929–2015)

ABSTRACT. The text of oration *in memoriam* Hans Joachim Krämer (1929–2015), one of the founders of the Tübingen School in Platonic studies. Original German version.
KEYWORDS: Hans Joachim Krämer, Tübingen School (Platonic studies).

Sehr verehrte Angehörige und Nahestehende von Hans Krämer,
Sehr geehrte Trauerversammlung,

als Erstes darf ich in Vertretung des Dekans, der sich auf Grund einer schon zu Jahresbeginn eingegangenen Verpflichtung heute in New York aufhält, den Verwandten und Angehörigen von Hans Krämer das Beileid der Fakultät zum Ausdruck bringen. Die Philosophische Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen ist sich bewußt, mit Hans Krämer einen ihrer Großen verloren zu haben – einen Mann, der zunächst sein engeres Fachgebiet, die Antike Philosophie, durch Arbeiten von profunder Gelehrsamkeit bereicherte, dann durch philosophische Arbeiten zur Aesthetik, zur Ethik und zur Hermeneutik über seinen angestammten Arbeitsbereich hinausgriff und Einsichten gewann und Erkenntnisse publizierte, die jedem Geisteswissenschaftler etwas bedeuten. Solche Gelehrte sind der eigentliche Stolz von Fakultäten und

© T.A. Szlezák (Tübingen). thomas.a.szlezak@uni-tuebingen.de. Eberhard Karls Universität Tübingen.

Universitäten: die bis ins Alter hinein nicht aufhören geistig zu wachsen, sich neue Bereiche erobern und über die Grenzen von Fakultät und Universität hinaus wirken und das geistige Leben insgesamt befruchten – und das nicht nur im nationalen Rahmen, sondern auch international. Ein Gelehrter dieses Formats war Hans Krämer.

Die Universitäten erleben heute eine Zeit des Umbruchs. Die Reformen des sog. Bologna-Modells habe ich selbst in meiner aktiven Zeit nicht mehr erlebt. Mit Kummer und Betrübnis höre ich, daß sozusagen *alle* noch aktiven Kollegen negativ urteilen über das neue System. Um die Gestalt Hans Krämers zu verstehen, genügt es nicht zu sagen, daß er kein Mann der neuen Bologna-Universität war. Um ihn zu verstehen, muß man noch eine Epoche weiter zurückgreifen. Krämer war ein Produkt und zeitlebens ein Vertreter der alten deutschen Universität, die viel von ihrer Eigenart und ihrer Qualität schon in den Reformen der 70-er Jahre des vergangenen Jahrhunderts einbüßte, als man die Hochschulen aus politischen Gründen überstürzt vermehrte und weit öffnete, was ohne einen spürbaren Niveauverlust schlechterdings nicht zu bewältigen war. Hans Krämer gehörte mit seiner ganzen Geisteshaltung als Forscher und Lehrer eindeutig in die Zeit davor. Einsamkeit und Freiheit – unter diesem Leitbild ist das Wesen der alten deutschen Universität zusammengefaßt worden. Krämer hat selbst die Einsamkeit und die Freiheit, in der er sein geniales erstes Buch, die epochemachende Dissertation *Areté bei Platon und Aristoteles*, schrieb, in einem Rückblick 40 Jahre danach ausführlich geschildert (im Vorwort zur italienischen Übersetzung von Konrad Gaisers *Platons ungeschriebene Lehre*, Milano 1994). Daß er als junger Doktorand Mitte der 50-er Jahre ganz alleine arbeitete und sich die Freiheit nahm, gegen alles zu verstoßen, was damals als gültig erachtet wurde, heißt nun freilich nicht, daß es an der alten, später vielgescholtenen „Ordinarien-Universität“ keine menschliche Ansprache gegeben hätte. Die unvergleichliche geistige Offenheit und Freiheit in Wolfgang Schadewaldts Oberseminar, die ich später, in den 60-er Jahren, selbst noch erleben durfte, ermöglichte es dem erst 28-jährigen Krämer, auch das Platonbild des Doktorvaters in Frage zu stellen. Was zählte, war allein die Qualität der Argumentati-

on. Und Schadewaldt erkannte den einzigartigen Rang des Buches und sorgte dafür, daß es in den Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften erscheinen konnte.

Mit Recht wurde Krämers Ansatz in *Areté bei Platon und Aristoteles* als Eröffnung eines neuen Paradigmas der Platonforschung gewertet. Dank dem neuen Paradigma konnte man nun die Sinnhaftigkeit von Platons Esoterik, die philosophische Bedeutung seiner ungeschriebenen Prinzipienlehre und die Systematik seines gesamten Denkens erkennen und ihre Spuren auch in den Dialogen auffinden.

Doch so radikal neu anzusetzen hat seinen Preis. Das geniale Neue wurde nicht verstanden und bald bekämpft, meistens sehr unfair und auf unzureichendem Niveau. Doch gerade das wirkte: Krämer wurde nie auf einen Lehrstuhl berufen — eine bleibende Schande für die deutsche Universität (nicht für die alte, von der ich gerade sprach, denn die ausbleibende Berufung hätte ja in den Jahren der sich reformierenden Universität nach 1968 erfolgen müssen).

Der einhelligen Ablehnung durch die Vielen der damals modischen existenzphilosophisch angehauchten Platondeutung stand die klarsichtige Anerkennung und Unterstützung durch wenige Gleichaltrige gegenüber: so durch Konrad Gaiser, den Weggefährten, der ganz früh schon von einer „historischen Stunde“ der Platonexegese sprach, dann durch Klaus Oehler, der treffend über den „entmythologisierten Platon“ schrieb (1965) und durch Enrico Berti in Italien, der durch seine Kenntnis des frühen Aristoteles die besten Voraussetzungen hatte, Krämer (und Gaiser) richtig zu beurteilen.

Als akademischer Lehrer war Krämer bekannt für die hohen Anforderungen, die er stellte. Das trug ihm die Bewunderung gerade der Besten unter den Studenten ein. Wer ein Seminar-Zeugnis von ihm in Händen hatte, wußte, daß das etwas wert war.

In den Jahren seiner Privatdozentur hat Krämer das metaphysische Denken der Griechen von Aristoteles bis Plotin in zwei umfangreichen Werken aufgearbeitet (*Der Ursprung der Geistmetaphysik*, 1964; *Platonismus und hellenistische Philosophie*, 1971) die eine umfassende Quellenkenntnis unter Beweis stellen, wie sie nach meinem Urteil niemand

außer ihm erreicht hat. Auch diese Leistung zu würdigen waren nur wenige gewillt.

Dann aber kam Ende der 70-er Jahre die Begegnung mit Giovanni Reale, dem immens produktiven Philosophiehistoriker der Mailänder Università Cattolica del Sacro Cuore. Reale, anfänglich ein Gegner des Tübinger Ansatzes, wurde durch neutrale und faire Prüfung – zu der er eben fähig war, im Gegensatz zur Mehrheit im Fach – zum Freund und Anhänger. In seiner energischen und umsichtigen Art trug er sehr viel zur Verbreitung und Anerkennung der Tübinger Schule bei, zunächst in Italien, dann auch in anderen Ländern, wo sein Wort gehört wurde. Die Zusammenarbeit mit Reale und seiner Schule erwies sich als Glücksfall für beide Seiten. Entsprechend groß war die Bestürzung in Mailand, als nach dem Tod Reales im Oktober vergangenen Jahres nun auch Krämers Tod gemeldet wurde. Ich habe den ausdrücklichen Auftrag, den hier versammelten Trauernden die Kondolenz der gesamten Scuola di Milano, die heute längst über viele Universitäten in Italien verstreut ist, zu überbringen.

Mit dem Anwachsen der Literatur zum ungeschriebenen Platon wurde Krämer in den letzten beiden Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts zur großen Autorität im Hintergrund, auf die sich letztlich alle bezogen. Privat wurde das allgemein anerkannt, öffentlich auch durch die Verleihung der Ehrenbürgerwürde durch die Platonstadt Syrakus im Jahr 2004.

Sein Weg bis hierher hätte genügt, ihn zu einem der Großen der Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert zu machen.

Er aber fing im Alter neu an und bewegte sich auf neue Horizonte zu. Den Ethikern gab er Stoff für Diskussionen mit seinem neuartigen Ansatz der Integrativen Ethik, die den deontologischen und den utilitaristischen Ansatz hinter sich läßt und die eudämonistische Sichtweise des Aristoteles besser zu verstehen lehrt. Seine *Kritik der Hermeneutik* (2007) ist die philosophisch bedeutendste Antwort auf Gadammers *Wahrheit und Methode*, letztlich deren Überwindung. Gadamer, der 1996 noch das Gespräch mit den Tübingern über Platon suchte, konnte zu Krämers Hermeneutik nicht mehr Stellung nehmen.

Hans Krämer hat im Bereich der Philosophie Bleibendes hinterlassen. In seinen letzten Jahren kamen zunehmend akademische Besucher aus dem Ausland zu ihm. Alle waren tief beeindruckt von dem Menschen Krämer, der trotz überragender eigener Leistung gänzlich frei von Arroganz war. Gerne erkannte er Leistung und Niveau seines Gegenübers an, und war stets ein Muster an vollendeter Höflichkeit.

Sein Werk wird bleiben und für sich sprechen. Daß er seine Gesammelten Aufsätze zu Platon, hervorragend ediert von Dagmar Mirbach, noch selbst sehen konnte, machte ihn glücklich. Wichtig war ihm, daß die Forschungsrichtung, die heute weltweit Tübinger Schule genannt wird, inzwischen von Platonikern in mindestens 15 Ländern vertreten wird. So ist auch die Trauer um den großen Forscher Krämer etwas, das Platoniker vieler Nationen verbindet.

Für uns, die hier Versammelten, die wir ihn persönlich kannten, wird seine Persönlichkeit in gleicher Weise präsent bleiben wie sein Werk. Sein Mut zur radikalen intellektuellen Selbständigkeit und seine unbedingte charakterliche Geradlinigkeit erregen nicht nur unsere Bewunderung und Verehrung, sondern lassen uns auch mit Dankbarkeit seiner gedenken.

Ludwigsburg, 13. Mai 2015

Thomas Alexander Szlezák

Томас Александр Слезак

Ганс Кремер (1929–2015)

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK
HANS KRÄMER (1929–2015) (TR. M. BULANENKO)

ABSTRACT. The text of oration *in memoriam* Hans Joachim Krämer (1929–2015), one of the founders of the Tübingen School in Platonic studies. Russian translation.

KEYWORDS: Hans Joachim Krämer, Tübingen School (Platonic studies).

Многоуважаемые родные и близкие Ганса Кремера!
Уважаемые участники траурной церемонии!

В первую очередь разрешите мне как представителю декана, который в соответствии с принятыми на себя ещё в начале года обязательствами находится сегодня в Нью-Йорке, от имени факультета выразить соболезнование родственникам и членам семьи Ганса Кремера. Философский факультет Тюбингенского университета Эберхарда и Карла сознаёт, что в лице Кремера он потерял одного из великих своих представителей — человека, который сначала обогатил работами глубокой учёности свою более узкую дисциплину — историю античной философии, а затем философскими работами по эстетике, этике и герменевтике переступил пределы исконной области своей работы, добывая новые зна-

© T.A. Szlezák (Tübingen). thomas.a.szlezak@uni-tuebingen.de. Eberhard Karls Universität Tübingen.

© М.Е. Буланенко (Владивосток). bulanenko@list.ru. Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук.

ния и публикуя результаты своих изысканий, в той или иной мере значимые для каждого занимающегося гуманитарными науками. Такие учёные — подлинная гордость факультетов и университетов: даже в старости они не перестают духовно расти, овладевать новыми научными областями и оказывать влияние, преодолевающее границы факультета и университета, оплодотворяя духовную жизнь в целом, причём не только в национальном, но и в международном масштабе. Учёным такого формата был Ганс Кремер.

Сегодня университеты переживают время перемен. Во времена моей активной деятельности мне не пришлось застать реформы по внедрению так называемой болонской модели. С тревогой и огорчением я слышу, что *все*, так сказать, ещё действующие коллеги отзываются о новой системе негативно. Чтобы понять фигуру Кремера, недостаточно сказать, что он не был человеком нового университета болонского типа. Чтобы понять его, необходимо вернуться в ещё более раннюю эпоху. Кремер был продуктом и до конца оставался представителем старого немецкого университета, во многом утратившего своё своеобразие и своё качество ещё в ходе реформ семидесятых годов прошлого столетия, когда из политических соображений опрометчиво стали умножаться и повсеместно открываться высшие школы, что было попросту недостижимо без ощутимого понижения их уровня. Весь духовный строй Кремера как учёного и преподавателя однозначно принадлежал времени, которое этому предшествовало. Одиночество и свобода — в этом идеале была выражена сущность старого немецкого университета. Оглядываясь на время сорокалетней давности, Кремер сам подробно описал одиночество и свободу, с которой он создавал свою гениальную первую книгу, эпохальную диссертацию «Аретэ по Платону и Аристотелю» (это описание можно найти в предисловии к итальянскому переводу книги Конрада Гайзера «Неписаное учение Платона», вышедшему в Милане в 1994 году). Однако то обстоятельство, что, будучи молодым аспирантом в середине 1950-х годов, он работал в пол-

ном одиночестве и воспользовался свободой выступить против всего, что считалось тогда общепризнанным, ещё не означает, что в старом, позже многократно обруганном немецком «университете ординарных профессоров», не было место человеческим контактам. Ни с чем не сравнимая духовная открытость и свобода в аспирантском коллоквиуме Вольфганга Шадевальдта, свидетелем которой позже, в шестидесятых годах, довелось стать и мне самому, позволила двадцативосьмилетнему Гансу Кремеру поставить под вопрос образ Платона его собственного научного руководителя. Единственным, что принималось в расчёт, было качество аргументации. И Шадевальдт понял уникальное значение книги, позаботившись о том, чтобы она была опубликована в серии трудов Гейдельбергской академии наук.

Подход Кремера, представленный в книге «Аретэ по Платону и Аристотелю» был по праву расценён как начало новой парадигмы в платоноведении. Благодаря новой парадигме стало вдруг возможным увидеть осмысленность платоновской эсотерики, философское значение его неписаного учения о принципах и систематику всей его мысли, при этом обнаруживая её следы и в платоновских диалогах.

Однако у столь радикального начинания есть и своя цена. Гениальная новизна не была понята, и вскоре с ней началась борьба, которая велась по большей части весьма недобросовестным образом и на неподобающем уровне. Но именно это и оказалось действительным: Кремеру так никогда и не предложили занять какую-либо кафедру — непреходящий позор для немецкой высшей школы (не для той, старой, о которой я только что говорил, ведь несостоявшееся приглашение должно было бы прийтись на время после 1968 года, на период реформы университетского образования).

Дружному отрицанию со стороны множества приверженцев навянутой экзистенциализмом и модной в ту пору интерпретации Платона противостояли трезвое признание и поддержка со стороны немногих сверстников: например, со стороны Конрада

Гайзера, сподвижника Кремера, уже достаточно рано заговорившего «об историческом часе» платоновской экзегезы, затем со стороны Клауса Элера, метко писавшего о «демифологизированном Платоне» (1965), и со стороны Энрико Берти в Италии, благодаря своему знанию раннего Аристотеля располагавшего предпосылками для правильной оценки Кремера (и Гайзера).

Как университетский преподаватель Кремер был известен своей требовательностью. Это снискало ему восхищение как раз среди самых лучших студентов. Кто получал у него зачёт по семинарскому курсу, знал, что этот зачёт чего-то да сто́ит.

В годы своего приват-доцентства Кремер предпринял проработку метафизической мысли древних греков от Аристотеля до Плотина в двух объёмных произведениях — «Происхождение метафизики духа» (1964) и «Платонизм и эллинистическая философия» (1971), — демонстрирующих обширное знание источников, подобного которому, по моему заключению, кроме него не достиг никто. Однако и это свершение лишь немногие пожелали оценить по достоинству.

Но вот в конце 1970-х годов случилась его встреча с Джованни Реале, исключительно работоспособным историком философии из Миланского католического университета Святого Сердца. Реале, поначалу бывший противником тюрбингенского подхода, проведя его добросовестную и нейтральную проверку — к которой он, таким образом, оказался способен, в отличие от большинства коллег, — стал поклонником и приверженцем этого подхода. В своей энергичной и осмотрительной манере он в очень большой степени способствовал распространению и признанию тюрбингенской школы — поначалу в Италии, а затем и в других странах, где его слово было услышано. Сотрудничество с Реале и его школой стало исключительной удачей для обеих сторон. Столь же велико было и потрясение в Милане, когда после смерти Реале в октябре прошлого года теперь туда пришло известие о смерти Кремера. Мне было дано настоятельное поручение передать собравшимся здесь участникам траурной церемонии соболезнование всей ми-

ланской школы, которая к настоящему времени уже давно обосновалась во многих итальянских университетах.

С ростом литературы по неписаному учению Платона в последние два десятилетия ушедшего века Кремер превратился в крупнейший, пусть и не всегда прямо упоминаемый, авторитет, с которым в конечном итоге соотносились все. В частном порядке это было общепризнанным, в публичном стало таковым благодаря присуждению ему в 2004 году почётного гражданства города Сиракузы, известного как «город Платона».

Проделанного им до сих пор пути было бы достаточно, чтобы состояться в качестве одного из великих деятелей гуманитарных наук XX столетия.

Но в старости он начал всё заново и двинулся к новым горизонтам. Специалистам в области этики он дал пищу для дискуссий своим оригинальным подходом в форме интегративной этики, которая отказывается от деонтологического и утилитаристского подходов и помогает лучше понять эвдемонический взгляд Аристотеля. «Критика герменевтики» (2007) представляет собой наиболее значительный в философском отношении ответ на работу Гадамера «Истина и метод», в конечном итоге — её преодоление. Гадамер, ещё в 1996 году искавший разговора о Платоне с тьюбингцами, по поводу герменевтики Кремера высказаться уже не мог.

В области философии Ганс Кремер оставил непреходящее наследие. В последние годы жизни его всё больше посещали учёные и преподаватели из-за границы. На всех производил впечатление Кремер как человек: несмотря на выдающиеся личные достижения, он был совершенно лишён какой бы то ни было заносчивости. Он охотно признавал достижения и уровень своего собеседника и всегда оставался образцом безупречной вежливости.

Его дело будет жить и говорить само за себя. Он был счастлив, что ещё смог собственными глазами увидеть своё «Собрание статей о Платоне», блестящее изданное Дагмар Мирбах. Для него бы-

ло важным, что исследовательское направление, сегодня по всему миру называемое тюрбингенской школой, к настоящему времени представлено платониками по меньшей мере в 15 странах. И вот, даже скорбь о великом учёном Кремере становится тем, что объединяет платоников многих национальностей.

Мы, собравшиеся здесь, знали его лично, и для нас его личность будет оставаться столь же живой, как и его дело. Его мужественная способность к радикальной интеллектуальной самостоятельности и неизменная прямолинейность его характера не только вызывают наше восхищение и уважение, но и побуждают нас вспоминать о нём с благодарностью.

Людвигсбург, 13 мая 2015 года

Томас Александр Слезак

Перевод с нем. Максима Буланенко.

Ганс Иоахим Крәмер

Новый образ Платона*

HANS JOACHIM KRÄMER

NEW IMAGE OF PLATO (TR. M. BULANENKO)

ABSTRACT. The article written by H.J. Krämer, one of the founders of the Tübingen School in Platonic studies, presents a summary of half a century work done in the field by himself and his colleagues. Reconstructing, by indirect data, the oral inner-academic doctrine of Plato and comparing it to the text of the dialogues, H.J. Krämer recreates an integral image of Plato as a systematic philosopher shooting for the construction of an all-encompassing ontology based on the theory of principles. Showing the mutual complementarity of the reconstructed oral doctrine and the dialogues, H.J. Krämer places the Platonic philosophy, as it is construed by himself, in historical and systematic context of the main philosophical trends from Antiquity to the modern epoch. This allows him not only to demonstrate the enduring significance of the Platonism, but also to elucidate, with its help, important characteristics of the trends in Platonic and post-Platonic philosophy under consideration.

KEYWORDS: Plato, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, analytical philosophy, Schleiermacher, Romanticism, dialogues, unwritten doctrine, theory of principles, Tübingen School, ontology, metaphysics.

1

Для последующего изложения будет полезно опереться на впервые опубликованную в 1984 году и вскоре выходящую одиннадцатым изданием книгу Джованни Реале (Giovanni Reale) о

© H.J. Krämer (1929–2015).

© М.Е. Буланенко (Владивосток). bulanenko@list.ru. Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук.

* Переработанная версия доклада, с которым автор выступал в университетах Мюнхена, Майнца, Вены, Инсбрука, Зигена, Кёльна, Шана (Лихтенштейн), Познани (Польша). Оригинал публикации: Krämer 1994.

Платоне², поскольку в ней тщательнейшим образом осмыслено и представлено текущее состояние платоноведения. Согласно Реале, мы имеем дело с тремя возникшими в истории интерпретации Платона образцами — неоплатоническим, романтическим и находящимся в настоящее время в процессе становления, — с *парадигмами* или (в соответствии с более новой терминологией) «дисциплинарными матрицами», как они понимаются в динамике теорий Томаса Куна. С этим в принципе следует согласиться. Реале привёл в пользу этого достаточное количество свидетельств, и, как слышно, сам Кун благоприятно относится к применению своей концепции к Платону. Тогда в последовательности трёх парадигм можно установить наличие трёх фаз, где новый образ Платона, который я хотел бы здесь наметить, после тезиса неоплатонической, действовавшей вплоть до XVII и XVIII вв., и антитезиса романтической, основанной Шлейермахером и Шлегелем, парадигмы, некоторым образом берёт на себя роль синтеза: он равно воздерживается от крайностей слишком многого и слишком малого, т.е. он и не впадает в неисторичную адаптацию и систематическую трансформацию, как первая парадигма, и не сужает философию Платона, отождествляя её с сохранившимся корпусом сочинений, как вторая. Между господствовавшим до XVIII в. аллегоризирующим и доминирующим с этого времени литературным толкованием он, скорее, занимает среднюю, исторически обоснованную и уравновешенную позицию, связывая непрямую традицию, восходящую к преподавательской деятельности Платона в Академии, с целым его произведений. В частности, мы придаём большое значение констатации того обстоятельства, что все основательные элементы романтической парадигмы, такие как, например, правильно понятая теория диалога Шлейермахера, могут быть включены в новую парадигму и «сняты» в ней. Речь идёт о случае редукции теорий, когда частные теоремы редуцируются к более обширной теории общего характера. Собственно говоря, это отношение *включения* должно было

² Reale 1991.

бы сделать излишней конкурентную борьбу представителей того или другого направления интерпретации.

Если же, несмотря на бóльшую объяснительную способность нового способа рассмотрения и несмотря на избыток аномалий, дегенеративный сдвиг проблем³ и стагнацию романтической исследовательской программы, иногда отмечается лишь с трудом преодолимое сопротивление интерпретации Платона, которой я буду придерживаться в дальнейшем изложении, то это, как без сомнения справедливо диагностирует Реале со ссылкой на Куна, является характерным признаком того, что действительно происходит смена парадигм. Ибо опытное правило истории науки гласит, что представители некоторой парадигмы отождествляют этот свой образец с наукой как таковой и рассматривают попытку заменить его другим образцом как покушение на науку. В случае Платона это находит своё соответствие в том, что предпосылки привычного романтического образа Платона ещё ни разу, пусть даже предварительным образом, не становились предметом критического анализа и проверки. Фактически до сего дня Шлейермахер и Шлегель — по меньшей мере, в континентальном пространстве — считаются непререкаемыми авторитетами, а их образы Платона признаются священными и каноническими без сомнений и как если бы это само собой разумелось. Это относится к отождествлению Шлейермахером *литературного диалога* с платоновской философией как таковой, а также к *инфинитизму*⁴ Шлегеля, имевшему далеко идущие философские последствия и в полной мере проявившему себя в интерпретации Платона лишь в XX веке. Из такого недостатка отстранённости и молчаливого табуирования критической рефлексии можно за-

³ Термин Имре Лакатоса, обозначающий такое изменение научной теории, которое предпринимается лишь для её защиты перед лицом аномальных, необъяснимых в её рамках фактов и не приводит к росту знания. — *Прим. пер.*

⁴ Под инфинитизмом здесь понимается сформировавшееся в рамках романтизма представление о том, что цель человеческого познания и существования всегда остаётся недостижимой, допуская лишь бесконечное приближение к себе. Ср. т.ж. статью Krämer 1988 и книгу Альберт 2011. — *Прим. пер.*

ключить, что исследователи, как и прежде, полностью идентифицируют себя с романтическими истоками. Это происходит в области *филологии*, потому что олитературенного Шлейермахером Платона можно задвинуть в контекст истории античной литературы и культуры. Это происходит и в области *философии*, потому что при помощи динамически-инфинитистской интерпретации Шлегеля современное понимание человека и мира, определяющееся историчностью, конечностью и предварительностью, узнаёт себя и находит своё отражение в текстах одного из классиков философии.

Между тем, непредвзятая и свойственным ей образом заинтересованная в существе дела история философии не сможет удовлетвориться такими гармоничными, но замкнутыми на самих себя зеркальными эффектами. Можно показать — как мы и сделали в случае со Шлейермахером, а равно и в случае со Шлегелем⁵ — что догмы о самодостаточности платоновского литературного диалога и об инфинитизме платоновского понятия философии занимают своё вполне определённое, а потому неповторимое место в истории философии и в истории духа: эксклюзивная теория литературного диалога Шлейермахера восходит корнями к раннеромантической программе соединения философии, религии и *искусства* и, в частности, к систематически обоснованному философией тождества и благодаря этому приобретшему важное значение понятию символа как отношения между мыслью и выражением, содержанием и формой, субъективным и объективным, ближайшую и более известную параллель которому можно найти в философии искусства Шеллинга. В свою очередь, динамически-инфинитистское толкование Платона Шлегелем обнаруживает свою принадлежность к кругу идей из истории сознания и образования (*Bildung*) субъекта нового времени в немецком идеализме, причём — и это может быть показано филологически — особенно в той форме, которую немецкий идеализм принимает в учении о науке раннего Фихте. От Шлегеля за-

⁵ Krämer 1993 (англ. пер. Krämer 1990), гл. I. Krämer 1986, гл. II. Krämer 1988.

тем и берут своё начало центральные категории толкования Платона в новейшее время — категории развития, неготового, незавершаемого и асистематического, иронии, а также агностически непрозрачного и невыразимого. Однако мыслью о *бесконечной рефлексии*, лежащей в основе всего этого, Шлегель руководствуется в своей аргументации, пребывая на пике субъективности нового времени...

Сегодня раскрытие этих связей и зависимостей в обоих случаях неизбежно вызывает эффект остранения, разрушающий волшебство романтической парадигмы. Романтические программы, которые вплоть до наших дней без всяких сомнений передавались в качестве стандартов и восхвалялись как конгениальные, в результате попадают в сумерки исторической случайности и словно теряют свою герменевтическую невинность. Шлейермахер оказывается затронут этим меньше, чем Шлегель, так как он всего лишь переоценил и абсолютизировал свою по существу правильную теорию диалога. Вполне возможно опровергнуть Шлейермахера с помощью самого же Шлейермахера и вместе с тем положительным образом преодолеть его, если показать, как это сделал в недавнее время Томас А. Слэзак (Thomas A. Szlezák)⁶, что по своему замыслу и развитию мысли диалоги постоянно отсылают за пределы самих себя к учебной деятельности Платона в Академии и к неписаному учению. Толкование Платона Шлегелем, напротив, представляло собой не историческое достижение, а анахроничную попытку заполучить Платона в качестве главного свидетеля в поддержку исканий собственной эпохи. Для желаемого радикально открытого типа философии придётся заняться поиском иных архететов⁷ и авторитетов, нежели именно Платон.

Правда, недостатка в презентистских⁸ обратных проекциях и

⁶ Szlezák 1985 (итал. пер. Szlezák 1991a). Szlezák 1991b (нем. пер. Szlezák 1993; рус. пер. Слезак 2009).

⁷ Предводителей (греч.). — Прим. пер.

⁸ Презентизм (от англ. present, «настоящее») — подход в исторической на-

замкнутых на себя самоподтверждениях посредством истории философии сегодня меньше, чем когда бы то ни было. Чем более философы утрачивают знание античной философии, тем сильнее нарастает тенденция считать тексты вне закона и относиться к ним только лишь стратегически, ставя их на службу целям философской и научной политики. Ареал философии истории оказывается тогда заселён сплошными двойниками Гегеля, Хайдеггера или Витгенштейна *avant la lettre* и *en miniature*⁹, от которых нельзя узнать ничего, кроме того, что и так уже считают известным из других источников, но которые непредвиденным образом всякий раз лишают новаторской оригинальности тот или иной нынешний авторитет, принятый за отправной пункт исследования. В этом проявляется не преодоление историзма, а откат к доисторическому пониманию истории, свойственному эпохе Просвещения. Что касается, в частности, Платона, то потребность сделать его своим главным свидетелем становится особенно сомнительной тогда, когда она ведёт к приверженности более близкой духу нового времени и отличающейся меньшей определённой романтической парадигме, которая легче допускает подобного рода обратные проекции, причём приверженность ей сопровождается обскурантистским отрицанием исторически превосходящей её и лучше обоснованной парадигмы. Между тем, поучительно наблюдать, что в лице большинства немецко- и англоязычных философских авторов, ставящих под вопрос историчность или философскую значимость нового образа Платона, мы имеем дело с критиками и противниками метафизики, которых особенно задевает *метафизическая* теория принципов Платона. Они пытаются или путём выбора в пользу романтической парадигмы заполнить лишённого метафизики Платона в поручители собственных устремлений, или же поместить сверхметафизика Платона в качестве причудливого прототипа в историю деструкции ме-

уке, при котором события прошлого понимаются через проецирование на них современных историчу обстоятельств. — *Прим. пер.*

⁹ «До их реального появления» и «в миниатюре» (фр.). — *Прим. пер.*

тафизики. В последнем случае новый образ Платона хотя и терпят, но присуждают ему историческую Пиррову победу, которая с философско-систематической точки зрения обречена оставаться безрезультатной. В противоположность этому мы настаиваем, что проблема метафизики слишком многослойна, чтобы с ней можно было покончить одним ударом, и что, в частности, увиденный по-новому Платон, пусть он даже и предвосхищает классическую метафизику, приобретает герменевтическую многозначность и богатство перспектив, допускающие разбор с очень разных систематических позиций. Примеры этого я в дальнейшем буду представлять, обращаясь к своим работам, вышедшим на английском и итальянском языках (ср. прим. 5).

2

В действительности, в своих многочисленных публикациях, к совокупности которых я должен здесь отослать, мы попытались представить новый *цельный образ*, возникающий при соотношении друг с другом по методу взаимного прояснения литературной и устной, прямой и непрямой платоновской традиции. В результате вырисовывается многоступенчатое движение обоснования, преодолевающее плюрализм учения об идеях посредством дальнейшей рефлексии и продвигающееся к эксплицитной унификации в рамках широкоохватной теории принципов единства и множества. Благодаря этому открывается перспектива, позволяющая увидеть преемственность философской традиции Запада от досократических размышлений о первоначале через платонизм к неоплатонически-христианской метафизике, в которой протологическая постановка вопроса сохраняет своё устойчивое влияние вплоть до самых решений.

Я могу здесь только указать, что все дальнейшие онтологические различия Платон сводил к различным степеням связи между двумя основными принципами: прежде всего, унаследованное от элеатизма различие между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым миром, затем — уже в пределах умопо-

стигаемого — различие между универсалиями и математическими предметами, но также и пары противоположностей высших родов, таких как тождество и различие, равенство и неравенство, сущее само по себе и относительное, кроме того, отношение части и целого. Во всех этих случаях в первом члене перевешивает единство, во втором — множественность. Там, где устанавливается дальнейшая иерархия *внутри самих* отношений, образуются ряды выведения: это имеет место в последовательности ступеней бытия или, более специальным образом, в ряду «аналогия — род — вид — индивидуум» или в ряду чисел и измерений пространства.

Непрямая традиция демонстрирует нам *два основных типа* рядов выведения — один со скорее *генерализирующим* и другой со скорее *элементаризирующим* модусом обоснования. Платон явно пытался в нескольких конвергирующих заходах тематизировать тотальность сущего по возможности полным образом и с различных перспектив. Плюрализму методов соответствует интенциональная¹⁰ многозначность принципов, которые при таком взгляде приобретают двойной статус *elementa prima* и *genera generalissima*¹¹ («единство» имеет, таким образом, двойной смысл наиболее простого и наиболее общего). Между тем, Платон наделил идеальную область универсалий высшей определённой отношением и сообразно этому представил идеи подобными числам, то есть организованными в соответствии с арифметическими отношениями. С другой стороны, область универсалий подчинена метаидеям тождества и различия. Таким образом, она получает оба вида обоснований со стороны принципов.

Кроме того, при использовании как генерализирующего, так и элементаризирующего метода Платон применял двойной, направленный в противоположные стороны, способ аргументации: редуктивно-восходящий в соответствии с порядком познания и

¹⁰ Интенционал приблизительно соответствует содержанию или смыслу понятия, экстенционал соответствует объёму. — *Прим. пер.*

¹¹ «Первые элементы» и «наиболее общие роды» (лат.). — *Прим. пер.*

дедуктивно-нисходящий в соответствии с порядком бытия. Говоря современным языком, это корреляция аналитического и синтетического, резольютивного и композиторного¹² методов или же контекста открытия и контекста обоснования. Однако все четыре типа методов представляют собой лишь разновидности *одного* диалектического метода платоновской философии.

Ступени и ряды выведения устроены так, что каждая ступень обладает по отношению к предшествующей содержательным прибавлением и категориальной новизной. Она предполагает предшествующую и уничтожается вместе с ней (как говорит Платон); таким образом, имеет место асимметричное, но во многом транзитивное отношение. Однако первичная ступень всякий раз предлагает только необходимые, но не достаточные, условия для последующей. Это верно и для предельного обоснования на уровне принципов: оно также предоставляет лишь основные онтологические определения, а не содержательные предпосылки в смысле *principium rationis sufficientis*¹³.

Теория принципов открывает для платоновской философии систематический горизонт и намечает контуры унифицированного теоретизирования. Однако внутренняя непротиворечивость (*Konsistenz*), согласованность (*Kohärenz*) и тенденция к тотализации ещё не предполагают догматических и незыблемых притязаний на значимость. Стоило бы говорить о систематике, допускавшей расширение и ревизию. И всё-таки этого достаточно, чтобы установить определённые неустранимые критерии для оценки общей философской позиции Платона, а потому и для интерпретации его сочинений. В действительности многие места диалогов только тогда получают свой смысл, когда их интерпретируют исходя из неписаного учения, что относится, например, к последовательности из трёх сравнений в «Государстве»¹⁴. Благодаря это-

¹² Методы, направленные на выделение элементов целого и последующую реконструкцию целого из полученных элементов. — *Прим. пер.*

¹³ Принцип достаточного основания (лат.). — *Прим. пер.*

¹⁴ В связи с этим ср. статью, русский перевод которой будет опублико-

му мы оказываемся в состоянии как бы разбирая по буквам понимать эти важные, но прежде остававшиеся энигматическими тексты Платона. В других случаях вторичная традиция предоставляет критерии для выбора между различными интерпретациями, как, например, при толковании диалога «Парменид». В другом контексте она фигурирует в качестве корректировки и опосредующей инстанции, например, применительно к диалогу «Софист», специализированная тематика которого поначалу кажется изолированно стоящей в стороне от политически-этической программы «Государства». Кроме того, «Федр» и Седьмое письмо оставляют открытым вопрос о том, соответствует ли (и насколько соответствует) методической ненадёжности письменного произведения и его содержательная необязательность. Между тем, доказательство объективной соотнесённости литературных сочинений и устного учения, преподававшегося Платоном от собственного имени, гарантирует философскую обязательность письменного произведения и тем самым решительно повышает его ценность (а вовсе не понижает, как ошибочно полагают некоторые критики). В целом непрямая традиция позволяет взглянуть на платоновскую философию на более высоком уровне, более рефлексивно, но она не ведёт в радикально иное измерение. Поэтому философские притязания литературной традиции не могут быть заменены непрямой традицией, но лишь дополнены ею. Напротив, литературные сочинения, как и прежде, открывают герменевтически-методический доступ к платоновской философии, тогда как непрямая традиция предоставляет лишь, так сказать, окаменевшие результаты, без доказательной демонстрации генезиса. Поэтому только тот, кто достаточным образом продумал проблемы, поднятые в сочинениях, сможет воспользоваться решениями, предлагаемыми неписанным учением. Кроме того, поскольку интерпретатор доксографических изложений не мо-

ван в следующем номере «Платоновских исследований»: Szlezák Th.A. Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a–521b und 539d–541b) // Platon. Politeia / Hrsg. von O. Höffe. Berlin: Akademie, 1997. S. 205–228. — *Прим. пер.*

жет опереться на герменевтическую традицию, как при работе с литературными сочинениями, то ему требуется долгое, терпеливое обращение с этими документами для того, чтобы они предстали тем, что некогда было сказано о текстах Гегеля: сосудами, полными крепкого и огненного напитка, с которыми, однако, трудно управиться.

3

Возьмём для пробы один-единственный пример и покажем объяснительную силу не прямой традиции, используя центральный текст платоновского «Государства» об идее Блага. Здесь Платон единственный раз прямо упомянул Благо само по себе в литературном сочинении и поместил его в многослойный контекст, не давая, однако, более точного изложения частных деталей. Напротив, платоновский Сократ подчёркнуто и неоднократно указывает на неполноту своих объяснений. Эти высказывания не могут быть релятивированы отсылкой к сократовской или тем более романтической иронии или в качестве психагогического¹⁵ манёвра, от них невозможно отмахнуться, потому что они — как в недавнее время показал Слезак¹⁶ в своей обстоятельной монографии — находятся в более широкой связи с похожими высказываниями, которые в конечном итоге должны быть возведены к критике письма в «Федре» и Седьмом письме. Хотя с точки зрения сократического начинания Платона идею Блага вполне можно было бы понимать как «то, ради чего» совершаются человеческие поступки, однако для раскрытия этого было бы достаточно уже одних только примеров соответствующего анализа в ранних диалогах Платона, например, в «Горгии». Избыток признаков и функциональных определений, дополнительно предлагаемых «Государством», этим, во всяком случае, не исчерпывается, а потому он с давних пор вовлекал интерпретаторов в неразрешимые апории,

¹⁵ Буквально «душеводительный», направленный на руководство душой и опеку над ней с целью её воспитания. — *Прим. пер.*

¹⁶ См. прим. 6.

подчас даже вынуждая их к созданию авантюристических и рискованных вспомогательных конструкций. Если проверкой правильности любой интерпретации является её способность *полностью, унифицированным и вместе с тем исторически обоснованным образом* понять все признаки и функции Блага, то традиционное истолкование и сегодня по-прежнему весьма далеко от того, чтобы удовлетворять этому критерию.

Представленное в этой статье направление исследования в течение нескольких десятилетий двигалось по другому, вполне очевидному пути, нацеленному на то, чтобы заставить заговорить трудные тексты, параллельно соотнося их с традицией, содержащей сведения об учебной деятельности Платона в Академии. Ведь и в Академии Платон говорил об *идее Блага*, определяя её, однако, более точно как идею *единства* и встраивая её в более широкие контексты (сегодня мы назвали бы их онтологическими, гносеологическими и фундаментально-теоретическими), которые отчасти комплементарно дополняют, отчасти проясняют контексты «Государства». В действительности, сегодня мы можем полностью, унифицированным и исторически обоснованным образом понять все признаки и функции Блага, если применим к тексту из «Государства» подчёркнуто скрываемое в сравнении с солнцем, но эксплицитно сформулированное в Академии определение сущности Блага. Тогда станет ясным то, что Платон действительно выполнил программу диалектического синопсиса¹⁷, и прежде всего то, как он осуществил восхождение через появляющиеся в поздних диалогах высшие роды к идее Блага. Благодаря этому также становится понятным, как более специальная тематика диалектических диалогов, начиная с «Парменида», включается в намеченное в «Государстве» восхождение к Благу. В частности, мы теперь можем понять, что Благо обосновывает или, по словам Платона, является «начальной причиной» («als Anfang verursacht») не только отдельных благ и положительных

¹⁷ Требующееся от диалектика «обозрение» «родства наук друг с другом и с природой сущего» (ср. Государство 537c1–3). — *Прим. пер.*

свойств, но также бытия, истины и познаваемости идей и математических предметов. основополагающим для Платона было представление об ограничении и определении принципа неопределённости, множественности, различия, умножения и градации принципом единства, тождества и определённости. Сообразно этому всё сущее *есть* в той степени, в какой оно является тождественным, определённым, ограниченным и устойчивым и в таком качестве причастным *единству*. Но оно лишь потому может быть *причастным* единству, что одновременно причастно *множественности* и вследствие этого отлично от единства самого по себе. Поэтому сущее существенным образом существует *как единство во множественности*. Это верно и для универсалий, которые Платон называет идеями; они сплошь являются формами единства, «единообразными» в своём роде сингулярными сущностями, которые отличаются от множественности и многообразности причастных им отдельных предметов большей близостью к первоединству основания. В свою очередь, благодаря таким чертам, как тождество и определённость, сущее одновременно выступает носителем истины — в смысле его открытости и познаваемости, а будучи единообразно ограниченным, оно является, далее, упорядоченным, гармоничным, симметричным, добротным и надёжным, т.е., другими словами, обладает *аретэ*. Это, в частности, позволяет уяснить понятийный и категориальный характер связи между Благом самим по себе и отдельными благами, выходящий за рамки простого отношения подчинения. Можно сказать, что с содержательной точки зрения Платон во многом (и в большей степени, чем Аристотель) предвосхищает этой концепцией тезис об обратимости определений из позднейшего *учения о трансценденталиях* и вместе с тем обосновывает его с опорой на теорию принципов. Теперь мы также понимаем, что таким образом Платон развил онтологические коннотации греческого понятия *аретэ*, подобно тому, как сопряжением бытия с истиной он продолжает обоснование веритативного аспекта понятия бытия и раскрытие этого аспекта, начатое в элеатизме. Справедливо гово-

рили о тройном корне учения об идеях: онтологическом, гносеологическом и аксиологически-нормативном; однако это *mutatis mutandis*¹⁸ относится ко всему сущему. Платон отразил интенциональную многозначность сущего и в определении сущности Единого-Блага как «точной меры», потому что с этим связан тройной смысл — гносеологического *критерия* (Maßstab), онтологической *границы* и аксиологической *нормы*. При таком понимании определение Единого-Блага в качестве предельной меры предоставляет завершающее обобщение платоновской философии, о котором Платон, однако, не сообщает в литературной форме именно из-за наличия у него многообразных предпосылок, но которое он в соответствии с методологическими соображениями из «Федра» и Седьмого письма привязывает к длительным процессам усвоения в ходе устного преподавания в Академии. Стоя на почве старой онтологии и её телеологии, Платон, кстати, не имел нужды формулировать современное различие сущего и должного (*категорическому* долженствованию и без того нет места в области античной этики стремления). Избежать упрёка в натуралистической ошибке¹⁹ в юмовской форме он, пожалуй, мог бы через указание на универсальное стремление, которое он называет Эросом, в муровской форме — через иерархизацию и универсализацию стремления. Предпосылкой, правда, выступает то обстоятельство, что идея *единства* является универсальным предметом стремления и, таким образом, благом, так как бытие, сохранение и способность действовать зависят от *единства*. Из этого, далее, становится понятно, что с точки зрения историка невозможно удовлетворить неуместное требование наших герменевтов связать платоновское Благо с умением прилагать к соб-

¹⁸ С некоторыми изменениями (лат.). — *Прим. пер.*

¹⁹ Термин Дж.Э. Мура, указывающий на невозможность адекватно определить понятие блага через иные (психологические, социологические, естественнонаучные, метафизические) понятия (ср. Мур 1984: 67 и след.). Применительно к Д. Юму об этой ошибке можно говорить в связи с введённым им запретом выводить нормативные высказывания из высказываний описательных, не содержащих нормативных выражений (ср. Юм 1996: 511). — *Прим. пер.*

ственной ситуации всякий раз предданные исторические и социальные обстоятельства. Платоновское Благо само по себе не является ни результатом такого приложения (Applikat), ни его принципом, но ориентиром для него (Applikandum)²⁰, и оно содержит в себе транс-историческое категориальное основное определение и элементарную онтологическую основную структуру для всякого отдельного блага, а именно — своё единство, в точности подобно определению эвдемонии у Аристотеля или содержательно родственному нравственному закону у Канта в новое время. Оно имеет столь же мало общего с невыразимым в духе романтической иронии Шлегеля или с неопределимостью Дж.Э. Мура, которая стала возможной только после Юма и низвержения телеологии, сколь и с окказионализмом практической способности суждения.

4

С нашей точки зрения, философия Платона, вопреки всем модернистским адаптациям и усечениям, принадлежит к предистории классической метафизики и только там она занимает своё подлинное место в рамках истории философии. Однако независимо от своего значения для истории классической метафизики образ Платона, несущий на себе печать теории принципов, может быть поставлен в продуктивное герменевтическое отношение к самым разнообразным философским направлениям нового времени и современности. В этом проявляется масштаб и сущность платоновского начинания. При этом обнаруживается особая близость к *идеализму нового времени*, которая является вполне предсказуемой вследствие отношений историко-философской преемственности. На пути через критицистски или гегельянски настро-

²⁰ «Приложение» («применение», «аппликация») и его производные — термины, восходящие к герменевтике Х.-Г. Гадамера (ср. Гадамер 1988: 364 и след.). Возможно, Х.И. Кремер имеет в виду интерпретацию идеи Блага, предложенную учеником Х.-Г. Гадамера Вольфгангом Виландом (см. Wieland 1982). — *Прим. пер.*

енных последователей идеализма наряду с *philosophia perennis*²¹ открывается ещё одна возможность непосредственно соотнести новый образ Платона с систематическими дискуссиями современности и ввести его в разговор между новейшими направлениями не только как предмет исторического интереса. Так, вопрос трансцендентальной философии о принципах познания и бытия представляет собой трансформацию в духе теории субъективности той проблематики предельного обоснования, которая была впервые обширно затронута Платоном. Платон не только разработал формальные и унифицирующие структуры обоснования, как можно судить уже по «Государству», но также — теперь мы видим это отчётливее — последовательным образом ещё раз *содержательно* тематизировал в их рамках *единство само по себе* как высшую категорию обоснования. Вместе с тем он установил принцип многообразия и градации в качестве дополнительного условия для обосновывающего действия единства. Эта теория также содержала аспекты, связанные с обоснованием познания, т.е. имеющие трансцендентальный характер, хотя и без фундирования теорией субъективности, специфичного для нового времени. Таким образом, она предвосхищает трансцендентальное *единство* апперцепции в кантианстве, равно как и соотнесённое с ним многообразие. Иным образом это относится к абсолютному тождеству Гегеля, которое, будучи спекулятивным тождеством тождества и нетождественности, одновременно проникнуто нетождественностью и вследствие этого, как и в теории принципов Платона, обнаруживает дуальную структуру, корреляты которой взаимно имплицитуют друг друга. Ещё более близким оказывается родство с ранним Гегелем, у которого вместо абсолютного тождества фигурирует с прямой опорой на Платона абсолютное *единство* единства и множества. Поэтому, обоб-

²¹ Вечная философия (лат.). Странники существования «вечной философии» убеждены в наличии у всех народов на протяжении всей истории человечества ряда одинаковых и неизменных философских представлений, являющихся основополагающими для философии как таковой. Реконструкции «вечной философии» нередко обнаруживают близость к платонизму. — *Прим. пер.*

шая, можно утверждать, что платоновская теория принципов была воспринята и переработана Кантом и Гегелем в форме, определявшейся теорией субъективности и спекулятивной философией.

Вторая, столь же важная общая черта обнаруживает себя в методической противонаправленности *регрессии* и *прогрессии*, анализа и синтеза, связывающей неписаное учение Платона, с одной стороны, с Кантом и вообще с немецкой философией эпохи Просвещения, начиная с Лейбница, а с другой стороны — с Гегелем. Как показала книга Ганса-Юргена Энгфера (Hans-Jürgen Engfer)²², эта связь, проходящая через Прокла и Паппа, также подтверждается исторически. Неписаное учение Платона демонстрирует непрерывное развитие категорий в структурах обоснования, исходящих из принципов, которое полностью лишает силы упрёк Гегеля, обвинявшего диалоги во «внешней рефлексии», т.е. именно в нехватке имманентного образования понятий. Линеарность контекста обоснования в нисходящем и восходящем направлении, которая не разработана или внешне замещена паратактическими²³ отношениями в литературных сочинениях, Платон тематизировал здесь в виде построения рядов или ступеней, а также выразил в точной терминологической форме в соответствии с её закономерным характером (например, как приоритет и постериоритет в асимметричных, но транзитивных отношениях). В частности, положение, содержащее высшие категории, выводится из единства и многообразия. Уже здесь находят своё применение существенные ресурсы гегелевской логики бытия и сущности. Своё специальное учение о категориях Платон выстроил сообразно с законом растущих степеней отношений и этим *in nuce*²⁴ предвосхитил движение рефлексии в гегелевской логике. Таким образом, Платон не удовольствовался непосредственным

²² Engfer 1982: S. 68 и след.

²³ Здесь: не позволяющими установить логическую связь между отдельными частями. — *Прим. пер.*

²⁴ В зародыше (лат.). — *Прим. пер.*

сравнением и рядоположением категориальных определений, но явственно придал их логической связи форму систематической соотнесённости, при которой выведение и обоснование каждой категории обуславливается её соответствующим местом в системе. Подобно Гегелю, но неспекулятивным образом, Платон всегда продвигается от более простого к более сложному и конкретному, причём у Платона, как и у Гегеля, принцип многообразия и различия постепенно проникает в бытие и, изменяя, преобразует его в новые формы. Правда, в платоновской теории конституирования связь шагов определения строится не как уходящее вглубь себя спиральное развитие, а как последовательность степеней или ступеней смещения, в которых единство и множественность последовательно пронизывают друг друга. Не столь далеко заходит параллель между платоновской и кантианской теорией конституирования: если Платон признаёт многоступенчатость замысла конституирования, который подчиняет конституированию, опирающемуся на теорию принципов, не только предметы опыта, но и идеальные категории, то Кант критически ограничивается лишь конституированием первых. Однако общей чертой трёх идеалистических проектов остаётся то обстоятельство, что предельная обосновывающая инстанция и источник значимости — чистое единство, единство сознания, абсолютная идея логики понятий — в первую очередь относится к многообразию категориальных определений и лишь затем — будучи опосредована ими — к предметам чувственного опыта. Между тем, различие между принципами и категориями в рамках теории обоснования у Платона, а равно и у Канта и Гегеля, ведёт далее к проблематизации понятия сущего или бытия на основе теории принципов и теории конституирования. В этом пункте платонизм отличается от, скажем, аристотелизма своей большей радикальностью; вместе с тем при сравнении с онтологией раннего нового времени обнаруживается, что новейший идеализм возродил и упрочил эту радикальную установку.

Противонаправленные по отношению друг другу методы регрессии к принципам и прогрессии от принципов, равно как и линейность развития в обоих направлениях, связывают позицию Платона с возникшим в новое время *понятием системы*, причём, если я правильно понимаю, в главном эта связь оказывается у него более тесной, чем у схематизирующих и схоластифицированных системных образований эллинизма или поздней античности. Естественно, давление вопроса о достоверности в новое время привело к обострению потребности в системе, но нельзя упускать из виду, что Платону и Аристотелю предшествовал аналогичный кризис познания в софистике. Ответом на него выступает представление о системе, стремящейся унифицированным образом обосновать тотальность сущего, даже если это представление оставляет больше пространства для плюрализма областей бытия и для соответствующих им специальных методов, чем философия нового времени. И здесь Платон со своим притязанием на выведение существования сущего был радикальнее Аристотеля. О степени общности между античным и новейшим идеализмом можно судить опять-таки на основании сравнения с Гегелем: регрессия в порядке познания обоснована у Платона прогрессией в порядке бытия, которой она соответствует как зеркальное отражение, но чтобы привести к которой, *прежде* должна быть пройдена она сама. Однако при регрессии, как и при прогрессии, общая связь должна быть проработана в непрерывной последовательности ступень за ступенью, шаг за шагом. (В этом заключается онтологическое основание платоновской теории обучения и научения с её методом постепенного усвоения.) У Гегеля этому соответствует путь опыта сознания в «Феноменологии духа» и его продолжение в «Логике», при котором, правда, платоновское различие между регрессией и прогрессией преодолевается. Общей у Платона и Гегеля является привязанность познающего сознания к неизменной последовательности категориальных определений, которую оно должно последовательно пройти,

чтобы суметь постичь абсолютное в виде сферы принципов или абсолютной идеи.

В наибольшей степени к нововременному представлению о системе Платон несомненно приближается в структуре умопостигаемой сферы, которая в неписаном учении была целиком и полностью организована точно в соответствии с математическими отношениями и пропорциями. В этом намечается выход на *когерентную теорию истины*²⁵, также по существу свойственную философии Гегеля и эксплицитно сформулированную позднейшими гегельянцами (такими как Брэдли или Бланшар). Представление о том, что «истина есть целое», фактически выступает предпосылкой, определяющей и объясняющей, помимо прочего, платоновскую теорию идеальных чисел (*Ideen-Zahlen*), которую часто несправедливо считали монструозной. В области универсалий и категорий каждый член находится в точно определённом, количественно выразимом отношении ко всякому другому и в сумме своих отношений отображает целое. *В этом смысле* умопостигаемая область представляет собой совершенное единство во множестве. Поэтому с точки зрения своей значимости и способности к обоснованию платоновская теория принципов в полной мере проявляет себя лишь в теории идеальных чисел. Понятие логоса²⁶, развиваемое в её рамках платоновской диалектикой, является более простым, чем основная спекулятивная фигура²⁷ геге-

²⁵ В соответствии с когерентной теорией истины (т.е. теорией истины как «согласованности»), высказывание (или убеждение) является истинным, если между ним и множеством логически связанных с ним высказываний (или убеждений) не существует противоречия (надо отметить, что у Гегеля носителем истины является не высказывание, а понятие). — *Прим. пер.*

²⁶ Зд.: отношение, имеющее точное количественное выражение. — *Прим. пер.*

²⁷ Под основной спекулятивной фигурой здесь может пониматься фундаментальная форма гегелевской мысли, когда некоторое понятие рассматривается как целое, включающее и само это понятие, и соответствующее ему отрицание (например, тождество как тождество тождества и нетождественности или целое как целое целого и частей). Возможно, что имеется в виду и более сложная форма, охватывающая всю систему понятий гегелевской логики, построенную в соответствии с этим спекулятивным принципом. — *Прим. пер.*

левской диалектики. Однако в обоих случаях в основе лежит понятие истины, формулируемое когерентной теорией. В нём можно видеть заострённое выражение представления о системе. Такова краткая характеристика отношения нового образа Платона к идеализму нового времени.

Можно привести ещё один пример, совершенно иного рода: вопреки поверхностной антиметафизической критике Платона, но в согласии со вдумчивыми теоретиками науки, такими как Карл Поппер и его школа, может быть показано, что именно подход теории принципов и содержательную проблематику неписаного учения Платона ещё прежде диалогов полезно сравнить с современными *фундаментально-теоретическими исследованиями* и *теорией науки*. Можно абстрагироваться от их метафизической субстанции и проанализировать средствами *аналитической философии* их формальные — логические, лингвистические, эпистемологические и фундаментально-теоретические — аспекты. Так, если рассматривать учение Платона об идеях в лингвистической перспективе, то его можно интерпретировать как онтологию предикатов, а теорию принципов — как логику предикатов высшего порядка, а именно как теорию предельных метапредикатов, которые имплицитно содержатся во всех высказываниях как единство и множество. Можно, далее, соотнести элементаризирующий аспект теории принципов с обыденно-языковым субстратом сверхфразовых систем итеративного характера (т.е. с высокоуровневой языковой структурой) как простую предикацию, заключённую в генерализирующей форме мышления²⁸. Наблюдающаяся в «Кратиле» тенденция Платона к идеальному универсальному языку, отличающемуся взаимно однозначным соответствием между знаком и референтом, может быть, кстати, глубже

²⁸ Возможно, Х.И. Кремер имеет в виду, что одним из источников элементаризирующего метода Платона могла быть связь между выделением предикатов разного порядка и обобщением, основывающимся на повторяемости в речи одних и тех же элементов языка (вплоть до «сверхфразовых» комплексов, объединяющих высказывания или формы высказываний и многократно воспроизводимых в различных повествованиях). — *Прим. пер.*

обоснована с опорой на теорию принципов: теория принципов — это предельное условие возможности для тождественности и однозначности языковых и семантических соответствий; а в силу своей практической нормативности она также обуславливает их установление. Правда, Платон — что как раз и показывает искомая интенциональная многозначность теории принципов — не дошёл бы до принципа экстенциональности (Карнапа и) Куайна, в соответствии с которым интенционалы должны быть устранены²⁹. Поэтому и теоретико-множественный платонизм Куайна с позиции Платона показался бы исключительно ограничительным³⁰. Естественно, ещё дальше отстоит от Платона мысль Куайна об онтологической относительности³¹.

Смысловую двузначность принципов как *genera generalissima* и *elementa prima* сегодня постарались бы передать с помощью предложенного Фреге различения значения и смысла, их круговое определение на основе принципиатов³² — сравнить с имплицитными определениями³³ Гильберта, а методическое различение регрессии и прогрессии — с различием контекста откры-

²⁹ Согласно принципу экстенциональности, для интерпретации логических выражений достаточно знать только их объём, т.е. множество или класс соответствующих им объектов. Так, экстенционалы выражений «живое существо, имеющее сердце» и «живое существо, имеющее почки» тождественны, поэтому с точки зрения принципа экстенциональности знание смысла этих выражений избыточно. — *Прим. пер.*

³⁰ Теоретико-множественный платонизм (или реализм) предполагает признание реального существования не только объектов, входящих в те или иные множества, но и самих множеств. — *Прим. пер.*

³¹ Под «онтологической относительностью» У.В.О. Куайн понимает взаимную зависимость между языком описания и соответствующей ему предметной областью, допускающую одновременное существование различных языков описания. — *Прим. пер.*

³² Принципиат — нечто производное от принципа. — *Прим. пер.*

³³ Выдающийся математик и логик Давид Гильберт (1862–1943) полагал, что основные понятия математики не могут быть определены ни через обращение к опыту, ни через интеллектуальное созерцание, но только через аксиомы, которые в таком случае понимаются как их имплицитные (скрытые, неявные) определения. — *Прим. пер.*

тия и контекста обоснования в теории науки. Порождающие модели Платона попытались бы сегодня перевести в рекурсивные определения³⁴. Витторио Хёсле (Vittorio Hösle)³⁵, пожалуй, справедливо указал на то, что в уточняющем наименовании противопринципа как *двоицы* (Zweiheit)³⁶ содержится приближение к представлению о бинарной системе (что подтверждается и тем, как применялась платоновская *диэреза*³⁷). То обстоятельство, что в платоновской Академии была замечена проблема, сравнимая с проблемой антиномий в современной теории множеств, было достаточно показано в последние десятилетия в ходе дискуссии по поводу бесконечного регресса и самопредикации³⁸. Но осталось незамеченным, что в неписаном учении Платон сформулировал соответствующую теории типов аксиому, которая препятствует регрессу и может быть отнесена к теории принципов во многих случаях. Можно попытаться — и мы это сделали³⁹ — использовать эту аксиому вместе с другими фундаментальными положениями неписаного учения для построения дедуктивной системы *more*

³⁴ Порождающие модели — это правила, по которым могут быть образованы высказывания, отвечающие нормам соответствующего языка. Рекурсивные определения — это определения, включающие в себя отсылку к самим определяемым понятиям, но, в отличие от круговых определений, приводящие к росту знаний. В качестве примера можно было бы привести рекурсивное определение натуральных чисел, поскольку ряд натуральных чисел вполне представляет собой «порождающую модель», которой, по мысли Х.И. Кремера, пользовался Платон при применении элементаризирующего метода в тех или иных областях сущего. — *Прим. пер.*

³⁵ Hösle 1984: 339, 347 и след.

³⁶ Помимо «множества» второй принцип в платоновской теории также назывался «неопределённой двоичей». — *Прим. пер.*

³⁷ Диэреза (греч. «разделение») — метод определения понятий, когда из наиболее общего понятия в той или иной области выделяется последовательность пар противоположных друг другу подчинённых понятий до тех пор, пока не будет получено искомое понятие. — *Прим. пер.*

³⁸ Начало дискуссии было положено статьёй Грегори Властоса Vlastos 1954. — *Прим. пер.*

³⁹ Ср. Krämer 1990: 140–145. — *Прим. пер.*

geometrico⁴⁰, надеясь приблизиться к тому, что Платон назвал в Седьмом письме своего рода «краткой формулой» своей философии⁴¹. Такова краткая характеристика отношения нового образа Платона к аналитической философии.

Ещё одна, *третья*, возможность актуализации относится к области *философии природы*, где направляющими и располагающими к дальнейшей разработке представляются соображения К.Ф. фон Вайцзеккера. Фон Вайцзеккер неоднократно⁴² проводил сравнения между неписанным учением Платона и квантовой физикой, а равно и программой науки с её дедуктивным методом. Непрямая традиция фактически довершает намеченную в «Тимее» редукцию материального мира к нематериальным математическим структурам, доходя до теорий о дискретности тел и пространств, которые издали предвосхищают представления об элементарных квантах в атомной физике.

5

На этом я хотел бы закончить с примерами, касающимися более специальной систематической значимости платоновского начинания. А вот более общий интерес представляет другой, равным образом систематически значимый вопрос о том, какие разъяснения можно было бы получить исходя из правильно понятых, до конца продуманных в теории принципов платоновских первоначал по поводу современной дискуссии о трансформации или конце метафизики и связанного с этой дискуссией самопонимания философии. Ибо платоновская философия предоставляет диагностические критерии для оценки процесса растущей деплатонизации философии в новое время. Как известно, в противоположность неоплатонически-христианскому пер-

⁴⁰ Геометрическим способом (лат.). — *Прим. пер.*

⁴¹ Ср. Седьмое письмо 344e2: ἐν βραχυτάτοις («в кратком виде»). — *Прим. пер.*

⁴² Weizsäcker 1971: 474 и след.; Weizsäcker 1977: 171 и след., 326 и след., 335 и след.; Weizsäcker 1992: 1086 и след., 1099 и след. [ср. также Вайцзеккер 1993. — *Прим. пер.*]

вомонизму новое время обращает большее внимание на различие и *нетождественность*, множественность и *негативность*, чем на единство и тождество — это обнаруживается уже в связи с повышением значения индивида и субъективности в номинализме раннего нового времени и актуозным⁴³ понятием субстанции, затем — начиная, главным образом, с Гегеля и далее через младогегельянцев и Ницше до Хайдеггера и Адорно, Деррида или Лиотара. Сейчас мы, по нашему убеждению, отчётливее видим, что в этом проявляется смена категориальных акцентов на уровне принципов платонизма, а именно скачок в сторону противоположного принципа множественности и раздвоения. Это обстоятельство оставалось непонятным до тех пор, пока сохранялась ориентация на неоплатонический тип метафизики и на его монизм в области принципов. В противоположность этому первоначальный платонизм с его дуальной структурой принципов предоставляет *категориальные рамки*, в которых возможно более точное понятийное осмысление смещения акцентов и нововременного вторжения нетождественности в традиционные метафизические структуры. Эти категориальные рамки приобретают отчётливость только в неписаном учении, но никак ещё не в диалогах Платона.

Но подобного рода более чёткая концептуализация процессов развития в новое время возможна и по другим аспектам. Современное замещение понятия субстанции *понятием отношения*, которое прослеживается самое позднее начиная с Лейбница, равно как и замена абсолютного отправного пункта относительностью и перспективностью множественности отправных пунктов (опять-таки начиная от Лейбница через Гегеля и Ницше до Хайдеггера и Гадамера или Куайна и Томаса Куна) в известном смысле могут быть концептуально привязаны к платоновскому противоположному, а именно к его онтологическому и гносеологическому значению в качестве принципа всякого умножения, относительности и градации. К понятию отношения примыка-

⁴³ От лат. *actuusus* — «подвижный, деятельный, действенный». — *Прим. пер.*

ет в качестве дальнейшего следствия антиэссенциализм нового времени. Но и расположенность к асистематическому, к философской антисистеме, вместе со склонностью к замене иерархических отношений репрезентации внутренними референциями, имеет своей основой смещение равновесия между единством и множественностью, которое определяло структуру платоновского системообразования вплоть до частныхостей.

Следующий, третий, момент заключается в том, что победный марш двойственности (*Zweiheit*), множественности и инаковости в области теории принципов и их триумф над единством и тождеством в эпоху нового времени проявляет себя в повышении значения *становления, движения, времени и истории* в последние два века. Своей кульминации оно достигает в тезисах Ницше и Хайдеггера, согласно которым бытие является становлением или временем. Это, по формулировке самого Ницше, поистине «перевёрнутый платонизм», но такой, при котором переосмысление затрагивает и глубинный уровень теории принципов (ибо платоновский противополопринцип, помимо прочего, прямо представлял собой категорию становления и движения), и который — через мышление бытия и становления, принципа и противополопринципа в их взаимопроникновении — вместе с тем должен быть продуман до конца и таким образом полностью устранён. Новейшие предложения по замещению традиционной онтологии вещей онтологией событий или процессов — у Уилфрида Селларса (Wilfrid Sellars), Дональда Дэвидсона (Donald Davidson) или Гюнтера Абеля (Günter Abel) — продолжают традицию Фихте, Шлегеля, Гегеля, Ницше, Дильтея, Бергсона и Уайтхеда, но также находятся и в согласии с Хайдеггером. В них находит своё выражение попытка всерьёз понимать становление как исходную данность, а бытие разоблачить как абстракцию — шаг намного более революционный, чем переход от реализма универсалий к номинализму. Правда, при этом обнаруживается, что от относительных констант и, в частности, от понятия постоянства (*Konstanz*) как такового — и изменчивости как таковой — невозможно отка-

заться, не уничтожив познание и коммуникацию; равным образом по-прежнему остаётся на повестке дня и проблема универсалий. Невозможно даже говорить, не то что аргументированно рассуждать, о событиях без тождества, а об индивиде — без общего. Ницше вполне ясно понимал, что мы не в состоянии выйти за пределы идентифицирующих структур грамматики, даже если нам насквозь видна их неистинность. Это означает, что тождество (*Identität*) не может быть односторонним образом устранено в пользу различия, а бытие — в пользу становления, но что возможно исключительно смещение акцентов, которое в результате, конечно, уводит от платонизма.

Здесь возникает более значительный и, собственно, решающий вопрос о том, возможно ли, как полагали Ницше и Хайдеггер, действительно полностью нейтрализовать в долговременной перспективе *сами категориальные рамки*, получившие свою эксплицитную формулировку в таковом качестве в платоновской теории принципов. Естественно, при этом следует отличать друг от друга проблемы разного уровня, например, более специальную проблему трансценденции от более масштабной, а потому менее уязвимой для критики *категориальной* дуальности. Что касается первой, то Хайдеггер — вопреки его самопониманию — вероятно, остался более близким к платонизму, чем Ницше, которого он упрекает в том, что тот придерживается лишь половинчатого антиплатонизма. Назначив становление бытием в учении о вечном возвращении, Ницше фактически сделал шаг в направлении нейтрализации дуализма, тогда как внешне последовательный антиплатонизм Хайдеггера превратился в противометафизику, которая именно как отрицание, как антитезис остаётся привязанной к платонизму как к тезису и отрицаемому. Таким образом, Хайдеггер радикализирует основную тенденцию нового времени, вместо античной и средневековой *этернизации*⁴⁴ акцентирующую противоположную позицию становления, изменения, времени и истории. Однако до тех пор, пока остаётся заметной

⁴⁴ От лат. *aeternitas* — «вечность». — *Прим. пер.*

ведущая роль дуальной исходной структуры, концептуализированной в платоновской теории принципов, констатировать какое бы то ни было «преодоление» («*Verwindung*») метафизики невозможно, более того, едва ли оправдано даже его ожидание. Наконец, *категориальные* рамки остаются тем более актуальными, чем более настойчиво и стремительно осуществляется смещение акцентов с единства на плюралистическую множественность и изменчивость. Ибо оно вновь и вновь заставляет прибегать к формулировке относительных единств, а с другой стороны, приводит к накоплению черт нетождественного и изменчивого. Таким образом, даже при отказе от образцово разработанной Платоном метафизики с её надмирной трансцендентностью, с её абсолютном и выведенной из него системой мира, с её определением сущности сущего, категориальный аппарат имплицитной метафизики по-прежнему сохраняется.

Кроме того, даже там, где метафизика уже более не признаётся в качестве философской *дисциплины*, притязающей на звание первой или фундаментальной философии, приходится считаться с *отдельными* областями метафизических проблем, такими как метафизика познания с её проблемой трансцендентности сознания или с вопросом о том, какой статус должен быть признан за универсалиями. Для философии оба проблемные поля конвергируют в вопросе о построении категорий и об их связи. Но и здесь платоновская теория принципов опять-таки является поучительной в двояком смысле: во-первых, она демонстрирует первый пример чисто философского построения категорий, а во-вторых, все универсалии и категории представляют собой *формы единства* и в этой мере также оказываются содержательно связаны с заложенным Платоном подходом к категоризации. (Единство в таком случае будет категорией категорий — это также верно и для *общей связи* категорий, а сверх того и для корреспондентского или же — в соответствующих случаях — когерентистского и консенсуалистского понятия истины⁴⁵.) Даже тот, кто в первую оче-

⁴⁵ Согласно корреспондентской теории истины (т.е. теории истины как «со-

редь заинтересован в *критике* метафизики, найдёт в увиденном по-новому платонизме прототипический экземпляр максимального типа философии, который может сообщить нам знания о генезисе категорий и структурировании метафизики и таким образом показать, на каких аспектах следует сосредоточиться при систематической проработке истории философии. Вероятно, можно было бы продемонстрировать, что все основные темы классической метафизики конституировались путём накопления и смешения различных понятий единства, которое достигает высшей точки в смысловой однозначности единства и в рамках которого главенствующую роль играют понятия единственности и тотальности. Основным понятием метафизики оказывается единство, а не сущее, которое, скорее, относится к единству как объясняемое (Explanandum) к объясняющему (Explanans). В частности, сейчас становится ясно, что платоновский принцип единства и определённости дал начало критерию тождества, влияние которого, согласно критическим наблюдениям Хайдеггера, простирается вплоть до современной науки и техники. С этой точки зрения платоновская теория принципов и идеальных чисел представляет собой первую широкомасштабную попытку унифицированного постижения мира и обеспечения рационального доступа к нему — взгляд, который, по моему опыту, разделяет и большинство восточноазиатских наблюдателей.

Между тем, безразлично, обратимся ли мы к новому образу Платона занимая скорее критическую или скорее дружественную по отношению к метафизике оценочную позицию, — исходя из правильно понятых начал метафизики у Платона мы можем в обоих случаях поместить систематические альтернативы в более широкий исторический горизонт и благодаря этому лучше понять их значение. Если историко-философские изыскания

ответствия»), высказывание (или убеждение) истинно, если оно соответствует обстоятельствам, к которым оно относится. Консенсуалистская теория истины (т.е. теория истины как «согласия») определяет в качестве истинного такое высказывание (или убеждение), относительно которого достигим консенсус знающих в соответствующей области. — *Прим. пер.*

могут сделать такого рода вклад в самопонимание современной философии, то их задачу можно считать выполненной. На этом я завершаю свою защитительную речь в пользу систематической плодотворности и богатства перспектив, свойственных платоновскому подходу, в уверенности, что мне удалось показать необоснованность сомнений в его философской содержательности, подчас высказывавшихся в последнее время.

Литература

- Альберт 2011 — *Альберт К.* О понятии философии у Платона / Пер. с нем., предисл. и прим. М.Е. Буланенко. Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета, 2011.
- Вайцзеккер 1993 — *Вайцзеккер К.Ф., фон.* Физика и философия // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 115–125.
- Гадамер 1988 — *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
- Мур 1984 — *Мур Дж.* Принципы этики / Пер. с англ. Л.В. Коноваловой. М.: Прогресс, 1984.
- Слезак 2009 — *Слезак Т.А.* Как читать Платона / Пер. с нем., предисл. и прим. М.Е. Буланенко. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009.
- Юм 1996 — *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Соч. в 2-х т. Т. I / Пер. с англ. С.И. Церетели и др. 2-е изд., испр. и доп. М: Мысль, 1996.
- Engfer 1982 — *Engfer H.-J.* Philosophie als Analysis: Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Stuttgart; Bad-Cannstatt: frommann-holzboog, 1982.
- Hösle 1984 — *Hösle V.* Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung // Theologie und Philosophie. 1984. № 3 (Bd. 59). S. 321–355.
- Krämer 1986 — *Krämer H.J.* La nuova immagine di Platone. Napoli: Bibliopolis, 1986.

- Krämer 1988 — *Krämer H.Ĵ.* Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1988. № 62. S. 583–621.
- Krämer 1990 — *Krämer H.Ĵ.* Plato and the foundations of metaphysics. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Krämer 1993 — *Krämer H.Ĵ.* Platone e i fondamenti della metafisica. Milano: Vita e pensiero, 1993⁵.
- Krämer 1994 — *Krämer H.Ĵ.* Das neue Platonbild // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1994. № 1 (Bd. 48). S. 1–20.
- Reale 1991 — *Krämer H.Ĵ.* Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte». Milano: Vita e pensiero, 1991¹⁰.
- Szlezák 1985 — *Szlezák Th.A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Berlin; New York: de Gruyter, 1985.
- Szlezák 1991a — *Szlezák Th.A.* Platone e la scrittura della filosofia. Milano: Vita e pensiero, 1991³.
- Szlezák 1991b — *Szlezák Th.A.* Come leggere Platone. Milano: Rusconi, 1991.
- Szlezák 1993 — *Szlezák Th.A.* Platon lesen. Stuttgart; Bad Cannstatt: frommannholzboog, 1993.
- Vlastos 1954 — *Vlastos G.* The 'third man' argument in the Parmenides // The philosophical review. 1954. № 3 (vol. 63). P. 319–349.
- Weizsäcker 1971 — *Weizsäcker C.F., von.* Die Einheit der Natur. München: Hanser, 1971.
- Weizsäcker 1977 — *Weizsäcker C.F., von.* Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. München; Wien: Hanser, 1977.
- Weizsäcker 1992 — *Weizsäcker C.F., von.* Zeit und Wissen. München; Wien: Hanser, 1992.
- Wieland 1982 — *Wieland W.* Platon und die Formen des Wissens. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

Перевод с нем. Максима Буланенко.

2.

Платон и проблемы платоноведения

Роман Светлов

Ошибался ли Элейский гость?
«Познавательное» и «производительное»
знания в «Политике»

ROMAN SVETLOV

DID THE STRANGER FROM ELEA MADE A MISTAKE?

COGNITIVE AND PRODUCTIVE KNOWLEDGE IN THE *STATESMAN*

ABSTRACT. The article deals with the logic of reasoning in Plato's *Statesman*. The author argues against popular belief that the Stranger from Elea has made a logical mistake from the very start when determining political knowledge as a cognitive one. But political is a "net" activity, its subject being neither a corporeal reality, nor the creation of something new, which exists "not by nature". Politics implements the reasonableness inherent in the nature of human society and the State system. That is why the true royal activity is net, representing a subspecies of the "cognitive" art. The article also focuses on the difference in the understanding of the "practical" by Plato and Aristotle. KEYWORDS: Plato, the *Statesman*, political knowledge, the "practical", Aristotle.

«Ни один разумный человек не пожелал бы добиваться беседы о ткачестве ради него самого...», — говорит Чужеземец в диалоге «Политик» как раз в тот момент, когда читатель уже проникается уверенностью, что собеседники увлечены исключительно «разделениями», позволяющими точно определить то, чем занят

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

ткач. Ведь почти любовное удовольствие от ведения диалектической беседы, которому сам же Чужеземец уделяет лишь третье место среди ее возможных целей, в какие-то моменты, похоже, преодолевает в нем здравомыслие, которое должно быть присутствующим мудрецу¹.

Однако если мы вспомним, что «Политик» представлял собой демонстрацию дидактического метода, позволяющего различать и систематизировать видовое богатство окружающей реальности, то подобные «уклонения в сторону» перестанут нас пугать. «Отступления» Чужеземца дают ему возможность проговорить всю методологическую базу данного диалога, и, к тому же, продемонстрировать ее действенность. В самом общем виде можно сказать, что «Политик» — это упражнение в *методе логосов*. В целом «метод логосов» ориентирует рассуждающего человека не на чувственное восприятие, традицию или мнение, а на эленхос и диалектику. В устах персонажей Платона он выражает непростой процесс восхождения от чувственно воспринимаемой реальности к умопостигаемому. «Метод логосов» — это, собственно и есть философия, стремящаяся обнаружить всеобщее и соответствующее разуму в природе и в человеческой реальности. Рассуждение-логос при этом принципиально отличается от речи-мифа, т.к. первое ищет основания, доводы, подтверждающие некоторую совокупность тезисов, в то время как второе опирается на авторитет поэтического вдохновения, а потому принципиально недоказуемо. По отношению к данному методу отдельные исследовательские стратегии являются частными случаями. И целый ряд таких частных случаев наглядно продемонстрирован в «Политике».

Наиболее важной из этих стратегий является *диереза* — разделение понятия, которое преимущественно рассматривается как разделение дихотмическое: объем исходного понятия рассека-

¹ Куда важнее удовольствия, согласно Чужеземцу из Элеи, достижение искомого беседой определения и осуществление правильного деления по видам (Plt. 286d–e).

ется пополам в связи с наличием или отсутствием в полученных «половинках» некоторого существенного признака. Методика подобного разделения неявно вводится уже в «Теэтете» вместе с обсуждением важности существенного (отличительного) признака для этой процедуры, а в «Софисте» Чужеземец совершает практическое обучение диерезе Теэтета. Кажется, что в ряде случаев Чужеземец сознательно «подтягивает» процедуру под получение нужных ему членов деления, однако подобное обвинение можно предъявить массе диеретических операций. Представляя собой аналитическое действие, они подразумевают заранее определенное направление дальнейших делений: его предполагает уже сам выбор существенного признака.

Описание Чужеземцем процедур деления при помощи метафор «разрезания», «рассечения», «расщепления» подразумевает некую наглядность. Юный Сократ, вместе с читателями диалога, должен вообразить, как отделяются сухопутные существа от крылатых, или как стада имеющих рога животных удаляются от безрогих. Разделение представляется демиургической, ремесленной процедурой, имеющей физические коннотации (срв. оценку диалога «Политик» неоплатониками).

Подобные рассуждения были важны для Академии — во всяком случае, в связи с педагогическими практиками. Об этом свидетельствует указание на бытовавшее в Академии «Письменное разделение», которое делает Аристотель в «О частях животных»², частая критика сторонников диерезы, встречающаяся у того же Аристотеля, сообщение Диогена Лаэртского о том, что Спевсипп и Ксенократ писали книги, посвященные разделениям, а так же наличие пародий на диеретические процедуры, одну из которых сохранил Афинея³. Не углубляясь в разбор эпистемических возможностей логических дихотомий, отметим только, что едва ли прав был В.Н. Карпов, который полагал, что основная задача всей вводной части «Политика» — «представить в смешном виде ме-

² См. Arist. De partibus animalium. I, 2, 264b.

³ См. Athenaeus. Deipnosoph. II, 59d–f.

гарскую диалектику» [Карпов 1879: 40]. Во-первых, едва ли здесь обсуждается тематика мегарской философии, а во-вторых, деления «Политика» слишком «щедры». Они охватывают практически все сферы античной ойкумены: от видов знаний и форм экономической и государственной деятельности полиса, до деталей видового разнообразия одомашненных животных и особенностей ткачества — как наилучшего образца для прояснения природы политика.

Отметим, что в какой-то момент (287с) Чужеземец достаточно свободно переходит к недихотомическим вариантам деления. Он сравнивает их с расчленением жертвенного животного и достаточно аккуратно старается следовать современным требованиям логического деления: соразмерности, исключения перекрещивания объемов получаемых понятий, непрерывности. В итоге мы видим 10 видов производительной деятельности человека, 7 видов искусств, ответственных за приобретение или изготовление базовых для материальной жизни полиса вещей, 5 форм государственного правления и т.д.

Однако порядок, в котором совершает деления Чужеземец, кажется, как мы уже отмечали выше, искусственным и усложненным. Он сам признает неправоту отдельных посылок, извиняется за отступления, соглашается со скучностью (для молодого человека) того, о чем говорит. Это вызывает удивление, так как в «Софисте» Феодор утверждает, что уже вел речь с элейцем на сходные темы: неужели Чужеземец забыл, что он говорил старому геометру? Или же он не обладает диалектическим даром и философской сосредоточенностью Сократа?

Наиболее часто Чужеземцу предъявляют претензию в том, что в его делениях в «Политике» уже на первых дихотомических ходах присутствует ошибка. Более того, она только усугубляется после того, как элеец меняет направление диеретического поиска. Речь идет о приписывании политику «познавательного» («гностического») вида знания.

В самом начале деления Чужеземец различает «простые» искусства (каждое из которых — *ὑψωτικόν*, познавательное, здесь акт познания и само знание совпадают⁴) и производительные (каждое из которых — *πρακτικόν*). Простые отличаются от производительных тем, что они направлены только на свой предмет и не прибавляют к нему ничего внешнего, например продукта, ради создания которого эти искусства существуют. Познавательное делится на судящее и приказывающее (*ἐπιτακτικόν*). Приказывающее — на опосредующее (пример чему — искусство глашатаев) и царское. Царское искусство — то, которое отдает приказ само (*αὐτεπιτακτικόν*).

Именно здесь возникает сложность. Как говорит Чужеземец, приказ издается всегда ради возникновения чего-то. Но ведь простые искусства, в отличие от практически-производительных, направленных на создание «новых тел», должны быть обращены к себе, и не иметь практической «примеси». Противоречие было бы снято, если бы мы ограничили познавательные искусства «судящими» (такова, например, «чистая» математика). Тогда они вполне соответствовали бы тому, что чуть позже Аристотель станет называть «теоретическим», а сфера политики на аристотелевский манер перешла бы в ареал «практического». С другой стороны тогда, вероятно, и логика рассуждений собеседников в диалоге была бы иной. Признав, что политика — практическое искусство, не пришлось бы искать «чистой» формы ее применения, образцом которой поначалу выступает пастьство, занимавшее Чужеземца едва ли не до середины диалога.

Однако на наш взгляд в «Политике» Платон иначе, чем Аристотель, трактует понятие «практического». Для Аристотеля созерцательная жизнь не предполагает ни поступков, ни создания чего-либо, ее целью является само созерцание (мышление). Со-

⁴ См. обсуждение семантики данного понятия у Аристотеля в книге Е.В. Орлова «Философский язык Аристотеля» (Орлов 2011: 40–48).

ответственно, практическое — это все, что направлено на другое, отличающееся от того, кто действует⁵.

Для Платона же практика — это не всякий вид деятельности, но лишь мастераще-ремесленный. Именно поэтому, на наш взгляд, *πρακτικός* в контексте данного диалога уместно перевести как «производительное». Во-первых, это позволяет отличить подобные знания и искусства от «простых», дело которых исключительно знание, но не «новые тела», возникающие благодаря тому, что производительные знания как бы «срослись с производительными занятиями»⁶. Во-вторых же, благодаря этому мы можем провести демаркационную линию с аристотелевским пониманием практического. В качестве примера того, как современные исследователи пытаются передать особый характер «практического» в диалоге «Политик», можно привести перевод Дж. Скемпа *πρακτική* как «applied», «прикладное» [Skemp 1977: 34].

В отличие от производительной, политическая деятельность имеет чистый характер, так как ее предметом выступает не телесная реальность и не создание чего-то нового, существующего «не по природе» (характерные черты того, что Аристотель называл «созданным» и «искусственным»). Политика должна проявить заложенную в природе человеческого общежития разумность. Политик преодолевает влияние «необходимости» и «круга иного», рассматривавшихся в «Тимее»⁷. Именно поэтому истинно царское (политическое) дело «чисто» и является одним из подвигов «познавательного» искусства.

Данную трактовку «чистых» форм знания нужно учитывать, особенно когда мы замечаем, что Чужеземец, признавая ошибку в подборе образца для политика (Plt. 275c), не возвращается к делению знаний, но начинает искать иной образец. Дело здесь не в

⁵ Срв. Arist. *Ethica Nicomachea* I. 1, 1094a 18–23.

⁶ Plato. Plt. 258d.

⁷ В «Политике» Платон говорит о «беспредельном море неподобного» (Plt. 273d).

«привычном ироническом стиле Платона» [Rosen 1995: 66, 71], но, как мы показали, в совершенно ином, чем у Аристотеля, понимании соотношения теоретического, т.е. «гностического», «познавательного», и практического — «производительного»⁸.

Отметим, что искусство политика, являющееся искусством самостоятельно отдавать распоряжения, получает особое место в рассуждениях Чужеземца, поскольку оно имеет явно выраженный перформативный и даже императивный характер. Сохраняя свою чистоту (не создавая «новых тел»), познавательное искусство политика обладает властной природой. Мы помним, что на силу логоса указывали еще софисты. «Оправдание Елены» Горгия во многом — восхваление способности речи, будучи чем-то совершенно «физически» незаметным, вершить великие дела. В уста софиста Евтидема в одноименном платоновском диалоге вложена фраза: «Говорить — это значит что-то делать и создавать»⁹. Согласно Диогену Лаэртскому Протагор «выделил четыре вида речи — пожелание, вопрос, ответ и приказ (другие¹⁰ выделяют их семь: рассказ, вопрос, ответ, приказ, сообщение, пожелание, обращение), назвав их основами речи». Конечно, подобные представления нельзя однозначно отождествлять со знаменитой теорией речевых актов, созданной Дж. Остином, однако ряду софистов, похоже, был бы вполне симпатичен тезис

⁸ Предложенная нами трактовка отличается от того разделения знаний, которое приписывает Платону Диоген Лаэртский. Согласно Диогену, по Платону знания бывают практические, созидательные, и созерцательные (Τῆς ἐπιστήμης εἶδη ἔστι τρία: τὸ μὲν γὰρ ἔστι πρακτικόν, τὸ δὲ ποιητικόν, τὸ δὲ θεωρητικόν — Diog. Laert. III. 84). К первым относится политика и музыкальные искусства, так как результаты их деятельности не-телесны, ко вторым — кораблевождение и зодчество, так как мы видим их зримые итоги, наконец, к третьим — геометрия, гармоника и астрономия. Представляется, что это разделение, вероятно появившееся в Древней Академии и во многом соответствующее делению наук, поддерживаемому Аристотелем, находится в противоречии с текстом «Политика», где создание телесных, наглядных результатов связывается именно с πρακτικόν.

⁹ Euthd. 284c.

¹⁰ Другой вариант понимания этого места «согласно другим он (т.е. Протагор — P.C.) выделил».

этого английского философа языка: «Перформативу свойственно быть успешным или неуспешным, а не истинным или ложным» [Остин 1986: 107]¹¹.

Платон едва ли согласился бы с деятельной ролью логоса исключительно как речевого акта¹². По его мнению логос необходимо имеет референцию к эйдетическому содержанию, которое, строго говоря, и должно управлять им. Однако в случае политического акта, совершаемого идеальным государственным деятелем, таковое содержание и сам приказ совпадают. Все дело в том, что образ политика, к которому Платон приходит в итоге настоящего диалога, не понять без напоминания о двух видах обращения космоса, каковым посвящен знаменитый космологический миф из того же текста (Plt. 269c–276d). В связи с тем, что первоначально боги непосредственно направляли жизнь всех живых существ, в «век Кроноса» не было ни государства, ни политики. Чужеземец даже ставит под сомнение необходимость наличия логоса как орудия общения и познания для живших в те времена людей. В наше время («эпоха Зевса») эта непосредственность практически утеряна. Но в случае появления идеального политика она в некотором смысле воспроизводится. Приказы такого политика становятся наиболее близкими к «веку Кроноса» перформативными актами, где содержание и форма совпадают друг с другом.

В связи с этим можно вспомнить и представления Э. Бенвениста об императивных высказываниях. Подобного рода высказывания аутореферентны, так как соотносятся с ситуацией, ими же создаваемой. И — что очень важно — они результативны только в случае полной правомочности говорящего. А подобной правомочностью может обладать, согласно Чужеземцу, лишь истинный политик. Его приказы не выходят за рамки «круга тожде-

¹¹ Любопытно сравнить четыре вида речи по Протагору — пожелание, вопрос, ответ и приказ — с классификацией Остином иллокутивных актов.

¹² Хотя мы видим целый ряд примеров того, как «метод логосов» позволяет Сократу «собирать» различные эйдосы — справедливого государства в «Государстве», политика в «Политике».

ственного», то есть сферы знания. Он не создает чего-то «неподобного» — но лишь то, что по истине необходимо для функционирования человеческого общежития в «век Зевса». Его приказы — это действия, но не выходящие за рамки самого действия, не формирующие чего-то внешнего себе.

Этим, на наш взгляд, снимается кажущееся противоречие дилеммы данного диалога, а истинная политика (в ее понимании Чужеземцем) оказывается разделом «познавательных» искусств, в которых акт познания, т.е. процесс и само знание, составляют нечто единое.

Литература

- Карпов 1879 — *Карпов В.Н.* Политик. Введение // Платон. Сочинения / Пер. В.Н. Карпова. Т. 6. М., 1879. С. 3–65.
- Орлов 2011 — *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.
- Остин 1986 — *Остин Дж.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986. С. 22–129.
- Rosen 1995 — *Rosen St.* Plato's Statesman. The Web of Politics. Yale, New Haven, 1995.
- Skemp 1977 — *Skemp J.B.* Plato's Statesman. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977.

Инна Герасименко

Τὸ σύμβολον платоновского текста:
пути к преодолению раскола (часть 1)*

INNA GERASIMENKO

Τὸ σύμβολον OF PLATO'S TEXT: WAYS TO OVERCOME THE SPLIT (PART 1)

ABSTRACT. Plato's philosophical language is a problem that hasn't lost its relevance to the present day. The indissoluble blend of "philosophical" and "poetic" components in his texts compels to look for new ways of reading that could allow to keep track of semantic nuances shaped by the formative potential of the language used by the writer. The paper outlines ways of looking at Plato's text in connection with morphological features of the Ancient Greek language aiming at detection of its true shape (*morphe*). KEYWORDS: Plato's language, text, shape-*morphe*, analytical type, synthetic type, article (grammar), morphology, syntactic functions, integrity, token.

Философия Платона неизменно провоцирует интерес к себе как со стороны исследователей мысли, так и со стороны исследователей слова, — провоцирует, но оставляет чувство неудовлетворенности у каждой из сторон. «Расколы» Платона (Большой/Малый, писанный/неписанный, философский/литературный) [Аверинцев 2001: 14–15] намечают наличие другого измерения, неизбежной погрешности, которую невозможно устранить, но о которой можно себе позволить не беспокоиться. Мыслителей вполне устраивает миф о предсуществующей «системе» Платона, спрятанной за «литературными излишествами» [Васильева

© И.А. Герасименко (Харьков). inna.gerasymenko@gmail.com. Фонд «Центр гуманитарных исследований» (Москва).

* Особая благодарность моему другу и замечательному филологу М.И. Донской за неоценимую помощь в работе над «Пиром».

1985: 82–83], литературоведы и переводчики говорят о поэтической ценности диалогов, о недопустимых упрощениях переводов и особенно хрестоматийных пересказов этих текстов в попытках воссоздать «учение» Платона, однако не видят возможным сделать все это языково-смысловое богатство частью собственно платоновской философии. Таким образом, разговоры о языке Платона и о философии Платона — извечно разные разговоры (ср. соответствующие рассуждения Лосева¹). Возможно ли в принципе вести разговор о Платоне без вмешательства скальпеля? Возможно, подсказки следует просить у языка этих текстов.

Разумеется, данная проблема требует столь глубокого в нее погружения, что осуществить его в рамках одной статьи совершенно невыносимо. Поэтому в данном тексте имеет место скорее попытка введения в исследование платоновской мысли исходя из особенностей языка — наметка маршрута. Собственно же текстовый (морфологический, в широком смысле) анализ станет темой статьи-продолжения.

Можно сказать, что история европейского языкознания в целом развивалась от начальной позиции, где язык и мышление виделись едиными, а акцент при этом делался на мышлении, к позиции конечной, где язык и мышление опять-таки виделись едиными, вот только акцент сместился на язык.

Рационалисты полагали, что мысль формируется без участия языка, и слова — просто ярлыки для готовых понятий. Эмпирики считали, что операции рассудка полностью зависимы от знаков. При этом сторонники обоих подходов равно успешно промахивались мимо языка: рационалистский подход мешал увидеть языковую специфику обращения со смыслом, а эмпирико-сенсуалистский препятствовал разглядеть язык за завесой чувственных впечатлений.

¹ Лосев 1993b: 658.

В. фон Гумбольдт впервые предпринял попытку рассмотреть язык всеохватно, как со стороны выражения им мысли, так и со стороны выполнения социальных функций. Эту двойственность в единстве, по Гумбольдту, обеспечивает внутренняя форма языка — промежуточная и оборачиваемая.

По общепринятому мнению, лишь начиная с XVIII в. в философии и лингвистике появились мысли о том, что люди «привыкли постигать вещи тем способом, каким эти вещи выражены на родном языке» [Кондилярк 1980: 168], что человек «живет с предметами так, как их преподносит ему язык» [Гумбольдт 2001: 80] и что «вещи, качества и события вообще воспринимаются так, как они называются» [Сепир 1993: 227].

При этом, однако, язык предстал в самых различных своих модусах: если, скажем, согласно Гумбольдту, «закономерностям природы сродни закономерность языкового строя» [Гумбольдт 2001: 81], то есть язык отнюдь не лишается своей онтологической укорененности, то начиная с Соссюра «естественные вещи и их отношения вообще не имеют отношения к лингвистике» [Соссюр 1977: 114], поскольку «язык и письменность *НЕ ОСНОВАНЫ* на естественном положении вещей» [Соссюр 1990: 94], то есть имеют всецело социальную природу: «“Реальный мир” в значительной мере неосознанно строится на основе языковых привычек той или иной социальной группы», а значит, «миры, в которых живут различные общества, — это разные миры, а вовсе не один и тот же мир с различными навешанными на него ярлыками» [Сепир 1993: 261].

Гораздо более строго в смысловом отношении была осознана внутриязыковая дизереза *лексических* и *грамматических* значений (обнаруживаемая уже у стоиков, которые в своем понимании *лектон*, по мнению И.А. Перельмутера, «близко подошли к понятию грамматического значения» [Перельмутер 1980: 204]). Причем идиоэтническое (то есть отличное от общелогических конструкций) начало, обнаруживаемое на первых порах лишь в области лексики, со временем (а именно, начиная с Э.Б. де Конди-

ляка и И.Г. Гердера) распространилось и на грамматику: «Грамматические различия языков заключаются в различии грамматических видений», и, более того, в целом «грамматика более родственна духовному своеобразию наций, нежели лексика» [Гумбольдт 2001: 20–21]. А уже в разработках Г. Штейнталя и А.А. Потебни [Потебня 1976: 259] в принципе вся содержательная сторона языка, включая грамматику, признается сугубо идиоэтнической.

Совершенно очевидно, что тип мышления вообще и философствования в частности не только не свободен от влияния языковой системы, но во многом обусловлен именно ею. Именно эти, рожденные языком особенности зачастую невидимы для самих мыслителей, в соответствии с наблюдением Витгенштейна о глобальном разделении поля мышления на то, «что может быть выражено (сказано) фразами — т.е. языком — (и, что сводится к тому же, что может быть *помыслено*) и что не может быть выражено фразами, а только показано (*gezeigt*); что, по-моему, составляет основную проблему философии» (цит. по: Биbihин 2005: 150). Но, по утверждению того же автора, «невыразимое — невыразимо — содержится в высказанном!» (цит. по: Биbihин 2005: 148).

Разумеется, особенности зарождения философии и ее языка (по Аверинцеву, «терминологичность *in statu nascendi*») в первую очередь (и вполне обоснованно) ищут в особенностях греческой культуры, где поэтический язык предшествовал прозаическому, где каждому литературному жанру соответствовал определенный диалект (что просто-таки вынуждало новый вид говорения — философию — к выработке своего собственного «диалекта»), где поэзия, с одной стороны, оставляла свои следы в прозе, за счет приемов ее организации, а с другой — оставалась словесным сопровождением музыки. Исследователи говорят о необычности и «праздничности» (по Хайдеггеру, «абстрактное мышление как праздник») как средстве позиционирования философии, о «языке мастерских», адаптируемом к философским нуждам за счет

новой постановки вопросов при переходе от φύσις досократиков к ποιήσις платонической традиции, о «зоне метафоры» («эйкон», развернутая метафора, вместо досократического символа), где нарастает напряжение платоновского слова между статическими полюсами бытового слова и термина, а также о тропах, каламбурах и звуковой игре как основных принципах организации платоновской речи, но... Открытыми остаются вопросы: что вынудило Платона именно к такой, а не иной манере философствования? Так ли уж велика пропасть между до- и постсократиками? И почему вопрос о сущности (знаменитое сократовское τί ἐστὶ; «что есть?») всякий раз оказывается чреват внутрисловными морфологическими изысканиями?

Возможно, хотя бы общую канву того, что невыразимо содержится в философском тексте, следует искать в самых общих особенностях языка его написания. Попробуем посмотреть на основные закономерности, задаваемые языковой группой.

Вот как, на мой взгляд, выглядит типология основных языковых групп в их связи с типами философствования

1. Языки *аналитические* отличаются установкой на логичность, аналитизм мысли и *возможность однозначного универсального языка* (исключающего индивидуальные различия и вариативность).

Если пренебречь вопросами практического применения, то по сути дела логик должен сказать, что лишь в силу простой исторической случайности вы и я с рождения должны были усвоить немецкий или английский язык, а не такой язык, синтаксические правила которого логически более просты и последовательны, как это имеет место в языках существующих ныне логических систем... Разница между формализованным языком отнюдь не является принципиальной, но состоит лишь в степени точности, достигаемой установлениями явных синтаксических и семантических правил, и устранением неясности и неопределенности².

² А. Чёрч, цит. по: Кюнг 1999: 31–32.

Однако стоит заметить, что данное направление сложилось и «расцвело пышным цветом» на базе *языков аналитического типа* (во Франции, Великобритании, позднее США). К слову сказать, именно английский язык и оказывается, по мнению универсалистов, наиболее совершенным (логичным) из естественных языков³. Аналитизм, тем самым, связывается с «прогрессом» языка, иными словами, с ростом рационализации, и оказывается наиболее удобным для мыслителей, убежденных в наличии «чистого» (внеязыкового) смысла; или же — формирует сам тип таких мыслителей.

Любое языковое явление можно рассматривать либо извне, либо изнутри, исходя из его внешней формы или из его внутреннего значения. В первом случае мы начинаем со звучания (слова или какой-либо иной части языкового выражения), а затем переходим к значению, связанному с ним. Во втором случае мы отправляемся от значения и задаем себе вопрос, какое формальное выражение это значение находит в данном конкретном языке [Есперсен 2006: 32–33].

Первому случаю соответствует морфология, второму — синтаксис. В ситуации поиска синтаксически заданной логической «канвы» выбор осуществляется по оси селекции, то есть парадигматически; в формальном исследовании — по оси комбинации (иными словами, синтаксис в большей степени ориентирован на «логику», а морфология — на «поэтику»):

Если при подходе $\Phi \rightarrow \Sigma$ расположенными вместе оказались омофоны, то теперь [при подходе от значения к форме, $\Sigma \rightarrow \Phi$. — И.Г.] рядом следует разместить синонимы [Есперсен 2006: 33].

Таким образом, для данной группы языков и данного типа философских текстов характерны установки на: *предельную раци-*

³ Напомню, что в языках аналитического типа грамматические (формальные) показатели выражаются отдельными служебными, или вспомогательными, единицами, а также упорядоченностью на линейно-синтагматической шкале, то есть синтаксисом.

ональность/логичность (отсутствие «лишних сущностей»), *универсализм выражения* (отсутствие «избыточных деталей, затемняющих смысл») и *коммуникативную легкость и однозначность* (отсутствие вариативности на всех уровнях сообщения и максимальная «прозрачность» последнего).

2. *Флективные, или синтетические языки* формируют совсем иной тип философствования:

Вытанцовывать мысль, а не пыхтеть под бременем несения серьезности ее; мыслить ритмически и *эвритмически*; имажинативно говоря, быть не верблюдом мысли, а танцмейстером ее, ибо мысль [...] не в меньшей степени нуждается в хореографии, чем в логике [Свасьян 2001: 18].

Эти слова могут быть отнесены и к досократикам, и к Ницше, и к Платону, и к Гете, и ко многим другим мыслителям, одним из которых «повезло» войти в штат официально признаваемых философов (как Ницше или Хайдеггер), другим отвели место в «госпитале для неудавшихся поэтов» (подобно автору данного высказывания Новалису или, скажем, Гете), а участь третьих (имеющих слишком большую значимость в историко-философском смысле, чтобы их можно было игнорировать, но пишущих «излишне поэтично») наиболее печальна: их тексты удобнее было подогнать под сложившиеся штампы «рациональной» и «научной» философии, чем подыскивать иные методы постижения смысла, выраженного в этих текстах, — методы, адекватные именно *этим текстам*. Больше всего пострадали в этом отношении тексты греческих авторов — в первую очередь, Платона и досократиков.

Адекватное прочтение данных текстов возможно лишь с оглядкой на «свой особый покров» (Бенвенист) языка их написания (в данном случае, древнегреческого), поскольку, по мнению Уорфа, грамматика сама формирует мысль. Именно свойства грамматической системы языка «в конечном счете выражаются в особенностях структуры логических или математических построений» [Уорф 1960: 186]. И если тип синтаксиса небезразличен

для типа логического мышления⁴, то тип морфологии определяет сам способ смыслообразования и смыслоизменения; анализируя универсальные категории Аристотеля (субстанция/сущность, количество, качество, отношение, место, время и т.д.), Бенвенист приходит к выводу, что они «являются прежде всего языковыми категориями и Аристотель, выделяя их как универсальные, на самом деле получает в результате основные и исходные категории языка, на котором он мыслит» [Бенвенист 1974: 107].

Поскольку же эти морфологические (в широком смысле) особенности языка, с-казывающиеся (в хайдеггеровском смысле) в текстах, написанных на данном языке, как раз и образуют область индивидуации, которая в принципе подлежит только комментирующему — с позиций метаязыка — переводу, постольку

вопрос об универсальной морфологии никогда не возникал; ясно, что реально существующие формативы, так же как и их функции и значение, бывают настолько различными в разных языках, что все, относящееся к ним, приходится излагать в грамматиках конкретных языков, за исключением разве нескольких общих положений о фразовом ударении и интонации. Только в отношении синтаксиса наблюдалась тенденция отыскать нечто общее для человеческой речи в целом, нечто, непосредственно основанное на самой природе человеческого мышления, иначе говоря, на логике, и поэтому стоящее выше случайных форм, существующих в том или ином конкретном языке [Есперсен 2006: 55].

В таком случае, если логика обретается в области синтаксиса, то область индивидуальной конструкции языка/текста отводится морфологии (языка/текста).

⁴ Тот же автор, сравнивая взаимоотношения составляющих элементов в предложении, с одной стороны, в полисинтетических индейских языках (напоминают химические соединения), а с другой — в аналитическом английском и других индоевропейских языках («механическая смесь»), констатирует, что в основе традиционной для носителей индоевропейской логики Аристотеля лежит механистическое мышление (Уорф 1960: 187–189).

Морфологическое исследование греческих текстов, быть может, способно также переартикулировать извечный вопрос о специфике философского текста (шире — философии как таковой, учитывая, что этот неповторимый в своей уникальности и несводимый к прочим видам «мудрости» феномен зародился в условиях именно греческого языка). И особую важность в этой связи может приобрести тот факт, что данный язык занимает *промежуточное* место на шкале синтетизма/аналитизма (то есть, если следовать логике Кондильяка, является «наиболее совершенным»):

В синтетических языках отношения между словами выражаются формами самих слов, внутри слова, в аналитических языках — за пределами слова, либо порядком слов и использованием отдельных вспомогательных частиц (служебных слов), либо путем приклеивания (агглютинации) служебных частиц к полнозначным словам. В греческом языке начали развиваться оба эти способа [Широв 1983: 135].

Иными словами, двойственная природа Логоса (как смысла и как слова) сама сформировала для себя условия полагания, которые не могут быть «схвачены» иначе, нежели специфически философскими средствами: специфически — поскольку, обращаясь к самому сообщению (по Якобсону), эти средства направлены на «перехват» его собственно-языковости, или поэтичности, то есть не только не ограничивают цель исследования «логической канвой» текста, но ставят под сомнение инерционное принятие на веру этого «общепризнанного смысла».

3. Что же касается *агглютинативного* языкового типа (и соответствующих ему текстовых феноменов), то в той или иной мере его приемы используются как в «аналитической», так и в «синтетической» традиции философствования. Если аналитический тип ориентирован, в первую очередь, на интересы адресата, синтетический — фокусирует внимание на самом тексте, в принципе не будучи «озабочен» удобством коммуникации, то агглютинативный тип наиболее удобен для отправителя — адресанта, поскольку позволяет оперировать набором однозначных (в смысле

первичного языкового членения) формантов для передачи желаемого сообщения (не «отвлекаясь» ни на проблемы «глубины»/внутренней формы/эстетичности выражения, ни на необходимость «отточности» формулировок). Превалирование этого типа наблюдается, по преимуществу, в квалификационных работах (как-то дипломы, диссертации, «проходные» статьи и монографии), иными словами, там, где философский текст вынужден к орудийности, направлен на достижение служебных, внефилософских целей. Рискну предположить, что «агглютинативные» философские тексты формируются в случае, когда особенности языка, родного для философа, оказываются вторичными в силу устремленности к чужой языковой/мышленческой модели: собственный язык и желаемый образец вступают здесь в некое противоречие, приводя в итоге к созданию текста не столько органической, сколько «конструкторской» формы.

Разумеется, говоря о языковой типологии и ее влиянии на тип философского письма, я вовсе не имею в виду наличия некоего однозначного соответствия между этими феноменами. Данный вопрос нуждается в гораздо более детальном осмыслении, нежели это возможно в рамках статьи.

Несомненно, тот факт, что язык философии изначально оказался в переходной зоне между языком строго референционным и собственно поэтическим, обусловил особое отношение к слову и к обращению с ним. Но и слово это должно было быть особым — умеющим рассказать обо всем, *как оно само по себе есть*, или — поскольку уж речь идет о форме (морфология, со времен Гете — наука о форме и ее превращениях) — показать его ὅκως ἔχει. В этом и помогает формообразующая тайна языка.

В качестве «слова», демонстрирующего единящую силу языка (подобно греч. λέγειν), Хайдеггер предлагает «с-каз» (das Sagen): «О-существляющий сказ выносит присутствующее из его

собственности к яви» [Хайдеггер 1993: 272]. Отечественный исследователь предлагает, в свою очередь, русскоязычный коррелят уже этому «сказу»:

Можно предложить иное слово, коннотации которого в русском языке позволяют лучше передать единство отношений (трансценденций) языка. Этим словом является «выражение», которое подразумевает и речевое выражение, и выражение смысла, и выражение лица. Для человека это будет выражение его мысли, для бытия это будет выражение смысла бытия сущего, для Другого это будет собственно речевое выражение, а для вещей это будет имя как «выражение их лица». Выход изнутри наружу, из собственности в явленность образует движение смысла этого слова [Ячин 2006: 15].

Выражение смыслового лика вещи, дающее аванс подвижности этого смысла, — это особая *форма*. В Новое Время о подобной форме впервые заговорил Гете, в традиции же древнегреческой философии речь о ней заходила довольно часто (видимо, потому, что эта форма (μορφή), как философский конструкт, была рождена именно греческим языком — и стала выражением собственно греческого языкового лика).

Слово λόγος происходит от λέγειν. [...] Λέγειν означает не просто создавать и произносить слова: смысл λέγειν — это δηλοῦν, делать открытым, а именно то, о чем ведется речь, и то, как об этом должно говориться. *Аристотель* определяет смысл λόγος точнее: как ἀποφαίνεσθαι — *позволение видеть нечто в нем самом, и именно — ἀπό — из него самого*. В речи, если она подлинна, то, что говорится — ἀπό, — должно быть почерпнуто из того, о чем говорится, так, чтобы речь-сообщение в своем содержании, в том, что она говорит, делала то, о чем она говорит, открытым и доступным для других [Хайдеггер 1998: 91].

Хайдеггер, тем самым, укореняет в европейской философии *античное отношение* к языку — отношение, ставящее под вопрос и языкознание, и философию, меняющее ракурс рассмотрения

и оттого делающее видимым то, что взглядом и мыслью более поздних эпох по инерции пропускалось.

В этом пропуске (расколе между мыслью и чувственностью, лекарство от которого будет позднее искать Кант под именем *схемы*) собственно и зародилась философия Нового Времени. Пропуск заметил Хайдеггер. Упрекая Декарта в просматривании бытия и мира, он, по сути, уличает того в отсутствии косвенного взгляда, ибо в анфас ни мир, ни бытие не видимы. Бытие не предстает как сущее, «есть» различается в зависимости от субстанции, говорит Декарт. Поскольку же в европейской мысли Нового Времени бытие смешивается с сущим (онтическое принимается за онтологическое), субстанция тоже раскалывается надвое. И за этими двузначностями, говорит Хайдеггер, надо пройти *правильным образом* — в целях разработки проблемы бытия:

Для ее разработки необходимо *правильным образом* «пройти следом» за двузначностями; пытающийся сделать нечто подобное не «занимается» «чисто словесными значениями», но должен вторгнуться в исконнейшую проблематику «самих вещей», чтобы вывести на чистоту подобные «нюансы» [Хайдеггер 2002: 95].

Что означает — *пройти правильным образом*? Очевидно, дело здесь не сводится только к значениям, то есть к *семантике*, или только к функции, то есть к *синтаксису*. Этот «правильный образ» намечен еще платоновскими диалогами, это — путь *морфологических* изысканий.

Отправной точкой этих изысканий становится, однако, синтаксис. О чем, по сути, говорит Декарт? *Субстанция* (substantio) — это калька с греч. ὑπόστασις, то есть «подлежащее». В грамматическом смысле подлежащее (subiectum) — такая синтаксическая позиция, которую может занимать либо имя существительное, nomen substantivum (имя существующее, осуществляющее), либо что угодно еще (то есть любая часть речи или синтаксический

оборот), подвергнувшееся предварительной процедуре субстантивации. Подлежащее ни от чего не зависит, оно самодостаточно, тогда как все остальное в предложении зависит от него. При этом оно может быть *логическим* и *грамматическим*, и эти его ипостаси отнюдь не обязательно совпадают в одном и том же слове.

Сказуемое — *praedicatum*, то, что говорится о подлежащем, — обязательно включает в себя глагол, действие. Глагол можно *субстантивировать* (о-существовать) и превратить в имя, но тогда он перестанет *действовать* — действовать в соответствии со своей парадигмой изменений (время, лицо, число, наклонение, залог), начав взамен подчиняться именной (род, число, падеж). При этом морфологическим (внутренним) изменениям будет подвержен только *артиклъ* (в тех языках, где он есть): сама словоформа застынет в неподвижности. Таким образом, морфологические превращения (а артиклъ является именно морфологической категорией) определяют, быть или не быть слову подлежащим, иными словами, *субстанцией*. И в данном случае, превращения поручаются как раз ему — артиклю, самой, пожалуй, неприметной (не фокусирующей на себе *прямого взгляда*) языковой единице.

Однако эта неприметность иллюзорна. В древнегреческом языке, в условиях которого оформлялись основные категории европейского мышления, артиклъ играет огромную роль. Именно он, на мой взгляд, *показывает*, как формируются смыслы в условиях языка со множественной манифестацией грамматических значений, со словесно-парадигматической словоизменительной моделью, с идеей о словесной предметности — *лектон*. Иначе говоря, на примере артикля можно рассмотреть, как в данном языке формируются единичности — сгустки смысла, отнюдь не ограничивающиеся словоформой. Иное дело, что этот очерчивающий жест в тексте зачастую выполняется и без посредства артикля, но именно этот последний служит маркером происходящего, делает видимым сам процесс очерчивания.

Особость артикля в греческом неслучайна: это единственный язык флективного типа, где имеется такой языковой феномен

(присущий, вообще-то, языкам аналитическим). Можно предположить, что именно факт наличия артикля в значительной мере обусловил успешность развития греческой философской терминологии — за счет открывшихся неограниченных возможностей субстантивации.

Функции артикля подразделяются на несинтаксические и синтаксические, что указывает на связь данного служебного слова либо только с именем, либо — со словосочетанием и предложением. Имея лишь грамматическое значение, это служебное слово, тем не менее, является и носителем переменчивого лексического значения — будто бы принимает на себя отблеск значения детерминируемого им языкового сегмента. Можно назвать артикль морфологическим «орудием удаленного действия» имени, способным объединивать крупные сегменты текста. Если такой сегмент наделяется характеристиками существительного, объединивание называют субстантивацией. При этом функции артикля субстантивацией не исчерпываются: данное служебное слово оказывает не только «цементирующее» действие, но и обеспечивает большую маневренность синтаксиса, что вообще-то для синтетических языков не очень характерно.

Остановимся коротко на характеристике функций артикля, примеры которых можно встретить в «Пире».

1. Оформление согласованного или несогласованного определения при имени существительном.

а) *В обычной атрибутивной позиции*, где определение располагается между артиклем и определяемым существительным:

τὴν ἄλλην ἀρετὴν [Smp. 209a] — согласованное определение.

αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναϊς ἐργασίαι [Smp. 205c] — несогласованное определение.

Занимая такую позицию, артикль может оформлять весьма распространенные определения со сложной внутренней структурой:

ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄψωϋν αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσις [Smp. 205b].

б) В *эмфатической атрибутивной позиции*, где определение располагается после определяемого существительного, а артикль используется дважды: перед существительным и после него. Данная позиция способствует акцентуации определения, наделяя его особой экспрессивностью:

ἡ ὁδὸς ἡ εἰς ἄστῃ [Smp. 173b].

Артикль способен и на двойное оформление — на объединенное использование эмфатической и атрибутивной позиций в отношении одного и того же существительного:

τούς ἄλλους ποιητάς τούς ἀγαθοὺς [Smp. 209d].

В подобных случаях артикли могут разъединяться другими членами предложения, не имеющими отношения к собственно сочетанию существительного с определением:

ἀλλὰ γάρ τῷ ὄντι μάλιστα μὲν ταύτην τὴν ἀρετὴν οἱ θεοὶ τιμῶσιν τὴν περὶ τὸν ἔρωτα [Smp. 180a–b].

Досл. пер.: но на самом деле больше всего эту добродетель боги ценят, эту связанную с любовью [добродетель].

Здесь между двумя элементами атрибутивной конструкции расположены субъект и тот предикат, от которого зависит данная конструкция. Ш. Балли именуется данное явление *разъединением*, утверждая, что по сравнению с новыми языками «еще большую роль играло разъединение в классических языках и, возможно, первоначально в индоевропейском языке; оно очень резко подчеркивает синтетический характер этих языков» [Балли:

187]. Следствие такого разъединения, по мнению того же автора, — «установление и закрепление автономии отделенных таким образом друг от друга знаков» [Балли 1955: 187]. Артикль же, занимая такую позицию, облегчает понимание структуры предложения и указывает на связь между двумя отделенными друг от друга частями атрибутивной конструкции.

с) В *предикативной позиции*, где определение располагается либо по схеме «определение — артикль — существительное», либо «артикль — существительное — определение (без второго артикля)».

Следующий пример демонстрирует оба положения:

ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἀρμόττον [Smp. 206d].

При линейном расположении логических элементов структура выглядела бы следующим образом:

τὸ αἰσχρὸν ἀνάρμοστον ἐστὶ παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἀρμόττον [ἐστὶ παντὶ τῷ θείῳ].

Итак, в данной своей функции артикль обеспечивает оформление распространенных определений без помощи подчиненного предложения, вносит тонкие смысловые нюансы в употребление определения посредством различения атрибутивной и предикативной позиции, а также придает определению оттенок особой экспрессии за счет его положения. Но самое главное, что благодаря тесной связи существительного с определением, которую обеспечивает артикль, именная группа всегда остается *целостной*, а значит — получает аванс большой синтаксической *мобильности*, не утрачивая основополагающего качества *единичности*.

2. Субстантивация.

В древнегреческом языке могут субстантивироваться все части речи, словосочетания и даже целые предложения. Роль транспозитора при этом всегда играет артикль (неудивительно, что имен-

но его выделяют в качестве «творца» философской терминологии, способного превратить в субстанцию сколь угодно сложные смысловые конструкции, позволить увидеть их «в анфас»). При субстантивации может иметься в виду некое конкретное сущест- вительное, но такового может и не быть.

а) *Субстантивация инфинитива.*

Этот вид субстантивации примечателен тем, что здесь в одной словоформе совмещаются полюса разных частей речи. Глагольная форма, сохраняя в неприкосновенности свои первичные грамматические категории (время и наклонение), получает при этом грамматические категории имени (падеж и число; род в дан- ном случае всегда средний). То есть субстантивированный инфи- нитив сохраняет категории времени и продолжает выражать значе- ние таксиса (одновременность, предшествование или последо- вание), но в то же время обретает возможность вступать в отноше- ния, оформляемые предлогами. Более того, от подобного инфи- нитива может зависеть еще один, уже не субстантивированный, инфинитив:

χωρίς τοῦ οἶσθαι ὠφελεῖσθαι [Smp. 173c].

б) *Субстантивация прилагательного.*

Таким путем создаются понятия, имеющие обобщающее зна- чение: прилагательное субстантивируется с помощью артикля среднего рода множественного числа τὰ (в русском языке в этих целях используется средний род единственного числа; так, А.Ф. Лосев переводит платиновское τὰ ἄλλα как «иное вообще», а не «иные» [Лосев 1993а: 438], хотя упускаемая таким образом множественность в характеристике явления может нести важную смысловую нагрузку). В «Пире» же часто встречается субстанти- вированный оборот τὰ ἐρωτικά [Smp. 207c и др.]: все, что связано с любовью, «дела сердечные», «любовности», «любовное» как та- ковое.

в) *Субстантивации* нередко подвергаются причастия, а также наречия:

Ἀριστόδημος [...] Σωκράτους ἐραστής ὢν ἐν τοῖς μάλιστα τῶν τότε [Smp. 173b].

Досл. пер: Аристодем, поклонник Сократа, который среди тех, кто более всех, из тех, кто тогда.

Наречие, получив с помощью артикля морфологические категории имени, берет на себя функцию признака предмета, который имеется в виду. То есть субстантивация в данном случае состоит не в обретении значения предметности вообще — она сводится к обозначению конкретного предмета, название которого было дано в тексте ранее. Так субстантивация оказывается в тесной связи с анафорическими отношениями (о них речь пойдет ниже): правда, в данном случае (в приведенном примере) анафором является не артикль (он только оформляет субстантивацию *μάλιστα* и *τότε*), а субстантивированное словосочетание в целом. Иначе говоря, анафоры здесь — словосочетания *τοῖς μάλιστα* (*οἱ μάλιστα* — «наибольшие поклонники») и *τῶν τότε* (*οἱ τότε* — «те поклонники, которые были тогда»), а антецедент — *ἐραστής*.

d) *Субстантивация словосочетаний и предложений.*

Этот, наиболее красивый, пожалуй, вид субстантивации реализуется с помощью артикля среднего рода множественного числа *τά* в обобщающем значении:

καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰ τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακόσμησις [Smp. 209a].

Структура данного словосочетания подобна матрешке. В обрамляющую структуру *ἡ — διακόσμησις* помещен оборот *τὰ τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων* (субстантивированный с помощью артикля *τά* и выполняющий функцию определения в атрибутивной позиции). В свою очередь, он включает в себя два существительных с артиклем *τῶν*. А все это словосочетание (*ἡ — διακόσμησις*) связано с *καλλίστη* (определение в предикативной позиции).

Более того, субстантивации порой подвергаются целые предложения (со своими подлежащим и сказуемым):

τούτω γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σῶζεται, οὐ τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὡσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν [Smp. 208a].

3. Оформление анафорических отношений.

Сами греческие грамматисты более всего ценили в данном элементе языка его анафорическую функцию (ср. Габучян 1972: 11). Способность греческого артикля быть анафором (то есть отсылать к более раннему языковому выражению — antecedенту) реализовывалась за счет его морфологической гибкости, позволяющей принимать такую же форму (рода, числа, падежа). Отсылка от antecedента к анафору может содержаться как в самом артикле, так и в субстантивированном выражении (когда артикль субстантивирует слово, непосредственно связанное по значению с antecedентом). При этом antecedент может удаляться от анафора чрезвычайно далеко (даже быть в другом предложении): это становится возможным благодаря читаемости отсыла, что обеспечивается одинаковой формой (рода, числа, падежа) артикля и его antecedента. Подобные связи скрепляют текст уже в масштабах, превышающих объем предложения, сам же артикль в таких условиях обретает гораздо большую семантическую наполненность, нежели обычно:

καὶ γὰρ ἔγωγε καὶ ἄλλως, ὅταν μὲν τινὰς περὶ φιλοσοφίας λόγους ἦ αὐτὸς ποιῶμαι ἢ ἄλλων ἀκούω, χωρὶς τοῦ οἴεσθαι ὠφελεῖσθαι ὑπερφυῶς ὡς χαίρω ὅταν δὲ ἄλλους τινὰς, ἄλλως τε καὶ τοὺς ὑμετέρους τοὺς τῶν πλουσίων καὶ χρηματιστικῶν [Smp. 173c].

На артикль здесь ложится обязанность выполнения сразу трех синтаксических функций: он субстантивирует местоимение ὑμετέρους, оформляет анафорические отношения с предшествующим λόγους, а также присоединяет несогласованное распространенное определение τῶν πλουσίων καὶ χρηματιστικῶν.

Итак, спектр синтаксических функций, выполняемых артиклем, чрезвычайно широк. Эта способность артикля выполнять

множественные синтаксические функции связана с его плеонастичностью, избыточностью. С точки зрения процессов морфологизации и грамматикализации (утрата словом собственной семантики и подчинение его существительному) данная языковая единица уже не обладает такой линейно-синтагматической свободой, как словоформа (хотя в классический период она еще ведет себя именно как автономная словоформа), но еще не привязана намертво к имени. Когда же эллинские диалекты уступили место койне, артикль обрел более сильную связь с существительным и лишился большинства своих синтаксических функций. Поэтому тексто- и смыслообразование у Платона (аттический диалект классического периода) и Аристотеля (койне) различаются радикальным образом — что еще раз подчеркивает особую роль греческого артикля для философской мысли (ср. Васильева 1985).

Но, пожалуй, главное, чем уникален артикль, заключается в следующем. Эта *морфологическая* единица энергично выходит за пределы предложения, то есть демонстрирует выход морфологических принципов на уровень *синтаксиса* и даже *текстобразования* (специальные текстостроительные функции, см. Москальская 1981: 103). Иными словами, это языковая категория, промежуточная между морфологией и синтаксисом.

Как было сказано выше, *флективные*, или *синтетические* языки формируют совсем иной тип философствования, нежели языки *аналитические* (с их установкой на *предельную рациональность/логичность, универсализм выражения и коммуникативную легкость и однозначность*). И если тип синтаксиса небезразличен для типа логического мышления, то тип *морфологии* определяет сам способ смыслообразования и смыслоизменения.

В греческом языке действует так называемая «словесно-парадигматическая» морфологическая модель. С античной грамматикой, в условиях которой сформировалось, в частности, и стоическое представление о *лектон* (допонятийное единство, форма

которого не тяготеет к абстракции, а сказывается в *качестве* «вот этой», единичной, определенности), связан особый тип морфологической (в узко лингвистическом смысле) модели — «словесно-парадигматический».

С точки зрения античных грамматиков, существительные при склонении и глаголы при спряжении не «собирались» из основы и окончаний (которые потом могли подвергаться дальнейшим преобразованиям) — они вообще не делились на основу и окончания. Просто всякий раз исходная (или «прямая») форма слова *изменялась* целиком [...] Слова классифицировались не по тому, какие «окончания» они присоединяют, а по тому, каким образом они изменяются; вместо отношения «иметь одинаковый набор окончаний» вводилось отношение «изменяться так же, как»; образец таких изменений назывался *парадигмой* [Плунгян 2003: 76].

Грамматическое значение здесь не локализовано в одной части, а распространяется по всей словоформе, что обеспечивает необычайно тесную формальную связь лексического и грамматического значений: П. Мэтьюз называл этот феномен «множественной манифестацией» грамматического значения (*multiple exponence*). Таким образом, в данной модели минимальной *единицей* является словоформа (ср. Плунгян 2003: 76): именно слово, в котором лексическое («о чем?») и грамматическое («как?») значения связаны воедино, становится той частью, которая в силах репрезентировать целое (напомню, что и неполные *лектон* представляли собой именно *слово*, а не единицы (сегментные морфемы), его составляющие). Законы слова становятся основополагающими и для новых — текстовых — цельностей, что дает возможность говорить о морфологии в широком смысле: о формах текста, *вырастающих* из грамматики. В этих текстах «то, о чем» и «то, как» тоже слиты вместе настолько, что не могут быть разорваны без ущерба для каждой из сторон. Они могут только меняться вместе. Тем, что обеспечивает возможность совместных преобразований, становится особая — объединяющая и пе-

ременчивая, чувственная и смысловая, то есть вечно переходная — форма, которую греки называли *морфе*, которая дала имя *морфологии* (и как гетевскому «учению о превращении», и как лингвистической дисциплине), и которую Аристотель определял как «схему идеи» (σχῆμα τῆς ιδέας) [Met. 1029a1–7].

Чтобы не распасться, чтобы стать «целым» (ὅλον), а не «всем» (πᾶν), частям необходима морфе: на уровне слога, слова, текста или... платоновской философии. Идея же, с платоновских времен, — это интегративное единство как таковое, ср. Tht. 204a1–2: μία ιδέα ἐξ ἐκάστων τῶν συναρμοττόντων στοιχείων γιγνομένη ἢ συλλάβῃ. Из отдельных (ἐξ ἐκάστων) звуков (στοιχείων) образуется одна-единственная идея (μία ιδέα), являющаяся/рождающаяся/становящаяся (γιγνομένη) уже чем-то новым, чем-то, что получает и новое имя — ἡ συλλάβῃ (слог). Можно ли исходя из имеющегося заключить, в чем проявляется единственность и неповторимость этой вновь поименованной (а значит, подлинно выраженной) идеи? В чем проявляется ее фигурность (σχῆμα), ее морфе? Быть может, признаком, указывающим на действие морфе, оказывается определение συναρμοττόντων: отдельные звуки (*каждые*, ἐκάστων), прежде чем стать чем-то новым (слогом), сближаются (букв.: согармонизируются), то есть задают схему и форму того, что еще только должно из них произойти. А морфе как раз и проявляет себя в том, что модифицирует эти звуки, согармонизирует и приспособливает их друг к другу, будучи контуром (σχῆμα) будущего слога: энергировует их в качестве не обособленностей, но — смысловых частей.

В дальнейшем жест согармонизации охватывает все большие сегменты текста, и здесь на помощь приходит артикль. Отслеживая его «поведение» в тексте, можно пройти по следам формы-морфе при переходе от узко морфологического уровня к синтаксическому. Разумеется, действие этой особой подвижной формы к артиклю не сводится, но именно он способен показать, какими путями движется мысль греческого философа в процессе смыслостроения. А это — необходимое условие целостного понима-

ния текстов, где философия и поэзия слиты воедино в своем символическом устройстве — текстов, которые привыкли не столько понимать, сколько препарировать.

В «Пире» Платон, устами Аристофана, говорит, что

ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον, ἄτε τετμημένος ὡσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἑνὸς δύο· ζητεῖ δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον, каждый/отдельный из нас есть половинка знака гостеприимства/символ человека, так как был разрезан наподобие камбал — из единого два; так вот и ищет каждый/отдельный всегда свою половинку [Smp. 191d].

Однако же,

φόβος οὖν ἔστιν, ἐὰν μὴ κόσμιοι ὦμεν πρὸς τοὺς θεοὺς, ὅπως μὴ καὶ αὐθις διασχισθῶμεθα, καὶ περίμεν ἔχοντες ὡσπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις καταγραφῆν ἐκτετυλωμένοι, διαπετρισμένοι κατὰ τὰς ρίνας, γεγυνοότες ὡσπερ λίσται,

есть опасение, что если мы не будем скромными по отношению к богам, как бы вновь нас не раскололи: останемся мы тогда, как начертания, выгравированные на надгробиях, распиленные по профилю, — станем, будто [сразу обе] половинки знака гостеприимства [Smp. 193a].

Выходит, что σύμβολον (половинка игральной кости, монеты и т.д.) — еще не худший вариант: у него еще есть потенциальная возможность целостности. Ее не имеют λίσται (обе половинки игральной кости) как суммативные части: положенные на одной плоскости, лишённые возможности поворота навстречу друг другу. Половинки платоновской философии — «философская» и «литературная» — нуждаются в этом повороте, чтобы образовать целостность, которая предполагается греческим логосом и осуществляется формой-морфе греческих текстов.

О том, каким может быть жест исследовательской мысли, помогающий этот поворот осуществить, речь пойдет во второй части данной статьи.

Источники и литература

- Met. — *Aristotle*. Aristotle's *Metaphysics* / ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Smp. — *Plato*. *Symposium*. *Platonis Opera* / ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903.
- Tht. — *Plato*. *Theaetetus*. *Platonis Opera* / ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903.
- Аверинцев 2001 — *Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Аверинцев С.С., Франк-Каменецкий И.Г., Фрейденберг О.М. От слова к смыслу: Проблемы тропогенеза. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 81–121.
- Балли 1955 — *Балли Ш.* Общая лингвистика и вопросы французского языка. М.: Издательство иностранной литературы, 1955.
- Бенвенист 1974 — *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974.
- Бибихин 2005 — *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Васильева 1985 — *Васильева Т.В.* Афинская школа философии (философский язык Платона и Аристотеля). М.: Наука, 1985.
- Габучян 1972 — *Габучян Г.М.* Теория артикля и проблемы арабского синтаксиса. М.: Наука, 1972.
- Гумбольдт 2001 — *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию / Пер. с нем., общ. ред. Г.В. Рамишвили; М.: Прогресс, 2001.
- Есперсен 2006 — *Есперсен О.* Философия грамматики / Пер. с англ., общ. ред. и пред. Б.А. Ильиша. Изд-е 3-е, стереотип. М.: КомКнига, 2006.
- Кондильяк 1980 — *Кондильяк Э.Б. де.* Соч. в 3-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1980.
- Кюнг 1999 — *Кюнг Г.* Онтология и логический анализ языка / Пер. с нем. и англ. Никифорова А.Л. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Лосев 1993а — *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука / А.Ф. Лосев. Бытие — имя — космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
- Лосев 1993б — *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
- Москальская 1981 — *Москальская О.И.* Грамматика текста. М.: Высшая школа, 1981.

- Перельмутер 1980 — *Перельмутер И.А.* Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир. Л.: Наука, 1980. С. 130–214.
- Плунгян 2003 — *Плунгян В.А.* Общая морфология: Введение в проблематику: Учебное пособие. Изд. 2-е, исправл. М.: Едиториал УРСС, 2003.
- Потебня 1976 — *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976.
- Свасьян 2001 — *Свасьян К.А.* Философское мировоззрение Гёте. М.: Evidentis, 2001.
- Сепир 1993 — *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, 1993.
- Соссюр 1990 — *Соссюр Ф. де.* Заметки по общей лингвистике. М.: Прогресс, 1990.
- Соссюр 1977 — *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977.
- Уорф 1960 — *Уорф Б.Л.* Лингвистика и логика // Новое в лингвистике. Вып. I. М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. С. 135–198.
- Хайдеггер 2002 — *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. Изд-е второе, исправленное. СПб.: Наука, 2002.
- Хайдеггер 1998 — *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998.
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Путь к языку // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 259–273.
- Широков 1983 — *Широков О.С.* История греческого языка. М.: Издательство Московского Университета, 1983.
- Ячин 2006 — *Ячин С.Е.* Слово и феномен. М.: Смысл, 2006.

Алексей Гараджа, Ирина Протопопова

Convivii trivia:
заметки по тексту платоновского «Пира»

ALEXEI GARADJA, IRINA PROTOPOPOVA

CONVIVII TRIVIA: NOTES ON THE TEXT OF PLATO'S *SYMPOSIUM*

ABSTRACT. The paper, sketching preparatory steps for a new Russian translation of Plato's *Symposium*, "debugs" a number of emendations made to the *Symposium's vulgo lectio* centuries ago that remain tacitly and uncritically accepted by most modern scholars and translators. Chances are that Plato himself, no less a refined writer than a profound thinker, may have elaborated on and via his text, provoking readers and even catering for a *lectio difficilior*, thus emulating the mocking wizardry of his Socrates.

KEYWORDS: Plato, Aristophanes, *Symposium*, David Ruhnke, Plato in translation.

ῥάρια, τοιαῦθ' ἕτερα πολλὰ παίγνια.

Яичечки и всякая безделица.

Эфунн¹

Даже читая Платона в переводе, мы слишком склонны, увлекшись философским парением, забывать о том, что имеем дело с переложением, определённой переводческой трактовкой «оригинала». Часто эта трактовка не позволяет нам самим заметить «вторые» и даже «третьи» смыслы текста, — порой вступающие в конкуренцию с «возвышенной поверхностью», но тем самым

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

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

¹ Ар. Athen. 2.57e (= Kock 2.203), пер. Н.Т. Голинкевича.

придающие глубину целому. Что уж говорить о чтении Платона по-гречески: даже понимая умом, что перед нами далеко не автограф, а продукт многовекового труда переписчиков и редакторов, очень непросто в уме это удерживать. Да и нужно ли? Может, и к лучшему, что текст мы получаем уже кем-то подчищенный и приглаженный, и по идее никакие «блохи» не должны больше мозолить в нём глаза, мешая чистому философскому созерцанию? При ближайшем рассмотрении выясняется, однако, что в процессе «причёсывания» текста его издатели и толкователи, случается, лишь меняют сучки на задоринки — которые по-прежнему бросаются в глаза и могут вводить в соблазн или ставить в тупик, тем более что логика редакторской правки, весь критический аппарат от нас скрыты, коль скоро греческий текст нам поставляет (так просто и доступно!) исключительно TLG. А толковники-то всё такие разные, и по языку, и по времени — и число их в случае Платона явно переваливает за семь десятков...

1. Серпом по ягодам

Повествуя о разделении Зевсом перволюдей-андрогинов, платоновский Аристофан расцветчивает свой рассказ парой сравнений (190d6–e2):

Сказав это, он стал разрезать людей пополам, как разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском².

² Апт 1965. Ср. у других русских переводчиков [с нашими уточнениями]:

«Сказав это, Зевс рассек людей пополам, подобно тому, как рассекают рябину, собираясь ее солить (или как разрезают волосами яйца)». *Прим.*: «Слова в скобках признаются более поздней вставкой» (Жебелёв 1922).

«Сказавъ это, разрѣзалъ онъ людей надвое, какъ разрѣзываютъ ягоды рябины, когда хотять солить ихъ, или какъ раздвояютъ волосами яйца». *Прим.*: «Раздвояютъ волосами яйца. Зиденгамъ [Sydenham] и Астъ принимаютъ эти слова за поговорку и находятъ ее у Плутарха, *Amat.* Т. II, р. 770, 13: [λέγοντες] ὤσπερ ῥὸν αὐτῶν τριχὶ διαίρεισθαι [τὴν φιλίαν, 770b6–7]. А Гоммелий [Hommel] говоритъ, что разрѣзывание яицъ волосами была какая-то игра» (Карпов 1864).

А вот как у Аста, на которого ориентировались и Карпов, и, очевидно, все остальные: *Quae quum dixisset, secuit hominem bifariam, sicut ii qui sorba discidunt condiendi causa (vel sicut ii qui ova crinibus)* (Ast 1821).

Читатель задумчиво почёсывает за правым ухом и наслаждается приятностью загадочности, придающей платоновскому тексту некое дополнительное измерение: таинственность будто делает его более выпуклым, рельефным, «реалистичным». Но приглядимся к кубикам или косточкам, из которых в действительности составлен этот текст (190d6–e2). Вот как он собран у Бернета:

ταῦτα εἰλὼν ἔτεμνε τοὺς ἀνθρώπους δίχα, ὥσπερ οἱ τὰ ὄα τέμνοντες καὶ μέλλοντες ταριχεύειν, ἢ ὥσπερ οἱ τὰ φά ταῖς θριξίν.

d7: ὄα Ruhnken ex Timaeo s.v.: ὠὰ W Stobaeus: ὠὰ B T e1: οἱ T W Stobaeus: om. B.

Собран по трём рукописям — Оксфордской, Венецианской и Венской, — а также принятому тексту Иоанна Стобея³. Всё как будто на месте — и рябина (ὄα), и засолка (ταριχεύειν). Каких только кулинарных чудес на свете не сыщется! Кому-то по вкусу солёные свиные уши, а древним грекам, выходит, — солёная рябина.

Действительно, ταριχεύω и производные — это прежде всего сфера «засолки», только изначально — вполне конкретной, а именно «засолки тел», т.е. практики бальзамирования у египтян. Именно в таком узком значении слово это используется и Геродотом (2.86), и самим Платоном в другом месте (Phd. 80c). Отталкиваться следует от узуса, поскольку этимология в данном случае не помощница: слово ταριχεύω — не греческое и даже не индоевропейское, попытка связать его с ταρχύω «погребать» с выходом на анатолийские языки неубедительна⁴. И хотя в конечном счёте ταριχεύω и производные прочно связались именно с «солениями» (рыбными прежде всего), семантическое развитие исходило

³ Вот их сиглы по Бернету и другим издателям (Burnet 1910, etc.): Оксфордская (B): cod. Bodleianus, MS. E.D. Clarke 39 = Bekkeri B; Венецианская (T): cod. Venetus Append. Class. 4, cod. I = Bekkeri t; Венская (W): cod. Vindobonensis 54, suppl. phil. Gr. 7 = Stallbaumii Vind. I.

⁴ Ср. Цымбурский 2007. Вообще, заставляет задуматься, что и другие привлекающие к себе повышенное внимание выражения в языке Платона (как λίσται или ρίς, о которых речь пойдёт ниже) не поддаются этимологизированию и классифицируются как «догреческие» — напр., у Р. Беекеса (Beekes s.v.).

из смысла «консервации» — притом как «вымачивания», так и «высушивания». Не случайно Суда в связи с нашим отрывком из «Пира» считает нужным пояснить (s.v. ταριχεύειν): ὥσπερ οἱ τὰ ῥᾶ τέμνοντες καὶ μέλλοντες ταριχεύειν. σημαίνει δὲ καὶ τὸ ξηραίνειν, т.е. ταριχεύειν значит ξηραίνειν, «сушить». Далее у Суды естественный уточняющий переход к *гаруму* (καὶ οἶον εἰς γάρον ἐξίχωρίζεσθαι, γάριχός τις ὄν) — универсальной античной замене соли и любых иных приправ, как мы их понимаем сегодня, — но прежде всего нас должна заинтересовать здесь замена в платоновской цитате ῥᾶ на ῥᾶ, «ягод рябины» на «яйца».

Замена, на самом деле, была осуществлена в обратном порядке (ῥᾶ на ῥᾶ), и не далее как в 18-м веке. Автор конъектуры — Давид Рунке (1723–1798)⁵, блестящий немецкий филолог, однокашник Канта по кёнигсбергскому Collegium Fridericianum, большую часть жизни проработавший в Лейденском университете. Истинный сын Просвещения, Рунке не стеснялся вторгаться в рукописи с решительной правкой — при этом, в отличие от иных своих последователей он чётко понимал, что делает, и давал своим действиям абсолютно логичное обоснование. Возможно, однако, в наше время, которому свойственно более трепетное отношение к рукописям, такая решительность не столь понятна или уместна.

Итак, откуда взялась «рябина» (ῥᾶ) — когда в рукописях значатся «яйца» (ῥᾶ⁶)? При издании «Платоновского лексикона» Ти-

⁵ Об орфографии его имени (Рункен или Рунке) ср. Hulshoff Pol 1953.

⁶ Асс. pl. от ῥᾶν (эол. ῥᾶν) 'яйцо'. Подписная йота закономерно теряется в греческом ок. 2 в. до. н.э. В Оксфордской и Венецианской рукописях имеем ῥᾶν вместо ῥᾶ. А в рукописи Евсевия (Граер. Evang. 12.12), Бернетом не учитываемой, в этом же месте из «Пира» — и вовсе ῥᾶν, Асс. pl. от οὐς 'ухо'. Причём и старый издатель Евсевия, Генрик Валезий (Анри де Валуа, 1603–1676), и новейший, Карл Мрас, оставляют «ухо» без конъектуры. Валезий поясняет: Sunt quibus ζῶα vel νῶτα placeat. Ego nihil mutandum putavi, non quod aures bifariam secari dixerit, sed quod eadem facilitate partem utramque Jupiter dividerit, qua geminae aures postmodum condiendae secarentur («Кто-то предпочёл бы [исправить ῥᾶν] на ζῶα ['животных'] или νῶτα ['спины']. Я же посчитал, что ничего менять не нужно, но здесь подразумевалось не столько разрезание ушей напополам, как то, что Юпитер одну и другую части [андрогинов] разделяет с такою же лёгко-

мея Софиста (годы жизни датируются крайне размыто, где-то между 1 и 4 вв. н.э.) Рунке обнаруживает следующую статью: ὄα: ἀκροδρύων εἶδος μήλοισ μικροῖς ἐμφερές, «разновидность плодов, похожих на мелкие яблоки». Схолиаст счёл нужным пояснить слово ὄα — значит, в его время оно казалось необычным. Проблема в том, что слово это нигде в платоновских рукописях не встречается. Между тем, его, оказывается, вычитал у Платона ещё и Юлий Поллукс, современник и земляк Афиней (6.79—80): μέσπλιλα ἃ καὶ ὄα καλεῖται. καὶ τοῦτο τοῦνομά ἐστὶ παρὰ Πλάτωνι, ὡς παρὰ Ἀρχιλόχῳ ἐκεῖνο. Если мы сейчас его нигде не встречаем, рассуждает Рунке, — значит, оно спрятано где-то под «испорченным» написанием, и наше место «Пира», по его мнению, — самое подходящее для «рябиновой прививки» к Платоновскому корпусу⁷.

Конечно, не мешало бы определиться с тем, о каком именно растении идёт речь: Тимей говорит лишь о сходстве его плодов с «мелкими яблоками», Поллукс опознает ὄα как «мушмулу» (μέσπλιλα), и только из Феофраста, Галена, Diosкорида, а также Плиния, становится ясно, что ὄα обозначало плоды *Sorbus domestica*, рябины садовой или крымской⁸. Вот как Дион Хрисостом, в своих

стью, как отрезают пару ушей для последующей засолки»). Кому-то, стало быть, рябина, а кому-то — «уши закатать».

Безоговорочно отвергая чтение ὄα (natürlich unmöglich) и благосклонно отзываясь о конъектуре Рунке, Мрас приводит и аргументы в поддержку οὖς, а именно «морское ухо» (θαλάττιον οὖς: название моллюска) Аристотеля (НА IV.4: 529b15) и его соответствия у Афиней (3.87e–88a) — «ушко», оно же у эолийцев «Афродитино ухо» (ὠτάριον, οὖς Ἀφροδίτης) (Mras 1944: 218–219).

Наконец, не исключена возможность использования ὄα в таком близком нам общенном значении «тестикул» (см. Henderson 1991: 126).

⁷ С таким же успехом, продолжает Рунке, можно исправить «яйца» на «рябину» и в сохранённых Афинеем фрагментах из Филлилла (2.52b = Kock 1.788: ὄα, κάρυ', ἀμυγδάλαι, «Орехи, яйца и миндалинки») и Антифана (2.56b = Kock 2.124: ...κάρυ' ἐντραγεῖν, ῥ', ἐγκρίδας, «Медовых пирогов, орехов и яиц... наглотается»), пер. Н.Т. Голинкевича.

⁸ Формы названий как дерева (ж.р. ед.ч. ὄα, ὄη, οἴη), так и плодов (ср.р. мн.ч. ὄα, οὔα; ед.ч. *ὄον, *οὔον не засвидетельствовано) с указанием мест (не всегда точным) см. TGL 5.1712. *Sorbus domestica*: ц.-сл. оскороуша, англ. sorbapple, service-tree, фр. cormier, нем. Speierling; все эти местные названия могли относиться

странствиях — со свитком «Федона» в кармане — добиравшийся и до Скифии, описывает деревенскую закуску после трапезы, в которую входят и рябина, и яйца (7.75–76, в этой речи действие приурочено, правда, к Эвбее):

ἐν δὲ τούτῳ ἡ παρθένος ἀναστᾶσα ἐξ ἐτέρας σκηπῆς ἐκόμισεν οὖα τετμημένα καὶ μέσπιλα καὶ μῆλα χειμερινὰ καὶ τῆς γενναίας σταφυλῆς βότρυς σφριγῶντας, καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τὴν τράπεζαν... ἔφερον δὲ ἄρτους τε καθαρούς καὶ ᾧ ἔφθα ἐν ξυλίνοις πίναξι καὶ ἐρεβίνθους φрукτούς. а девушка встала и принесла из другой хижины рябину, кизил [точней, «нарубленную рябину, мушмулу»], зимние яблоки, сочные виноградные грозди с хорошей лозы и положила всё это на стол... принесли пшеничные хлеба, варёные яйца на деревянных блюдах и поджаренный горох (пер. М. Грабарь-Пассек).

Выходит, «нарубленная рябина» (οὖα τετμημένα) была вполне себе обычной закуской. А вот что о приготовлении садовой рябины (правда, уже в качестве снадобья) находим у Диоскорида (1.120): [οὖα] τὰ μηλίζοντα καὶ μήπω πέλειρα τμηθέντα καὶ ξηρανθέντα ἐν ἡλίῳ σταλτικὰ γίνεται κοιλίας ἐσθιόμενα, «подрумяненная, но ещё незрелая, нарубленная и высушенная на солнце, [рябина] принимается внутрь и служит вяжущим средством для живота». Сравним τμηθέντα καὶ ξηρανθέντα Диоскорида и τέμνοντες καὶ μέλлонτες τარიχεύειν Платона. Кажется, τარიχεύειν здесь точно означает «высушивание, провяливание». Если речь в «Пире» действительно о рябине, а не о яйцах.

At ova avium secta sale esse condita, ut diutius conservarentur, equis fando audivit («Когда-нибудь кто слышал о том, чтобы пти-

и к другим, похожим растениям, а местные названия последних, в свою очередь, — переноситься на *Sorbus domestica*: так, в нем. переводах Платона, принимающих поправку Рунке, часто фигурирует Arlesbeere (Elsbeere), т.е. *Sorbus torminalis*, рябина-глоговина, для наших широт тоже чужая. Рябина садовая или крымская (кр.-тат. үйүз, тур. üvez: возможно, как раз от греч. ὄα или лат. uva) — далеко не привычная нам *Sorbus aucuparia*. Ягоды *Sorbus domestica*, формой напоминающие яблоки или груши, достигают в диаметре 3,5 см. «Плоды большие и полежавши очень вкусны», — замечает Н.И. Анненков (Анненков 1878: 337). Отметим это «полежавши» в связи с τარიχεύω в тексте Платона.

чьи яйца рубили и засаливали, дабы дольше сохранялись»)? — риторически вопрошает Рунке. То есть, если ὠά, то непременно птичьи (что неприемлемо), а если τὰριχέειν — точно соление: also sprach Ruhnkenius. Таковы издержки «решительности», о которой упоминалось. А кто, спрашивается, слышал о засолке рябины?⁹ А может быть, принять «соление», но и смысл ὠά уточнить, не прибегая к конъюнктуре? Ведь греч. ὠόν — ‘яйцо’ не обязательно куриное или вообще птичье, но и, к примеру, рыбье, т.е. икра.

Рунке добросовестно приводит ссылку на такое альтернативное толкование ὠά, однако тут же эту линию и обрубает. Речь идёт о книге Томаса Райнеса (Thomas Reinesius, 1587–1667) с примечательным названием *Defensio variarum lectionum*, где можно найти сведения не только об икре в современном понимании (caviarum), но и о *botarge*, другом похожем кушанье из «солёных (рыбьих) яиц» (ὠὰ τὰριχα)¹⁰. У Афинея (3.95 Kaibel) тоже упоминается о τῶν τὰριχῶν ὠὰ (и рядом — не вполне объяснимое ὠμοτὰριχον). Важно для нас то, что и Афинея, и Симеон Сиф говорят об этой условной «икре» вовсе не как о деликатесе, а напротив — как о пище дурной, негодной, «неудобоваримой» (δύσλεπτα).

Впрочем, старые, дорункеновские переводчики — прежде всего Марсилио Фичино (1433–1499) и Ян Корнарий (он же Johann Naunproul, 1500–1558) — ничего странного не находили и в «засол-

⁹ Катон (7.4) говорит о консервировании рябины в виноградном сусле, но особо подчёркивает именно высушивание (sorba in sapa condere vel siccare; arida facias). А вот что о заготовке рябины находим у Варрона (R.R. 1.59): sorba quidam dissecta et in sole macerata. Dissecta et macerata: ср. τμηθέντα καὶ ξηρανθέντα Диоскорида, причем масего здесь — меткое соответствие как раз τὰριχέω.

¹⁰ Reines 1653: 167. Средневековые лат.-итал. обозначения *botarica* ovataricum и *botargha* (совр. итал. bottarga) Райнес возводит к греч. ὠοτὰριχον, а это последнее — к ὠὰ τετὰριχευμένα, ova sale macerata & inveterata, praesertim mugilum, т.е. botarghas изготовлялись из чёрной кефали (mugil), тогда как caviarum — ex ovis siluri vel sturdionis, «из яиц сома или осетра». Копнув глубже, обнаруживаем извилистую судьбу слова botargha: в средневековую латынь оно попало из арабского (بطارخة), где, в свою очередь, было заимствовано из средневекового греческого ὠοτὰριχον, впервые засвидетельствованного в 11 в. у Симеона Сифа (Langkavel 1868: 125). Подробней см. Hughes & Wasson 1947.

ке» обычных птичьих яиц¹¹. Из их числа кого-то куда больше заботило второе платоновское сравнение — «волосами по яйцам». Например, Флойера Сайденгема (Floyer Sydenham, 1710–1787), который предложил и вовсе элиминировать его как ошибочную и ненужную вставку «невежественного библиотекаря» (предложение оказалось достаточно убедительным для Аста, Жебелёва и др. несмотря на его чисто гадательный характер).

Александр Гоммель в своём издании «Пира» приводит в связи с ὄσπλερ οἱ τὰ ψὰ ταῖς θριξίν указанное выше место из Плутарха (770b6–7) и предполагает, что разрезание яиц волосками могло быть какой-то игрой или гаданием, а дальше высказывается совсем в духе Генрика Валезия (см. прим. 6), однако с заменой «ушей» на «ягоды рябины»: он считает, что у Платона здесь подчеркнуты лёгкость и ловкость (*facilitatem et artificium*) разрезания и предлагает переводить: «so leicht, wie man Arlesbeeren zum Einmachen spaltet, so fein und künstlich, wie man Eier mit Haaren theilt (столь же легко, как разрезают рябину для засолки, столь же тонко и искусно, как делят волосами яйца)» (Hommel 1834: 162).

Так что же в сухом — или солёном? — остатке? С учётом указанного места из Плутарха, мы всё же склонны считать вто-

¹¹ Вот их переводы нашего места (и примыкающий к ним пахомовский):

Haec fatus, bifariam partitus est singulos, instar eorum qui ova dividunt, ut sale condiant, vel qui capillo ova secant (Ficino 1588).

Atque hoc loquutus, homines in duas partes divisit, velut hi qui ova secant, ubi ipsa condita aceto et sale, proponere in mensam volunt: aut velut hi qui ova pilis dividunt (Cornarius 1548 = Cornarius 1561).

«Таковая изрекши разсѣкъ человекѡвъ на двѣ части, подобно разсѣкающимъ яйца для соленія, или раздѣляющимъ оные власами» (Пахомов 1783).

А немецкий переводчик Фичино Карл Хаазе в пику natürlich unmöglich Карла Мраса (см. прим. 6) замечает к месту (Haase 1914: 234, n. 1): «*«*Nach heute kann man in südlichen Ländern häufig beobachten daß hartgekochte Eier und größere Butterstücke mit einem Roßhaar durchgeschnitten werden (Ещё и сегодня в южных странах часто можно увидеть, как сваренные вкрутую яйца и крупные куски масла разрезают конским волосом)».

Вспоминают в этой связи и рассуждения Колумеллы о способах сохранения куриных яиц (R.R. 8.6), в частности об их «томлении в подогретом рассоле» (*muria tepefacta durant*).

рое сравнение устойчивым выражением. Плутарх использует его, говоря о непостоянстве (ἀβεβαιότης) «мальчишек любовников» (παιδικοὶ ἔρωτες), о ком «говорят, что их дружба рвётся, как яйцо волоском» (λέγοντες ὥσπερ ῥὸν αὐτῶν τριχί διαιρεῖσθαι τὴν φιλίαν), т.е. ничего — «яйца выеденного» — не стоит. Вспомним, что и солёное из (рыбных) яиц расценивалось как никудышняя пища, а значит, его приготовление (нарезка и засолка) могло восприниматься в духе «зря добро переводить». Таким образом, в нашем месте «Пира» Платон, возможно, просто обозначает бессмысленность и бесполезность разрезания перволюдей-андрогинов.

2. Утирая тыл

Потянем-ка за ещё одну «белую нитку» в принятом тексте «Пира» (193a3–7):

φόβος οὖν ἔστιν, ἐὰν μὴ κόσμιοι ὦμεν πρὸς τοὺς θεοὺς, ὅπως μὴ καὶ αὐθις διασχισθῆσόμεθα, καὶ περίμεν ἔχοντες ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις καταγραφὴν ἐκτετυλωμένοι, διαπεπρισμένοι κατὰ τὰς ῥίνας, γεγονότες ὥσπερ λίσπαι.

аб: καταγραφὴν В Т W: καταγραφῆ Schneider: κατὰ γραφὴν Ruhnken
διαπεπρισμένοι Т W: διαπεπρησμένοι В.

Смотрим переводы, начиная с аптовского (Апт 1965):

Существует, значит, опасность, что, если мы не будем почтительны к богам, нас рассекут ещё раз, и тогда мы уподобимся не то выпуклым надгробным изображениям, которые как бы распилены вдоль носа, не то значкам взаимного гостеприимства. *Прим.:* Жители разных городов, связанные наследственными узами гостеприимства («проксенией»), ломали пополам дощечку; каждый хранил у себя половинку, чтобы потом, сложив две части вместе, можно было узнать своего «ксеноса».

Ключевая проблема здесь в слове λίσπαι: на сей раз оно, правда, не вплетено в платоновский текст никаким самоуверенным

интерпретатором, зато сам перевод его — неизбежно толковательный. Так у С. Апта появляются «значки гостеприимства», поясняемые в примечании В. Асмуса¹². В другом нашем переводе их заменяют «игральные кости» (Жебелёв 1922):

Страшимся мы, как бы нам, в случае, если мы не будем сохранять благопристойность в отношении богов, не оказаться снова рассеченными и продолжать свое существование в роде изображаемых на стенах профильных фигур, разрезанных по линии носа, как бы не стать нам разделенными пополам игральными костями. *Прим.* к «линии носа»: Рельефные фигуры на аттических стелах, изображаемые в строгий профиль¹³.

В переизданиях перевода С. Апта «значки гостеприимства» совмещены с «игральными костями» в подредактированном асмусовском комментарии¹⁴. А вот совсем, казалось бы, неожиданный поворот (Пахомов 1783):

¹² Ср. латинский перевод в этом же ключе (Ast 1821): *verendum igitur est ne, nisi modesti simus erga deos, iterum dissecemur et circumeamus tali habitu qualis est eorum, qui in columnis in modum picturae expressi sunt, diffissis videlicet naribus, formam et similitudinem tesserarum hospitalium habentes.*

¹³ Сравним: «Итакъ, надобно бояться, какъ бы, въ случаѣ нашего неблагоговѣйнаго отношенія къ богамъ, намъ не быть снова разсѣченными и не выдти похожими на оттиснутыя на столбахъ профильныя изображенія, какъ бы, то-есть, разрѣзанныя по ноздрямъ, мы не уподобились раздвоеннымъ игральнымъ костямъ». *Прим.* к «профильнымъ изображеніямъ»: «Оттиснутыя на столбахъ профильныя изображенія, — *καταγραφήν ἐκτετυλωμένοι*. Подъ словомъ *καταγραφαί*, в соединеніи съ глаголомъ *ἐκτυλοῦν*, разумѣются барельефы, которыми Греки украшали стѣны. Herman [G. Hermann] in *Programm. De veterum Graecorum pictura parietum* p. 8. *Καταγραφή* само по себѣ есть профильное изображеніе, которое, по свидѣтельству Плинія (XXXV, 34), изобрѣтено Кимономъ Кленейцемъ [т.е. Клеонейским]. *Nic cataphrapha* [i.e. *catagrapha*] *invenit, hoc est, obliqua imagines*. Такіе изображенія, естественно, представляются разрѣзанными по ноздрямъ, *διατετρισμένοι κατὰ τὰς ρίνας*» (Карпов 1864).

И ещё один, по крайней мере сохраняющий «неудобное» слово: *verendum igitur est, ne, si minus modesti quam doceat in deos simus, iterum dividamur, et efficiamur, quales qui in columnis figurantur, nares secti, facti similes talorum in medio dissectorum qui lispaе vocantur* (Hirschig 1856).

¹⁴ «Значки гостеприимства (проксении) — игральные кости, распиленные половинки которыхъ гость и хозяин при расставаніи оставляли у себя, чтобы

Отсюда надлежит бояться, чтобъ, если не будемъ цѣломудренны предъ богами, паки намъ не быть раздѣленнымъ и не содѣлаться таковыми, каковыя на столпахъ изображаются, разсѣченными, то есть, вдоль по носамъ, подобно нѣкоторымъ весьма малымъ животнымъ.

Откуда растут ноги у «весьма малых животных», показывает фичиновский перевод «Пира» (Ficino 1588):

verendum est praeterea, ne si minus modesti quam deceat in Deos simus, iterum dividamur, talesque efficiamur, quales qui in columnis figurantur nares secti, evadamus similes tenuissimorum quorundam animalium, quae Lispaе vocantur.

Представив позиции и персонажей, настало время разобраться с этим загадочным словом. Как выясняется, и здесь не обошлось без Рунке с его изданием «Платоновского лексикона» Тимея Софиста. У последнего значится (278 Bonelli): *λίσπαι*. οἱ δίχρα πεπρισμένοι, «напополам распиленные» (от *πρίζω/πρίω* ‘пилить, кусать, etc.’). Рунке привлекает глоссу из Суды (s.v. *λίσποι*), ныне атрибутированную лексикографу Павсанию (Pausanias Atticista, 2 в. н.э.). Приводим её начало по изданию Эрбсе (Erbse 1950 = TLG):

<λίσπαι>· οἱ μέσοι διαπεπρισμένοι ἀστράγαλοι καὶ ἐκτετριμμένοι (Plat. Smp. 193a). καὶ ‘λίσπη γλῶσσα’ (Ar. Ra. 826) ἢ ἐπιτετριμμένη. λέγονται δὲ καὶ οἱ Ἀθηναῖοι ἐπιθετικῶς λίσπαι διὰ τὸ ναυτικούς ὄντας ἔνεκα τῆς ἐν τῷ κωπηλατεῖν συνεχοῦς ἐφέδρας ἀπογλούτους εἶναι...

<λίσπαι>: по серединкам распиленные, и потёртые, бабки¹⁵. Ещё

они или их потомки при встрече могли доказать свое право на гостеприимство» (Апт 1970 = Столяров 1993).

¹⁵ Ἀστράγαλοι (ед.ч. *ἀστράγαλος* или *ἀστραγάλη*, лат. talus) — это «бабки», натуральные костяшки (надпяточные кости животных), «костыги» или «козны», использовавшиеся для игры, причём в отличие от привычных шестигранных «костей» (*κύβος*, лат. tesserа) метившиеся только на 4-х сторонах, поскольку на две выпуклые они «выпасть» практически не могли. Отметим *ἐκτετριμμένοι* (от *τετραίνω* ‘прокалывать, просверливать’) вместо *ἐκτετριμμένοι* (от *ἐκτρίβω* ‘тереть, натирать, стирать’) в рукописи Суды; *ἐκτετριμμένοι* предпочитает и Рунке (его лат. перевод глоссы: tali in medio incisī et usu detriti).

‘наточенный язык’, иначе тёртый¹⁶. Ещё афинян награждают эпитетом *λίπλα*, потому что, будучи моряками и вследствие плотного сидения на вёслах, они корногузые¹⁷. [Далее прозвище возводится к герою афинян Тесею: повествуется история о сидении на камне в Аиде волею Персефоны Тесея и Пирифоя, и об освобождении Тесея, оторванного от камня Гераклом, но оставившего там часть ягодиц.]

Разумеется, и «моряцкое», и «геройское» истолкование прозвища афинян (а скорее — обидной клички, пущенной в оборот фивянами) — всего лишь фиговый листок, едва прикрывающий его настоящий смысл. А он-таки выпирает у того же Аристофана (Eq. 1368): *Πολλοῖς γ' ὑπολίπλοισι πυγίδιοισιν ἐχάρισω*, «Задов потетишь много ты мозолистых» (пер. А. Пиотровского): *ὑπόλιπλα πυγίδια* — «укатанные/ужаренные задки» — отличают в тексте как раз (афинских) матросов. Именно такая «поджарость» (а вовсе не «задастость», как сегодня) служила в древности показателем распушенности и конкретно пассивной мужской гомосексуальности, тогда как крупный зад — опознавательным знаком целомудрия, «нетронутости»¹⁸.

Но вернёмся к опознавательным знакам иного рода. Рунке не просто так привлёк к рассмотрению глоссу из Суды, а имея целью восстановить в тексте Тимея Софиста «утраченное» слово,

¹⁶ Переводим с учётом указанного места из «Лягушек» Аристофана (826–828: пародия на Еврипида) и его передачи А. Пиотровским: «гибкий язык наточив».

¹⁷ *Ἄλογούτος*: ‘беззадый’, точнее ‘с обкорнанными (зд.: укатанными, умятыми) ягодицами’. Синоним *ἄλυος* (см. ниже). «Просиживать штаны» античные гребцы не могли просто за отсутствием таковых в тогдашнем гардеробе, а «сидеть ровно», налегая на вёсла, по меньшей мере затруднительно.

¹⁸ Ср. Henderson 1991: 20, 212 (с указанием иконографических данных). Видимо, пытаюсь примирить древние и современные представления, Хендерсон разделяет, в связи с *εὐρύπρωκτος* (ещё одним аристофановским обозначением кинеда — напр., применительно к Агафону, Th. 200), признаки крупного *зада* и широкого *ануса*, но ср. глоссу *στενόπρωκτος*: *ἄλυος* у Фотия. Трудно принять без дополнительных обоснований и толкование Хендерсоном *ἄλυος* применительно к женщине (тип худышки-«мартышки» по классификации Семонида Аморгского, 7.76) как ‘lecherous’.

дабы определение λίσπαι читалось: οἱ δίχα πεπρισμένοι ἀστράγαλοι, «напополам распиленные бабки». Свою идею он подкрепляет рядом дополнительных свидетельств, где прежде всего интересуется связью λίσπαι с ἀστράγαλοι, хотя и подоплёку обидного прозвища афинян не упускает из виду:

Scilicet vetus comoedia Athenienses, tanquam λισπολύγες, perstringebat, non quod illorum nates sedendi assiduitas graciliores reddidisset, sed quod eas mutuae libidines attrivissent¹⁹.

Готфрид Штальбаум, очевидно, не возражает против подключения ἀστράγαλοι к платоновскому тексту, хотя в целом довольно критичен в отношении Рунке; при этом он не слишком внимателен к выкладкам своего предшественника. Так, Штальбаум заявляет, будто Рунке предложил правку διαπεπρισμένοι (κατὰ τὰς ῥίνας) на δίχα πεπρισμένοι в тексте «Пира», хотя у того речь шла лишь о Тимее Софисте; далее, предлагает переводить резче, tali in medio *dissecti*, взамен «плохого» перевода от Рунке tali in medio *incisi*: male Ruhnkenius... interpretatur (Stallbaum 1836: 142–143) — а рункеновские ἀστράγαλοι/tali всё тут как тут, скрытно подвёрстанные к платоновскому тексту через λίσπαι! Далее, совершив «ход конём», Штальбаум спешит объяснить λίσπαι объяснением *другого* слова, а именно σύμβολον, используемого чуть выше в *другом* месте «Пира» о разделении андрогинов, знаменитом пассаже о «половинках» (Smp. 191d3–5). Делается это путём привле-

¹⁹ Ruhnken 1789: 175–176. Юлий Поллукс (2.184) об аттических обозначениях «куцезадых»: οἱ δὲ ἐνδεῶς πυγῶν ἔχοντες λίσπαι καὶ ὑπόλισπαι καλοῦνται καὶ λισπόλυγοι. И две статьи из Фриниха: <λίσπόλυγος>· ὁ ἀποτετριμμένην ἔχων τὴν πυγὴν. λίσπη γάρ ἐστιν ἡ ἀποτετριμμένη ἀστράγαλος (ἀποτριβῶ, в сравнении с ἐκ- или ἐπιτριβῶ, только обостряет смысл 'изнашивания, приведения в негодность'), а также <ὑπόλισπος πυγὴν>· ὁ ἀποτετριμμένην τὴν πυγὴν καὶ μικρὰν ἔχων. ἡ μεταφορὰ ἀπὸ τῶν λισπῶν. λίσπαι γάρ εἰσιν αἱ ἀποτετριμμένα ἀστράγαλοι. Наконец, приводится важная глосса Гесихия: <λίσπαι>· οἱ ἠκρωτηριασμένοι τὰ κάτω μέρη, «увечные в нижних частях» (ἠκρωτηριάζω: 'отрубать, отсекаать; увечить, обезображивать' — вспоминается «дело о гермах»); добавим из того же источника ещё одну (к Ar. Ra. 826): <λίσπη>· λεία, καὶ ἐκτετριμμένη. καὶ ἄλυγος λίαν.

чения некоей схолии к еврипидовской «Медее»²⁰, на основании которой и делается вывод, что речь у Платона в нашем фрагменте идёт о тех самых знаках гостеприимства.

Вспомним этот пассаж о «половинках» (191d3–5), который, по-видимому, действительно связан с нашим (193a3–7):

ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον, ἄτε τετμημένος ὡσπερ αἱ ψῆττα, ἐξ ἑνὸς δύο· ζητεῖ δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον.

Итак, каждый из нас — это половинка человека, рассеченного на две камбалоподобных части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину (Апт 1965).

В этой и последующих версиях аптовского перевода, как и в переводе М. Пахомова, σύμβολον на самом деле «стёрт». В других русских переводах он передан как «марка» (Жебелёв 1922) или «купон» (Карпов 1863), поясняемые в примечаниях именно как *tessera hospitalitatis*. Впрочем, не будем углубляться в толкование этого места — оно достаточно прозрачно и, кроме того, подробно комментировалось и древними, и современными авторами, — а вернёмся к нашему фрагменту²¹.

«Пигиальный» подтекст этого места, по-видимому, получает отражение лишь у одного старого французского переводчика:

Parquoy il est à craindre, que si ne nous gouvernons modestement envers le dieux: ne soyons autrefois divisez, & marchons ayans la forme de ceux qui sont gravez & taillez aux columnes divisez par le nez, estans mutilez au bas, comme sans fesses²².

²⁰ Ad Med. 613 Schwartz: <σύμβολα>· οἱ ἐπιξενούμενοι τισιν ἀστράγαλον κατατέμνοντες θάτερον μὲν αὐτοῖ κατεῖχον μέρος, θάτερον δὲ κατελίμπανον τοῖς ὑποδεξαμένοις, ἵνα, εἰ δεῖοι πάλιν αὐτοὺς ἢ τοὺς ἐκείνων ἐπιξενοῦσθαι πρὸς ἀλλήλους, ἐπαγόμενοι τὸ ἡμαστραγάλιον ἀνανεοῖντο τὴν ξενίαν (текст по Шварцу, у Штальбаума он приведён несколько иначе). Суть передаёт исправленное асмусовское примечание ad loc. (Апт 1970 = Столяров 1993), если бы не подкидывало — понятно, благозвучия ради — «игральные кости» вместо «бабок».

²¹ Отметим лишь удачное слово, подобранное М. Пахомовым для передачи ψῆττα (собст., ‘камбала’) — «плоскуша».

²² Le Roys 1581: 53–54, с сопутствующим развёрнутым комментарием, где

Радикально решает переводческую проблему Ян Корнарий, сочетая в своей версии тему «беззадости» с фичиновскими «малыми животными»:

Timendum igitur est, si non modesti fuerimus erga deos, ut ne etiam rursus dissecemur, et obambulemus velut hi qui in columnis expressi sunt naribus dissectis, facti exclunes et circa nates extenuati, velut animanculae quae Lispaе appellantur²³.

А откуда они вообще взялись, эти *animanculae*? Вот как скупо поясняет Корнарий свой перевод в сопутствующей «Эклоге» (примечании):

Exponunt autem Lispaе esse animalculum valde tenue, a quo appellantur Lispi, qui sunt coxendicibus attenuati. Ego locustarum generis esse illud puto²⁴.

Рунке, впрочем, легко подбирает возможный источник и Фичино, и Корнария, а именно фрагмент глоссы к «Лягушкам», связанный с именем Каллистрата²⁵. Напомним, что поводом для глоссы послужило выражение *λίσπη γλῶσσα* в знаменитой аристофановской «наезднической» метафоре, пародирующей Еврипида (вслед за Эсхилом)²⁶. Вот эта примечательная схолия:

автор, в частности, полемизируя с толкованием *λίσπαι* как *tenuissima animalia* у Марсилио Фичино, так отзывается о великом флорентийце: Le bon seigneur n'estoit gueres expert en Grec ny en Latin, & a failly infiniment traduisant cest autheur, mesmement en telles difficultez qui dependent de la cognoissance de l'antiquité, ou de nature. Ещё бы! У самого Луи Леруа (1510–1577) был доступ к *Фаворину* — авторитетнейшему в ту пору греческому тезаурусу (*Thesaurus cornucopiae et hortu Adonides*), опубликованному Альдом Мануцием в 1496 г.

²³ Cornarius 1548: 87. В другом издании *nates* 'ягодицы' заменены на *coxas* 'ляжки' (Cornarius 1561: 290).

²⁴ Cornarius 1561: 334.

²⁵ Ad Ra. 826 (olim 848). Каллистрат Грамматик (2 в. до н.э.) — из «аристофановцев», учеников Аристофана Византийского (ок. 257–ок. 185/180).

²⁶ Ra. 826–828: Ἐνθεν δὴ στοματοῦργός, ἐπὼν βασανίστρια, λίσπη / γλῶσσ', ἀνελισσομένη φθονερός κινούσα χαλινούς, / ῥήματα δαιομένη καταλεπτολογήσει / πλευμόνων πολὺν πόνον. В по-своему блестящем переводе А. Пиотровского на-

<λίση>· Τῶ τόνω ὡς κίστη. Ἀπολλώνιος δὲ ὀξύνει ὡς ψιλῆ. λίση δὲ ἡ ἐκτετριμμένη καὶ λεία. οὕτω γὰρ λέγονται οἱ τοιοῦτοι ἀστράγαλοι· ἀφ' οὗ καὶ οἱ λίσοι τὰ ἰσχία. Καλλίστρατος δὲ θηρίδιον λεπτὸν σφόδρα· ἀφ' οὗ καὶ οἱ τὰ ἰσχία λεπτοὶ λίσοι λέγονται. Ἄλλως, λίαν ἐκτετριμμένη καὶ ὀλισθηρὰ γλῶσσα· διὰ τὸ ἐν τοῖς λόγοις εὐαπόφυκτον.

<λίση>: гибкий, как корзина. Аполлоний заостряет: как вылуценная; ведь λίση — это 'вытертый' и 'гладкий': так называются подобного вида бабки. Отсюда и λίσοι в смысле 'бёдра'. У Каллистрата это тонюсенькое животное: отсюда и тонкие бёдра зовутся λίσοι. Иначе, наточенный до крайности и скользкий язык, из-за легко ускользящих слов.

Немало споров вызвало и первое сравнение, «рассечение по линии носа» (ὡσπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις καταγραφὴν ἐκτετυλωμένοι, διατετρισμένοι κατὰ τὰς ῥίνας). Александр Гоммель, справедливо замечая, со ссылкой на Суду, что στήλη должна была иметь *квадратную* форму²⁷, предлагает вместо καταγραφὴν читать у Платона κατὰ ῥαφήν, «по шву/стыку»; он даже пытается изобразить это на рисунке, где человеческая фигура разделена посередине по двум граням подобной στήλη (Hommel 1834: 181–183). Как бы то ни было, при любом толковании как первого (λίσοι), так и второго сравнений речь у Платона идёт здесь об «урезанности, увечности» людей вследствие возможного «повторного» разделения. Но почему так выделен именно *нос*?

Вооружившись решительностью старых толкователей, можно было бы предложить поправку διατετρισμένοι κατὰ τὰς ῥίνας (взамен ῥίνας), «распиленные у корней/под корень». А более современный подход заставил бы нас, наверное, присмотреться к чтению одной из основных рукописей (Оксфордской), где вместо διατετρισμένοι (от διατρίω 'распиливать') значится διατετρησμέ-

смешка почти не слышна — а слышны слова, которые так и подмывает применить к самому Платону: «Тот же — расчетливый фокусник слов, изощренный искусник, — / Гибкий язык наточив, раскидает словечки, расщепит / Зычную бую речей и запутает петли, / Губы ядовито сжав».

²⁷ Suda s.v.: ἐστὶ λίθος ἢ χαλκὸς ἐπιμήκης, τετραγώνῳ σχήματι ἰδρυμένος.

voi (от *διαπίπτειν ‘распалить’, ср. ἐμπίπτειν ‘зажигать, воспламенить’ — напр., в сочетании ῥίψαι ἐμπέτρησμένα у Филона Александрийского, De ebr. 223). Попробуем «остаться с носом», зайдя с несколько иной стороны — присмотревшись к речи Аристофана и её обстоятельствам, как они преподносятся самим Платоном.

3. Приплыли! Икота Аристофана

Икота Аристофана давно обращала на себя внимание комментаторов и вызывала вопрос: зачем Платон вставил в диалог эту интермедию? Напомним, как это происходит. После Павсания должен говорить Аристофан, но у него внезапно начинается икота. Он просит Эриксимаха поменяться с ним очерёдно и в то же время избавиться от икоты — ведь Эриксимах врач. Тот соглашается сказать речь вместо Аристофана и даёт ему совет, как унять икоту: сначала задержать дыхание (ἀννευστί), если не поможет — прополоскать горло (ἀνακογχυλίασον), а если и это не возымеет действия — *чем-нибудь пошевелить в носу*, чтобы вызвать чихание: ἀναλαβὼν τι τοιοῦτον ὄψιν κινήσεις ἄν τὴν ῥίνα, πτάρε²⁸. Чтобы оценить комизм ситуации, достаточно представить себе, как во время «учёной» речи Эриксимаха Аристофан всё это проделывает — а так и происходит, потому что окончание речи ознаменовано чиханием и прекращением икоты Аристофана.

Ранние комментаторы считали, что это просто комедийный приём²⁹, высмеивающий Аристофана, исследователи Платона в 19 в. тоже в основном придерживались этого мнения, но с вариантами — кто и почему высмеивается (например, Павсаний и Эриксимах)³⁰. В данный момент практически все исследователи со-

²⁸ Smp. 185c5–e5. О способе избавления от икоты (λυγμός) с помощью чихания (πτάρμός) см. у Гиппократа, Aph. 6.13.

²⁹ Об этом пишет Олимпиодор в «Жизнеописании Платона» (Vita Platonis 2.31–34); Элий Аристид (287.12–14 Jebb) считает, что с помощью икоты высмеивается Аристофанова «ненасытность» (ἀλλήστία); Афиней (5.12.19–25 Kaibel) тоже говорит, что Платон, описывая способы избавления от икоты, насмехается над Аристофаном, как потом над Агафоном и Алкивиадом.

³⁰ Обзор мнений даёт Бэри (Bury 1909: xxii–xxiii).

гласны в том, что икота используется не просто как комедийный приём, а для того, чтобы обратить внимание на *порядок речей*: раз его изменение маркируется таким утрированным способом, значит, он важен. Правда, разные исследователи видят этот порядок по-разному³¹. У нас тоже есть версия задуманного Платоном порядка, но в данной работе мы хотим сказать о другом, а именно об *эротических коннотациях* данной интермедии — совершенно не случайных, согласимся, в диалоге об Эроте.

Аристофан говорит, что икота напала на него или оттого, что он «наполнен», или «от чего-то другого»: ἢ ὑπὸ πλεσμονῆς ἢ ὑπὸ τίνος ἄλλου (185с6–7). Есть разные версии «наполнения» Аристофана: едой, вином, речью Павсания³². Но «наполнение» оказывается ещё и важнейшим положением речи Эриксимаха, который говорит, что врачебное искусство — это знание о *влечениях* тела к *наполнению* и *опорожнению*, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλεσμονήν καὶ κένωσιν (186с5–7). Таким образом, избавление Аристофана от икоты как «наполнения» — это демонстрация врачебного искусства Эриксимаха и одновременно реализация его теоретических положений о влечениях тела как «эротических» (τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν)³³. Мы полагаем, что «наполнение» в данном контексте имеет отчётливые сексуальные коннотации.

Вот слова Аристофана о его избавлении от икоты (189а1–6):

Καὶ μάλ' ἐπαύσατο, οὐ μέντοι πρὶν γε τὸν πταρμὸν προσενεχθῆναι αὐτῇ, ὥστε με θαυμάζειν εἰ τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμῆι τοιοῦτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν, οἷον καὶ ὁ πταρμός ἐστιν· πάνυ γὰρ εὐθὺς ἐπαύσατο, ἐλειδῆ αὐτῷ τὸν πταρμὸν προσήνευκα.

Кончилась, конечно, но не раньше, чем к ней чихание прибыло, так что мне удивительно, что пристойность тела вожделеет

³¹ Lowenstam 1986: 43–48 даёт обзор литературы, как и свою собственную версию (ibid. 48–56); о порядке речей см. ещё Bury 1909: xxiv–xxxvi, а также Moellendorf 2009: 87–109.

³² Bury 1909: xxii.

³³ О том, что эпизод с икотой можно рассматривать как типичный для Платона пример иллюстрации диалога драматическим действием, см. Lowenstam 1986: 54.

чего-то такого шумного и возбуждающего³⁴, как чихание: тут же и кончилась совсем, как я к ней чихание применил.

В ответ на это Эриксимах упрекает Аристофана в том, что он «острит» (γελωτολοεῖς, 189a8) до начала своей речи. В чём же в данном случае остроловие Аристофана?³⁵

Для начала обратим внимание на формы слова προσφέρω (προσενεχθῆναι, προσήνευκα). В примечании ad loc. Бэри отмечает, что слово это употреблено здесь в конкретном врачебном смысле «применения (припарки, примочки и т.п.)», приводя в качестве параллелей использование его в речи Эриксимаха (Smp. 187e); в медицинском контексте в «Федре» (Phdr. 268a10); наконец, самим Гиппократом (напр., Flat. 1.18 или Aff. 1.18–19). Таким образом, Аристофан тут как бы пародирует «профессиональную» речь Эриксимаха («применил чихание»). Однако заметим, что προσφέρω имеет специальное медицинское значение только в активном залоге, а в пассивном, как в данном случае προσενεχθῆναι, имеет смыслы «прибывать, приплывать; отправляться, направляться; встречаться; нестись навстречу». Мы полагаем, что здесь присутствуют коннотации «прибывать, приплывать» — а почему, будет видно из дальнейшего.

Кроме этого, Аристофан обыгрывает здесь слово τὸ κόσμιον («пристойность», ср. κόσμιος: «благопристойный», «скромный», «умеренный»). Сначала оно встречается в речи Павсания, когда тот противопоставляет поведение «пристойных» и «непристойных» поклонников (182a1–6), а затем приводит аргументы в пользу того, что юношам полезно отдаваться людям достойным. Затем слово κόσμιος использует Эриксимах (187d5, 188a3, 188c3), вторя Павсанию относительно угождения пристойному Эроту, а по-

³⁴ Γαργαλίζω: 'щекотать; раздражать, возбуждать' (Дворецкий).

³⁵ Ср. русский перевод С. Апта: «Да, прошла, но только после того, как я расчихался, и я даже удивляюсь, что пристойное поведение тела достигается таким шумным и щекотным способом: ведь икота сразу прошла, стоило мне несколько раз чихнуть» (Апт 1970 = Столяров 1993). Чуть иначе в прежнем переводе Апта — напр., «приличное» вместо «пристойное» (Апт 1965).

том Аристофан, снова комически намекая на «пристойность» у предыдущих ораторов. В одном случае он говорит, что Аполлон, разрезав людей, поворачивал их лица в сторону увечья, дабы они становились «скромнее», κοσμιώτερος (190e4), а затем использует его в смысле «пристойности» по отношению к богам, чтобы они не разрезали людей еще раз (193a4–5).

Говоря о «пристойности» в речах Павсания и Эриксимаха, не забудем, во-первых, что оба они гомосексуалисты (партнёр Павсания — Агафон, Эриксимаха — Федр), во-вторых — что смысл «пристойности» связан у них с «благочестивым обменом»: юноша отдает поклоннику свое тело, получая взамен «уроки добродетели» (185b). Заметим, что такой «обмен» высмеивает Соократ, когда Алкивиад хочет, отдавшись ему, приобрести мудрость (217–219d2). Вот и Аристофан вышучивает эту связанную с эротическим актом «пристойность», объединяя слова Павсания и Эриксимаха и выражая удивление, что «пристойность тела вождедеет чего-то такого шумного и возбуждающего», чем оказывается чихание.

На наш взгляд, чихание здесь является эвфемизмом эякуляции, оргазма³⁶. Если прочитывать слова Аристофана таким образом, то видно, что он обыгрывает слова Эриксимаха о том, как вызвать чихание: «возьми нечто такое, чтобы пошевелить в носу, и чихнешь», ἀναλαβὼν τι τοιοῦτον οἴω κινήσεις ἄν τὴν ῥίνα, πτάρε (185e1–2). Если учитывать такие значения ἀναλαβῶν, как «пробуждать, восстанавливать, подбадривать», а также регулярное употребление слова κινέω для обозначения совокупления³⁷, то сексуальный подтекст чихания становится достаточно ясным³⁸. Это поддерживается и специфическим значением слов

³⁶ О психосоматической связи чихания с сексуальным возбуждением и оргазмом говорят и семиотики фольклора (Богданов 2001: 204), и даже «британские учёные», в данном случае медики (ср. Bhutta & Maxwell 2008).

³⁷ См. Henderson 1991: 151–153.

³⁸ Еще более выпуклым становится этот подтекст, если учесть повсеместно распространенную соотнесённость (скорее символическую, чем метонимическую или метафорическую) носа с членом. Подборку ссылок на латинские

πληρώω и πίμπλημι («наполнять»), обозначающих мужской коитус³⁹ — а поскольку в данном контексте одним из двух важнейших «вожделений» тела является наполнение (πλησμονή), то становится понятной недоговорённость о причинах возникновения икоты в устах платоновского Аристофана: то ли от «наполнения» (ὕπὸ πλησμονῆς), то ли «от чего-то ещё»; проясняется и значение «чихания» как «опорожнения» тела.

И ещё об одной «недометафоре». Дж. Хендерсон в своей книге о сексуальном словаре древней аттической комедии отмечает, что при всём богатстве метафорических способов обозначения мужских и женских половых органов и самого полового акта — для его завершения, оргазма, никаких специальных выражений мы не найдём (в противоположность английскому и, добавим, аналогично с русским)⁴⁰. Отметим, что упомянутый выше глагол προσερχθῆναι в выражении «чихание прибыло к икоте» вполне может иметь такие коннотации, тем более что, как уже было сказано, у него есть значение «приплыть», а семантика плавания была очень распространена в комедийном сексуальном словаре⁴¹. На наш взгляд, слова, имеющие значение «завершения», в данном контексте диалога тоже имеют сексуальный подтекст.

античные и средневековые свидетельства (в т.ч. показательное *ad formam nasi dignoscitur hasta Priapi*) приводит Адамс (Adams 1982: 35, n. 2). На греческом материале аналогичная подборка проблематичней. Слово ῥίς, ῥίνος (очередной догреческий артефакт, см. Beekes s.v.) — женского рода, в отличие от лат. *nasus*. Однако ср. глагол ῥίναω ‘водить за нос’, но также ‘опиливать, полировать’: второе значение производно от созвучного, хотя не родственного ῥίς, слова ῥίνη ‘напильник, наждачная (акуля) шкурка’ (пример его использования в эротическом контексте приводится в Dover 1989: 123, n. 38).

³⁹ Henderson 1991: 176.

⁴⁰ «There is no specific terminology in comedy for ejaculation that correspond to such English expressions as “come”, “blow one’s load”, “shoot”, and so on, nor is there any terminology covering male or female orgasm, although of course orgasm is *implied*. The emphasis in all terminology for intercourse lies... only on penetration and motion» (Henderson 1991: 50). При этом нейтральные выражения для *окончания* «проникновения» и «движения» могут приобретать обценный смысл, ср. в латыни *patro, perficio, perago* (Adams 1982: 142–144).

⁴¹ Henderson 1991: 161–166.

Обратим внимание на загадочное высказывание Эриксимаха, что Павсаний плохо «закончил» свою речь (οὐχ ἰκανῶς ἀπετέλεσε), и потому он должен «попытаться придать речи завершение», *πειρᾶσθαι τέλος ἐπιθεῖναι τῷ λόγῳ*⁴². О том, что «завершение» речи Эриксимаха озаменовано Аристофановым «опорожнением» и о сексуальном подтексте последнего, мы уже сказали, а теперь посмотрим, как здесь обыгрывается «окончание» в связи с именем Павсания.

О завершении речи Павсания сказано так: Παυσανίου δὲ παυσσμένου, и добавлено, что говорить «одинаково» (ἴσα) учат «мудрецы», οἱ σοφοί (185с4–5). В примечании Бэри указано, что это отсылка к *исоколиии* — созвучию, которое практиковали в своих речах риторы⁴³. Это созвучие бросается в глаза и тем самым маркирует, на наш взгляд, важность слова *παύω* («сдерживать, останавливать, прекращать, унимать»): в следующем за этим созвучием пассаже о прекращении икоты Аристофана (185с4–е5) слово это повторяется еще пять раз⁴⁴, а затем три раза в словах Эриксимаха и Аристофана о прекращении икоты (188е4–189а5). Мы полага-

⁴² Smp. 185е6–186а3. Здесь используются слова *ἀπετέλεσε* и *τέλος*, имеющие значения, связанные с совершением мистерий, в концовке речи Эриксимаха также используется слово *ἀποτέλλω* в контексте посвящения в таинства Эрота (188d6). Мистериальная лексика далее в диалоге обыгрывается в речах Диотимы и Алкивиада (Smp. 215с3–6; 215е1–3; 218b3–4; 218b5–7). О мистериальной теме в «Пире» см., напр., Robinson 1998: 23–26, 132–162. Об имеющей отношение к Элевсинским мистериям лексике «Пира» ср. Burkert 1987: 92–93.

⁴³ Здесь же (Bury 1909: 44) приведён пример из «Похвалы Елене» Горгия как раз с интересующим нас словом (*παῦσαι*): *τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν λαῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους... παῦσαι τῆς ἀμαθίας* (Hel. 2, цит. по Blass 1892: 151).

⁴⁴ Всего выходит семь (если добавить *Παυσανίου δὲ παυσσμένου*). На это обращает внимание, в частности, Лакан в своём семинаре 1960–1961 гг., посвящённом психоаналитическому трансферу, на материале платоновского «Пира» (Lacan 2001: *Leçon du 7.12.1960, ad fin.*). Здесь же Лакан упоминает «снобские» слова Кожева, бросившего ему по окончании занятия: «En tout cas vous n'interprétez jamais *Le Banquet* si vous ne savez pas pourquoi Aristophane avait le hoquet (Всё равно вы никогда не растолкуете *Пир*, если не знаете, почему Аристофана разобрала икота)!»

«Он ярый судофил, каких и в мире нет; / Он страстно любит суд» (пер. Н. Корнилова); а чуть выше (V. 84) к нему и вовсе примерено ругательное *καταλύων*, «заднеприводный». Так что и в самом глаголе *καταβαίνω* Аристофаном могли подразумеваться некие эротико-обсценные призывы. Основным «площадным» обозначением полового акта в греческом было слово *βινέω*⁴⁶. Максимально созвучное ему *βαίνω* (основное значение — ‘идти, ходить’) в смысле *βινέω* применялось, как правило, к животным (‘покрывать (при случке)’), но в каких-то случаях — и к людям (например, на заклинательной табличке из Беотии 85A Audollent). Возвращаясь к платоновской игре с *παύω*, обратим внимание: учитывая, что соответствующий пассаж «Пира» открывается настойчивым демонстративным употреблением созвучия со специальным указанием на него, можно выдвинуть гипотезу, что здесь Платон выстраивает аллюзию на указанное место из комедии Аристофана «Осы» — к тому же речь идёт о прекращении икоты именно у Аристофана.

Таким образом, в эпизоде с икотой мы видим намёк на то, что Павсанию надо «прекратить» в значении «кончить», поскольку он «плохо кончил» речь, но вместо него «кончают» Эриксимах — с помощью своей речи, ведущей к телосу, и Аристофан — с помощью чихания; при этом демонстрируется действие эротического «наполнения-опорожнения».

Как уже упоминалось, Эриксимах упрекает Аристофана за «остроты» относительно чихания, на что тот отвечает ему «со смехом» (*γέλᾶσαντα*): «Ты прав, Эриксимах, пусть сказанное будет несказанным» (*ἔστω ἄρητος τὰ εἰρημένα*; 189b3–4). Среди значений слова *ἄρητος* есть и такие: «неизречённый» в смысле «священного», что относится к мистериальной лексике; «неудобосказуемый» в смысле «постыдный, позорный». На наш взгляд, оба эти смысла — и мистериальный, и обсценный — обыгрываются как в этом пассаже, так и во всем диалоге «Пир».

⁴⁶ См. Henderson 1991: 151–152.

λυκοι· ὁ λυτὸς τὸ τῶ οὐσι τῶ οἰο· μέλας τῶ ἀσπρῶ· ὁ δὲ μῆμα ταχὺ ἐφέ-
 ρορτο λυ λυκοι· ἦν δὲ διατάττα τρία τὰ γβη· καὶ τοιαῦτα ὅτι τὸ
 μῆρ ἀρρῆν ἦν τοῦ λήγιου τῆσ ἀρχῆσ ἐλυγομορ· το δὲ θήλη ὑπὸ σῆσ
 το δὲ ἀμφ ὀτῆρ ἀρρῆσ χορμῆσ· σβηλῆσ· ὅτι καὶ ἡ σβηλῆρ ἄμφ ὀτῆ
 ρ ἀρρῆσ χῆ· πῆρ φθῆρ δὲ δὴ ἦν καὶ αὐτὰ καὶ ἡ πορ ῥα αὐτῶ μδία
 τὸ τῶ οἰο· γομῶ σῆρ μῶ οἰα ῥ· μα· ἦν ὁ ὡ τῆσ ἰσχυῶ δα μῶ· καὶ τῆσ
 ῥῶ μῆσ καὶ τὰ φρορῆματα μβγαῖα ῥ· χορ· ἔσθ χῆ ρησ ἀρρῆσ
 θῆσ οἰο· καὶ ὀλβγ ῥ ὀμῆρ οἰο· πῆρ φθῆρ φιαυτο ὑτῆ· καὶ ὡ το ὑπῆρ ἰδῆ
 μω μβγ ῆσ τὸ ῥ ἀρρῶ ρ ἀρρῶ ἀμασῆρ βῶπ χῆ ρ ῥ μω ῥ μῶ σ
 ὀισι θῆσ οἰο μῆρ οἰο τῶ οἰο· ὁ ὡ ζ ῶσ· καὶ ὀ ἰ μμῶ· θῆσ οἰο βου λῶ
 ορτο ὅτι χῆρ ἰ αὐτοῦ τῶ ἰ ῆσ καὶ ἡ πορ οἰο· ὁ ὑτῆ γ ῆρ ὀ πω σ· ἀπῶ
 λῶ τῶ ρ· μα ῥ ῥ ῥ χῆρ καὶ ὡ πῆρ τῶ οἰο· γ ῆρ γαμῶσ· ἰ βρ ῶ μῶ σ αμῆρ· τὸ
 γβρ οἰο· ἀφ ἰ μμῶ σ βῶ· ἀ ῆ μῶ γὰρ αὐτοῦ οἰο· καὶ ἰ βρ ῶ τῶ σ πῆρ αὐτῶ μ
 ἀμῆρ ῶ σ πῆρ ἰ μμῶ σ βῶ· ὁ ὑτῆ ὀ πω σ· βῶ ἰ βρ ῶ σ βγ γ ῆρ μ μ· μῶ γ ῆσ
 δὴ ὀ ζ ῶσ· ῥ μρ ὀ ῆσ π ὀ λβ γ ῆρ ὅτι δὲ ὡ μῶ ἰ β ῆ ρ ῆ σ χ ῆ ρ μ ῆ χ ῆ ρ ἦ ὡ σ
 ἀμ ῥ ῆ ρ ῆ ῥ ἀμῆρ ῶ σ πῆρ καὶ πῶ σ αμῆρ τῆσ· ἀ μ α λ ῶ σ ῆ σ· ἀ σ ῥ β ῶ ῥ
 ρ οἰ· γ β ῆ ρ μῆρ οἰο· ῥ ῶ μῆρ γ ῆρ αὐτοῦ ὡ· ῆ ρ ἡ διατῆ μῶ δῆ χ ῶ ῆ λ ῶ α τ ῶ μ
 καὶ ἀ μ α μῆρ ἀ σ ῥ β ῶ ρ ῆρ οἰο μῶ σ αμῆρ δὲ χ ῆ ρ ῆ σ μῶ τῆρ οἰο ἡ μῶ μδία το
 πλ ῶ οἰο· τὸ μ ῆρ ἰ μμῶ γ β ῆ ρ γ ο ρ β ῆ ρ καὶ καδ ἰ οἰω τῶ ὀ ρ ρ ῆ οἰο βῶπ δ ὑ οἰ μ
 σ β ῆ ρ οἰ μ· ῆρ δὲ ἰ δὲ ὡ σ ῆ μ ῶ σ β ῆ γ ῆ ρ μ καὶ μῆ ῆ ρ ῆ σ ῆ μ ῆ σ χ ῆ ρ
 ἰ β ῆ ρ· πῶ μ ῆρ αὐ ῆ ρ ἡ τῆ μῶ δ ἰ χ ῶ ὡ ἀ σ ῥ β ῆ ρ οἰο· πορ ῶ σ μῶ τῶ σ ἰ μ
 λ οἰο· ἀ σ ἰ μ ῶ λ ῆ ρ οἰο· τῶ τῶ ῥ· πῶ μ ῆρ ῆ ρ ῆ ρ οἰο· ἀ μῆρ ῶ σ πῶ ῶ· δ ἰ
 χ ῶ ὡ πῆρ οἰο· τῶ ὡ ἰ ω τῆ μρ οἰο· καὶ μβ λ λ οἰο· τῶ ρ ἰ χ ῆ ρ μ ῆ ῶ σ
 πῆρ τῶ ὡ ἰ ω τῶ σ· ῆ ρ ἰ ζ ῆ μ· ὀ μῆρ μῶ δ· τῆ μ οἰο τὸ μ ἀ πῶ λ λ ῶ σ β ῆ ρ ῆ ρ
 ῆ ρ τῶ τῆ· πῶ ρ ῶ σ πῶ μῆρ ἀ ρ ῆ ρ μ καὶ τὸ τῶ ἰ α ἰ β ῆ ρ οἰο· ἡ μ ῶ σ πῶ ρ ῶ σ
 τῆσ τὸ μῆσ· ἰ μῶ ῆ ρ μῆρ οἰο· τῆσ αὐτοῦ τῆ μ ῆ ρ ῆ ρ· ἰ μ ῶ σ μῶ τῆρ οἰο
 ῥ ῆ ὁ ἀ μῆρ ῶ σ· καὶ τῶ μῶ ἰ ἀ σ ῶ ἰ β ῆ ρ ῆ ρ· ὀ δὲ τὸ τῆ πῶ ρ ῶ σ πῶ μ
 μῆρ ἀ ρ ῆ ρ· καὶ σ β ῆ ρ ἰ μ μ ῶ σ μῶ τῶ χ ῶ ῆ ρ τῶ δ ῆ ρ μῶ βῶπ τῆσ γ α ῆ ρ
 ρ ῶ μῶ ἰ μ μ ῶ σ μῶ μῆρ ῶ σ πῶ ρ τῶ σ ὑ πῶ τῶ ἰ α ἰ β ῆ ρ ῆ ρ· ῆ ρ ῶ μῶ σ πῶ
 ῶ μ ῶ σ β ῶ δ ῆ ρ ἰ α τῶ μῆρ τῆσ γ α ῆ ρ ῶ ὁ δὴ τὸ μῶ μῆρ ῶ μ ῆ ρ ἰ μ μ ῶ σ μ
 καὶ τῶ σ μῶ μῆρ ῶ μῶ σ· ῆ ρ ἰ δ ῶ σ· τῶ σ ὀ λ λ ῶ σ· ῆ ρ ζ β ῆ ρ μῶ· καὶ τῶ σ ῆ ρ ῆ
 δ ἰ ῆ ρ ῆ ρ οἰο· ῆ ρ χ ῶ πῆρ τῶ οἰο τὸ μῶ ρ γ ῶ ρ ῶ οἰο ῆ ρ οἰο τῶ τῶ μῶ ἰ μ μ ῶ σ τῶ μ
 ἰ μ μ ῶ σ πῶ δ ῶ μῶ μῶ ρ ῆ ρ· τῶ τῶ μ ῶ σ ἰ μ μ ῶ σ· ὀ λ ῆ γ α ῆ ρ δ ῆ ρ ἰ α τῶ
 λ ῆ ρ τῶ πῶ σ βῶρ ἰ αὐτῆ τῆσ γ α ῆ ρ ῶ καὶ τῶ ρ ῶ μῶ μῶ ρ μῆ ρ ῆ ρ ῶ ῥ ῆ ρ

MS. E.D. Clarke 39. 207v

Smp. 190d6-e2

141 κ. δ. α. λ. ο. σ. θ. η. μ. ε. ρ. υ. π. ο. τ. ο. υ. θ. ε. ο. υ. λ. α. θ. α. τ. ο. τ. ρ. α. ρ. κ. α. δ. ο. υ. π. ο. λ. α. ι. δ. α. ι. α.
 μ. ο. ρ. ι. α. ρ. φ. ο. υ. ο. σ. ο. υ. α. η. μ. ε. μ. η. λ. ο. σ. μ. ο. ι. ο. ο. μ. ε. ρ. π. ρ. ο. α. ο. υ. ο. θ. ο. ι. ο.
 ο. π. α. σ. μ. η. λ. α. ι. α. υ. θ. ι. ο. δ. ι. α. σ. χ. ο. σ. θ. η. σ. ο. μ. ε. θ. ω. λ. α. ι. τ. ο. ρ. ι. μ. ε. ρ. β. χ. ο. ρ. ι. τ. ο.
 α. π. α. τ. ρ. ο. ι. θ. ρ. α. ι. σ. α. η. λ. α. ι. σ. λ. α. τ. α. γ. ρ. α. φ. η. ω. δ. λ. α. τ. α. υ. π. α. μ. ε. ρ. ο. ι. δ. ι. α. π. ο. τ.
 π. η. ρ. ο. μ. ε. ρ. ο. ι. λ. α. τ. α. τ. α. σ. β. ρ. ι. μ. α. σ. γ. θ. γ. ο. μ. ο. τ. α. α. α. τ. ρ. λ. ι. α. σ. α. ι. α. μ. α. τ. ο. υ.
 τ. α. ρ. ε. ρ. β. λ. α. π. α. ρ. τ. α. ρ. δ. ρ. α. χ. ρ. η. α. υ. π. α. ρ. τ. α. π. ο. α. ρ. α. λ. ε. λ. α. σ. θ. α. ι. α. σ. β. ι. α. ρ. μ. α. τ. ρ. ι.
 θ. ο. ι. ο. ι. ρ. α. τ. α. μ. ε. ρ. β. λ. α. φ. ι. γ. ο. μ. ε. ρ. τ. α. ρ. δ. ε. τ. ι. χ. α. μ. ε. ρ. α. σ. ο. θ. ρ. α. σ. η. μ. η. μ.
 η. γ. ε. μ. α. ρ. λ. α. ι. α. ρ. α. τ. η. γ. ο. σ. α. ι. μ. η. δ. α. σ. θ. ρ. α. ρ. τ. ι. α. π. ρ. α. τ. η. γ. α. π. ρ. α. τ. η. γ. α.
 δ. ε. ρ. α. ρ. τ. ι. α. ο. α. ι. θ. θ. ο. ι. ο. σ. α. π. σ. χ. θ. α. μ. α. ι. α. φ. ι. λ. ο. ι. γ. α. ρ. γ. θ. ρ. ο. μ. ε. ρ. ο. ι. λ. α. ι. δ. ι.
 α. μ. α. γ. η. τ. α. τ. α. ι. θ. θ. α. ι. β. ζ. β. ρ. η. ρ. ι. σ. ο. μ. ε. ρ. ι. β. λ. α. ι. θ. ρ. τ. β. ζ. ο. μ. ε. θ. α. τ. ο. ι. ο. σ.
 τ. α. δ. ι. λ. α. ι. ο. σ. τ. ο. ι. σ. η. μ. ε. ρ. ο. ι. ο. α. υ. τ. α. ρ. ο. τ. α. ρ. μ. α. ω. δ. λ. ι. γ. ο. ι. π. ο. ι. ο. υ. σ. ι. λ. α. ι.
 μ. η. μ. ο. ι. υ. π. ο. λ. α. ι. η. ι. θ. ρ. υ. ζ. ι. μ. α. χ. ο. σ. λ. α. ο. μ. α. ι. δ. α. ρ. μ. τ. α. ρ. λ. ο. γ. ο. μ. α. σ. τ. α. υ.
 σ. α. ρ. ι. α. μ. λ. α. ι. α. γ. α. ι. α. θ. α. ρ. α. λ. ε. γ. α. ο. ι. σ. α. σ. μ. ε. ρ. γ. α. ρ. λ. α. ι. ο. υ. τ. ο. ι. τ. ο. υ. τ. α. ρ. η. γ.
 χ. α. μ. ο. υ. σ. η. μ. ο. ρ. τ. α. λ. α. ι. α. σ. η. μ. α. μ. φ. ο. τ. ρ. ο. ι. τ. η. ω. φ. υ. σ. η. μ. α. ρ. β. ρ. ρ. α. ι. β. γ. α. ο.
 δ. ε. ο. υ. ε. γ. α. γ. β. λ. α. θ. α. π. α. ρ. α. τ. α. μ. λ. α. ι. α. ρ. δ. ρ. α. ρ. λ. α. ι. γ. υ. μ. α. λ. α. ο. ρ. ο. ι. ο. υ. τ. α. σ.
 α. ρ. η. μ. α. ρ. τ. ο. γ. θ. ρ. ο. σ. α. δ. α. μ. α. μ. γ. θ. ρ. ο. ι. τ. ο. α. β. λ. α. τ. ρ. α. ι. μ. ε. ρ. τ. α. ρ. β. ρ. α. τ. α. υ.
 λ. α. ι. τ. α. ρ. ρ. α. ι. δ. ι. λ. α. ρ. τ. α. ρ. α. ι. τ. ο. υ. β. λ. α. τ. α. σ. τ. ι. χ. ο. ι. α. τ. η. ω. α. ρ. χ. α. ι. α. μ. α. π. ο. τ. ρ.
 θ. α. ρ. φ. υ. σ. η. μ. α. δ. α. ο. υ. τ. ο. α. ρ. ι. α. τ. ο. μ. α. ρ. α. μ. α. ι. ο. ρ. λ. α. ι. τ. α. ρ. μ. α. ω. π. α. ρ. ο. ρ. τ. α. ρ. η. τ. ο.
 τ. ο. υ. τ. ο. υ. ε. γ. γ. υ. π. α. τ. α. α. ρ. ι. α. τ. ο. μ. α. ρ. α. τ. α. τ. ο. υ. τ. ο. ρ. δ. α. ι. τ. α. ι. α. δ. ι. λ. α. ρ. η. μ. α. ρ. η. γ.
 λ. α. ι. τ. α. ρ. ο. υ. α. ι. τ. α. ι. α. π. α. ρ. φ. υ. λ. α. τ. α. ρ. ο. υ. δ. η. τ. ο. ρ. α. ι. τ. ο. ρ. θ. ο. ρ. υ. μ. ο. ι. α. τ. α. ρ.
 δ. ι. λ. α. ι. α. σ. α. ρ. υ. μ. ο. ι. μ. ε. ρ. β. ρ. α. τ. α. ο. σ. θ. ρ. η. τ. ο. ι. π. α. ρ. ο. ρ. η. μ. η. μ. α. ι. ο. σ. π. λ. α. τ. α. υ.
 ο. ρ. ι. η. μ. η. σ. η. μ. α. τ. ο. ο. ι. λ. α. ο. ρ. α. ι. γ. ο. μ. λ. α. ι. α. τ. ο. ο. β. α. τ. α. β. ρ. η. μ. α. ι. δ. α. σ. μ. η. γ. ι. α. σ.
 π. α. ρ. β. χ. η. α. ι. η. μ. α. ρ. π. α. ρ. β. χ. ο. μ. ε. ρ. α. ρ. ρ. ο. σ. θ. ο. ι. ο. σ. α. σ. β. ι. α. ρ. α. μ. λ. α. τ. α.
 α. η. ο. σ. α. ο. η. μ. α. ρ. α. τ. η. ω. α. ρ. χ. α. ι. α. μ. φ. υ. σ. η. μ. λ. α. ι. α. σ. α. μ. ε. ρ. ο. σ. μ. α. λ. α. ρ. ι.
 ο. υ. λ. α. ι. α. δ. α. μ. ο. ρ. α. σ. τ. ο. ι. η. σ. α. ι. ο. υ. τ. α. σ. β. φ. η. α. β. ρ. υ. ζ. ι. μ. α. χ. θ. ο. θ. ρ. η. ο. σ.
 λ. ο. γ. ο. σ. α. ι. τ. ο. ρ. ι. θ. ρ. α. τ. ο. σ. α. μ. ο. ι. ο. σ. η. ο. σ. ο. σ. α. π. α. τ. ρ. ο. υ. ω. β. δ. ε. η. θ. η. ω.
 σ. ο. υ. μ. η. λ. α. ο. μ. α. ι. δ. η. σ. η. ι. σ. η. ι. σ. α. ι. τ. ο. ρ. η. μ. α. ι. α. τ. α. ρ. λ. ο. ι. π. α. ρ. α. λ. ε. υ. σ. α. μ. ε. ρ.
 τ. ι. β. λ. α. τ. α. σ. θ. ρ. α. μ. α. μ. ο. ρ. δ. ε. τ. ι. β. λ. α. ι. τ. ρ. ο. σ. α. γ. α. λ. α. τ. α. μ. γ. α. ρ. λ. α. ι. α. σ. α. λ. ρ. α.
 τ. η. σ. μ. α. ι. τ. ο. ι. α. μ. α. τ. α. τ. ο. σ. ο. μ. α. ι. σ. ο. ι. β. φ. η. φ. α. ρ. α. τ. ο. ρ. β. ρ. υ. ζ. ι. μ. α. χ. ο. μ. λ. α. ι.
 γ. α. ρ. μ. ο. ι. ο. λ. ο. γ. ο. σ. η. δ. ε. τ. α. σ. θ. ρ. η. θ. η. λ. α. ι. α. μ. η. ζ. ω. η. δ. α. ρ. μ. α. σ. λ. ε. α. τ. α. τ. α.
 ρ. α. α. α. γ. α. λ. α. τ. α. μ. α. ι. δ. α. ρ. ο. ι. ο. σ. ο. υ. σ. ι. π. α. ρ. ι. τ. α. υ. θ. ρ. α. ο. τ. η. ω. π. α. ρ. υ. α. μ. β. φ. ο. υ. ο.
 μ. η. ω. μ. η. α. π. ο. ρ. η. ο. σ. α. λ. ο. γ. α. ρ. δ. ι. α. τ. ο. π. ο. λ. λ. ο. λ. α. ι. α. π. α. ρ. τ. ο. δ. ι. α. π. α. τ. α. ρ. η. ι.
 σ. θ. α. ι. μ. α. ω. δ. ε. ο. μ. α. σ. θ. α. ρ. ρ. α. ο. τ. ο. ρ. ο. υ. ω. σ. α. λ. ρ. α. η. η. α. π. α. ρ. η. λ. α. μ. α. σ. ο. γ. α. ρ.
 α. υ. τ. ο. σ. η. γ. α. ρ. ι. σ. α. ι. α. β. ρ. υ. ζ. ι. μ. α. χ. θ. α. δ. ε. γ. θ. ρ. ο. ι. ο. ο. υ. ρ. μ. α. β. γ. α. α. μ. μ. α. μ.

MS. E.D. Clarke 39. 209r
Smp. 193a3-7

Издания и переводы «Пира»

- Апт 1965 — Пир [пер. С.К. Апта] // Платон. Избранные сочинения / Под общ. ред. С. Апта, М. Грабарь-Пассек, Ф. Петровского, А. Тахо-Годи, С. Шервинского; сост., вступ. ст. и комм. В. Асмуса; редактор переводов А. Егунов. М.: Художественная литература, 1965. С. 118–184.
- Апт 1970 — Пир [пер. С.К. Апта] // Платон. Сочинения в 3 томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 2. М.: Мысль, 1970 [= Платон. Сочинения в 4 томах. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007]. С. 97–160.
- Городецкий 1908 — Пир. Бесѣда о любви / Пер. И.Д. Городецкого. М.: Дилетантъ, 1908.
- Жебелѣв 1922 — Пир [пер. С.А. Жебелева] // Платон. Полное собрание творений в 15 томах / Под ред. С.А. Жебелева, Л.П. Карсавина, Э.Л. Радлова. Т. 5. Петербург: Academia, 1922. С. 1–83.
- Карпов 1863 — Пир // Платон. Сочинения / Пер. и комм. В.Н. Карпова. Ч. 4. СПб., 1863. С. 117–224.
- Пахомов 1783 — Пир [пер. М. Пахомова] // Платон. Творения / Пер. И. Сидоровского и М. Пахомова. Ч. 2/1. СПб.: Императорская Академия наук, 1783. С. 97–156.
- Столяров 1993 — Пир [пер. С.К. Апта, «заново сверенный» А.А. Столяровым] // Платон. Сочинения в 4 томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и А.А.Тахо-Годи. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.
- Allen 1898 — Plato. Codex Oxoniensis Clarkianus 39 / phototypice editus, praefatus est Thomas Guilelmus Allen. Vols. 1–2. Lugdunum Batavorum: A.W. Sijthoff, 1898–1899.
- Ast 1821 — Platonis Convivium // Platonis quae exstant Opera... / Fridericus Astius. Т. III. Lipsiae: in Libraria Weidmannnia, 1821. P. 429–548.
- Bekker 1826 — ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ // Platonis et quae vel Platonis esse feruntur vel Platonica solent comitari Scripta Graece omnia / ad codices manuscriptos recensuit variasque inde lectiones diligenter enotavit Immanuel Bekker. Annotationibus integris Stephani, Heindorfii, Heusdii, Wyttenbachii, Lindavii, Boeckhique, adjiciuntur modo non integrae Serrani, Cornarii, Thompsoni, Fischeri, Gottleberi, Astii, Butmanni, et Stalbaumi, necnon et commentariis aliorum curiose excerpta. Vol. V. Londini: excudebat A.J. Valpy; sumptibus Ricardis Priestley, 1836. P. 1–114.

- Burnet 1910 — *Platonis Opera / recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet...* T. II: Tetralogias II–III continens. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1910.
- Bury 1909 — *The Symposium of Plato / edited with Introduction, Critical Notes and Commentary by R.G. Bury.* Cambridge-London, 1909.
- Cornarius 1548 — *Iani Cornarii... De conviviis veterum Graecorum, et hoc tempore Germanorum ritibus, moribus ac sermonibus: item de Amoris praestantia, et de Platonis ac Xenophontis dissensione, Libellus. Item Platonis philosophi Atheniensis Symposium, eodem Iano Cornario interprete. Et, Xenophontis philosophi Atheniensis Symposium, ab eodem latine conscriptum.* Basileae, 1548 [P. 49–146: лат. перевод «Пира»].
- Cornarius 1561 — *Platonis Atheniensis, philosophi summi ac penitus divini Opera, quae ad nos extant omnia / per Ianum Cornarium medicum physicum Latina lingua conscripta. Eiusdem Iani Cornarii Eclogae decem, breuiter & sententiarum, & genuinae verborum lectionis, locos selectos complectens. Additis Marsilii Ficini argumentis & commentariis...* Basileae: in officina Frobeniana, per Hier. Frobenium et Nic. Episcopum, 1561.
- Ficino 1588 — *Divini Platonis Omnia Opera / Marsilio Ficino interprete.* Lugdunui: apud Nathanaelem Vincentium, 1588 [P. 257–283: комментарий к «Пире»; P. 283–299: лат. перевод «Пира»; editio princeps — Florentiae: Laurentius (Franciscus de Alopa) Venetus, 1484–1485].
- Hirschig 1856 — *Συμπόσιον/Convivium // Platonis opera / ex recensione R.B. Hirschigii.* Graece et Latine. Vol. I cum indicibus. Parisiis: editore Ambrosio Firmin Didot, 1856. P. 658–697.
- Hommel 1834 — *ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. Platonis Convivium / recensuit, emendavit, illustravit Alexander Hommel.* Lipsiae: sumptibus Fride-rici Fleischneri, 1834.
- Jahn & Usener 1875 — *Platonis Symposium / in usum scholarum scholarum edidit Otto Jahn; editio altera ab H[ermann] Usenero recognita.* Bonnae: apud A. Marcum, 1875.
- Le Roys 1581 — *Le Sympose de Platon, ou de l'amour et de beauté / traduit de grec en François, avec trois livres de commentaires, extraicts de toute Philosophie & recueillis des meilleurs autheurs tant Grecs que Latins, & autres par Loys Le Roy dit Regius. Plusieurs passages des meilleurs poëtes Grecs & Latins, citez aux Commentaires, mis en vers François, par J. du Bellay Angevin. Reveu et corrigé de nouveau.* A Paris : Pour Abel l'Angelier, tenant sa boutique au premier pillier de la grand' salle du Palais, 1581.
- Rettig 1875/6 — [Vol. 1:] *Platonis Symposium / in usum studiosae iuventutis et scholarum cum commentario critico edidit Georg. Ferd. Rettig.* Halis:

- in Libraria Orphanotropei, 1875 [= Nabu Press, 2010]. [Vol. 2:] Platons Symposion / mit kritischem und erklärendem Kommentar von Georg Ferd. Rettig. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1876.
- Schanz 1881 — Platonis Symposion // Platonis Opera quae feruntur omnia / Ad codices denuo collatos edidit Martinus Schanz. Vol. V. Fasc. I. Lipsiae: ex officina Bernardi Tauchnitz, 1881.
- Stallbaum 1836 — Platonis Opera omnia / recensuit et commentariis instruxit Godofredus Stallbaum. Vol. I. Sect. III: continens Symposium. Editio secunda auctior et emendatior. Gotae et Erfordiae: sumptibus Guil. Hennings; Londini: apud Black et Armstrong, 1836.
- Sydenham 1804 — The Banquet // The Works of Plato, viz. his fifty-five dialogues, and twelve epistles / trans. from the Greek, nine of the dialogues by the late Floyer Sydenham, and the remainder by Thomas Taylor: with occasional annotations on the nine dialogues translated by Sydenham and copious notes by the latter translator... in five volumes. Vol. 3. London: printed for T. Taylor, by R. Wilks [= N.Y.: AMS Press, 1979]. P. 429–530 [англ. пер. «Пира» Ф. Сайденгема с дополнениями Т. Тейлора].

*Источники**

- Анненков 1878 — *Анненков Н.И.* Ботанический словарь. СПб., 1878.
- Аристофан — Комедии. Фрагменты / Пер. Адриана Пиотровского; изд. подгот. В.Н. Ярхо; отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Ладомир, Наука, 2008 [фрагменты в пер. М.Л. Гаспарова; свидетельства в пер. В.Н. Ярхо; примечания Адр. Пиотровского и В.Н. Ярхо].
- Афинея — Афинея. Пир мудрецов в 15 книгах. [Т. 1:] Книги I–VIII / Издание подготовили Н.Т. Голинкевич (пер.); О.Л. Левинская (статья); М.Г. Витковская, А.А. Григорьева, Е.С. Иванюк, О.Л. Левинская, Б.М. Никольский, И.В. Рыбакова (прим.); отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 2004. [Т. 2:] Афинея. Пир мудрецов в 15 книгах. Книги IX–XV / Изд. подготовил Н.Т. Голинкевич (пер. и прим.). М.: Наука, 2010.
- Дворецкий — Древнегреческо-русский словарь. В 2 томах / Составил Дворецкий И.Х.; под ред. С.И. Соболевского. М.: Гос. изд. иностранных и национальных словарей, 1958.

* Включая корпуса, словари и справочные издания. Недатированные ссылки на древних авторов раскрыты указанием стандартного на сегодня издания, текст которого (без аппарата!), как правило, интегрирован в TLG или PHI5. Нестандартные издания указаны датированными ссылками на издателей.

- Дион Хрисостом — VII. Эвбейская речь, или Охотник / Пер. М.Е. Грабарь-Пассек // Поздняя греческая проза / Сост. С. Поляковой. М.: ГИХЛ, 1961. С. 63–86.
- Корнилов 1983 — Аристофан. Осы / пер. Н. Корнилова под ред. В. Ярхо // Аристофан. Комедии. В 2 томах / Коммент. В. Ярхо. М.: Искусство, 1983. Т. 1. С. 235–320.
- Aelius Aristides — Aristides / ex recensione Guilielmi Dindorfii. Vols. 1–3. Lipsiae: Libraria Weidmannia. G. Reimer, 1829 [= Hildesheim: Olms, 1964].
- Aristophanes — Aristophane. Œuvres / Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele. Vols. 1–5. Paris: Les Belles Lettres, 1923–1930.
- Athenaeus — Athenaei Naucraticae D[e]ipnosophistarum libri XV / recensuit Georgius Kaibel. Vols. 1–3. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1887–1890 [= Stuttgart, 1965–1966].
- Audollent 1904 — Defixionum tabellae... / Augustus Audollent. Luteciae Parisiorum: in aedibus Alberti Fontemoing, 1904.
- Beekes — Etymological Dictionary of Greek / By Robert Beekes, with the assistance by Lucien van Beek. Vols. 1–2. Brill, 2010.
- Blass 1892 — Antiphontis Orationes et fragmenta. Adiunctis Gorgiae, Antisthenis, Alcidasantis declamationibus / edidit Fridericus Blass. Editio altera correctior. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1892.
- Bonelli 2007 — Timée le Sophiste. Lexique platonicien / Texte, traduction et commentaire par Maddalena Bonelli ; avec une introduction de Jonathan Barnes. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Cato — M. Porci Catonis De agri cultura / Ad fidem Florentini codicis deperditi ed. Antonio Mazzarino. Leipzig: Teubner, 1982².
- Chantraine — Dictionnaire étymologique de la langue grecque / Par Pierre Chantraine. Vols. 1–2 + Supplément [1999]. Paris: Klincksieck, 1968–1980.
- Columella — L. Iuni Moderati Columellae Opera quae exstant / rec. Vilhelm Lundström, Åke Josephson, Sten Hedberg. Fascs. 1–8. Uppsala; Leipzig; Göteborg, 1897–1968 [R.R. 8–9 in Fasc. 5 / ed. Å. Josephson. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1955].
- Dioscorides — Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri 5 / ed. Max Wellman. Vols. 1–3. Berolini: apud Weidmannos, 1907, 1906, 1914.
- Dover 1993 — Aristophanes. Frogs / Edited with introduction and commentary by Kenneth Dover. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Dübner 1883 — Scholia Graeca in Aristophanem / cum prolegomenis grammaticorum, varietate lectionis optimorum codicum integra, ceterorum selec-

- ta, annotatione criticorum item selecta, cui sua quaedam inseruit Fr. Dübner... Parisius: editoribus Firmin-Didot et sociis, 1883.
- Etymologicum magnum – Etymologicon magnum, seu verius Lexicon saepissime vocabulorum origines indagans, ex pluribus lexicis, scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum / ad codd. mss. recensuit et notis variorum instruxit Thomas Gaisford... Oxoniia: e typographeo academico, 1848 [= Amsterdam: A.M. Hakkert, 1962].
- Erbse 1950 – *Erbse, Hartmut*. Untersuchungen zu den attizistischen Lexika. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-Historische Klasse; Jahrg. 1949. Nr. 2. Berlin: Akademie-Verlag, 1950 [издание фрагментов Элия Дионисия и Павсания = TLG].
- Eusebius – Eusebius Werke. Bd. VIII. Teil 1: Die Praeparatio Evangelica. Einleitung, Bücher I–X. Teil 2: Die Praeparatio Evangelica. Bücher X–XV, Register / Hrsg. von Karl Mras; 2., bearb. Auflage hrsg. von Édouard des Places. Berlin: Akademie-Verlag, 1982–1983.
- Frisk – Griechisches etymologisches Wörterbuch / Von Hjalmar Frisk. Bde. 1–3. Heidelberg: Carl Winter, 1960–1972.
- Hesychius – Hesychii Alexandrini Lexicon. Vols. 1–2 (Α–Δ, Ε–Ο) / ed. Kurt Latte. Copenhagen: E. Munksgaard, 1953–1966. Vol. 3 (Π–Σ) / ed. Klaus Alpers; Hartmut Erbse; Alexander Kleinlogel. Berlin-N.Y.: Walter de Gruyter, 2005. Vol. 4 (Τ–Ω) / ed. Klaus Alpers; Ian C. Cunningham. Berlin-N.Y.: Walter de Gruyter, 2009.
- Hesychius-Schmidt – Hesychii Alexandrini Lexicon / post Ioannem Albertum recensuit Mauricius Schmidt. Vols. 1–4. Ienae: sumptibus Frederici Maukii, 1858–1862 (+ Vol. 5 Suppl. Ienae: sumptibus Hermanni Dufft, 1868) [= Amsterdam: Hakkert, 1965].
- Hippocrates – Hippocratis Opera quae feruntur omnia / rec. Hugo Kuehlewain. Vols. 1–2. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1894–1902.
- Kock – Comicorum Atticorum fragmenta / ed. Theodorus Kock. Vols. 1–3. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1880, 1884, 1888.
- Langkavel 1868 – Simeonis Sethi Syntagma de alimentorum facultatibus / edidit Bernhardus Langkavel. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1868.
- 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. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1996.
- PHI5 – The Packard Humanities Institute CD-ROM #5.3 (Latin authors).
- Philo Alexandrinus – Philonis Alexandrini Opera quae supersunt / Ediderunt

- Leopoldus Cohn; Paulus Wendland; Sigofredus Reiter. Vols. 1–6. Berolini: typis et impressis Georgii Reimeri, 1896–1915.
- Photius — Photius. Bibliothèque. Vols. 1–8 + 9 (Indices / par J. Schamp) / Texte établi et traduit par René Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1959–1977, 1991.
- Phrynichus — Φρυνίχου τοῦ Αραβίου τῆς Σοφιστικῆς προπαρασκευῆς. Phrynichi sophistae Praeparatio sophistica / ed. Ioannes de Borries [Johann von Borries]. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1911.
- Plutarchus — Plutarque. Œuvres morales. Vol. 10: Dialogue sur l’amour [Amatorius, 748e–771e] / texte établi et trad. par Robert Flacelière. Histoires d’amour [Amatoriae narrationes] / texte établi et trad. par Marcel Cuvigny. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- Pollux — Pollucis Onomasticon / ed. E. Bethe. 2 vols. Leipzig: Teubner, 1900–1931 [= Stuttgart, 1967].
- Ruhnken 1789 — Τιμαίου σοφιστοῦ Λεξικὸν περὶ τῶν παρὰ Πλατῶνι λέξεων. Timaei Sophistae Lexicon vocum Platoniarum. Ex codice MS. Sangermanensi nunc primum edidit atque animadversionibus illustravit David Ruhnkenius. Editio secunda, multis partibus locupletior. Lugd. Batav.: apud Samuelem et Joann. Luchtmans, 1789² [= Kessinger Publishing, 2009].
- Ruhnken-Koch 1828 — Timaei Sophistae Lexicon vocum Platoniarum. Ex codice MS. Sangermanensi primum edidit atque animadversionibus illustravit David Ruhnkenius. Editio nova. Curavit Georg Aenoteus Koch. Lipsiae: sumptibus Laufferi, 1828 [= Hildesheim; New York: G. Olms, 1971].
- Schneider — Kritisches Griechisch-Deutsches Handwörterbuch bey dem Lesen der griechischen profanen Scribenten zu gebrauchen / Ausgearbeitet von Johann Gottlob Schneider... Bd. I. Züllichau und Leipzig: bey Friedrich Frommann, 1797; Bd. II. Jena und Leipzig: bey Friedrich Frommann, 1798.
- Scholia in Euripidem — Scholia in Euripidem / collegit, recensuit, edidit Eduardus Schwartz. Vols. 1–2. Berolini: typis et impensis Georgii Reimer, 1887–1891.
- Scholia Platonica — Scholia Platonica / Contulerunt atque investigaverunt Federicus de Forest Allen, Ioannes Burnet, Carolus Pomeroy Parker. Omnia recognita praefatione indicibusque instructa, edidit Giulielmus Chase Greene. Haverford, PA: Societas Philologica Americana, 1938.
- SOL — Suda On Line. URL: <http://www.stoa.org/sol/>
- Stobaeus — Ioannis Stobaei Anthologium / recensuerunt Curtius Wachsmuth et Otto Hense. Vols. 1–5 + Appendix (Index). Berolini: apud Weidmannos, 1884–1912, 1923.
- Suda — Suidae lexicon / ed. Ada Sara Adler. 4 vols. Leipzig: Teubner, 1928–1935 [= Stuttgart, 1967–1971].

- TGL — Ἐθσαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Thesaurus Graecae linguae / ab Henrico Stephano constructus. Post editionem anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt Carolus Benedictus Hase [K.B. Haase]... Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius... Vols. 1–8. Parisius: excudebat Ambrosius Firmin Didot, 1831–1865.
- TLG — Thesaurus Linguae Graecae.
- Varro — M. Terenti Varronis Rerum rusticarum libri tres / rec. Henricus Keil. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1889.
- Vita Platonis — Olympiodori Vita Platonis // Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem / ex Italicis codd. nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Iamblichii, Porphyrii et aliorum Vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Platoni et Isidori, Ant. Westermanno, et Marini Vita Procli, J.F. Boissonadio edentibus. Graece et Latine cum indicibus. Parisius: editore Ambrasio Firmin Didot, 1869.

Литература

- Богданов 2001 — *Богданов К.А.* Чиханье: явление, суеверие, этикет // К.А. Богданов. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб.: «Искусство-СПБ», 2001. С. 181–241.
- Цымбурский 2007 — *Цымбурский В.Л.* Греческий глагол *ταρχύω* «погребаю» и малоазийский миф о поражении бога-победителя // Вестник древней истории. 2007 (1). С. 152–169.
- Adams 1982 — *Adams J.N.* The Latin sexual vocabulary. L.: Duckworth, 1982.
- Bast 1794 — *Bast, Friedrich Jakob.* Kritischer Versuch über den Text des platonischen Gastmahls nebst einer beurtheilenden Anzeige merkwürdigen Lesarten aus den drey Handschriften der k.k. Hofbibliothek zu Wien. Leipzig: in der Joh. Gottfr. Müllerischen Buchhandlung, 1794.
- Bhutta & Maxwell 2008 — *Bhutta, Mahmood F.; Maxwell, Harold.* Sneezing induced by sexual ideation or orgasm: an under-reported phenomenon // Journal of the Royal Society of Medicine. Vol. 101.12 (2008). P. 587–591.
- Burkert 1987 — *Burkert W.* Ancient mystery cults. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Dover 1989 — *Dover K.J.* Greek homosexuality. Updated with a new Postscript. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989².
- Haase 1914 — *Marsilius Ficinus.* Über die Liebe, oder Platons Gastmahl / Übers. vob Karl Paul Haase. Leipzig: Felix Meiner, 1914.

- Henderson 1991 — *Henderson, Jeffrey*. The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy. New York-Oxford: Oxford University Press, 1991².
- Hughes & Wasson 1947 — *Hughes, John P.; Wasson, R. Gordon*. The Etymology of Botargo // The American Journal of Philology. Vol. 68.4 (1947). P. 414–418.
- Hulshoff Pol 1953 — *Hulshoff Pol, Elfriede*. Studia Ruhnkeniana: enige hoofdstukken over leven en werk van David Ruhnkenius (1723–1798). Leiden: Luctor et emergo, 1953.
- Jayne 1944 — Marsilio Ficino's Commentary on the Plato's *Symposium* / Text, tr. and introd. by Sears Reynolds Jayne. Columbia: Univ. of Missouri, 1944.
- Lacan 2001 — Le transfert dans sa disparité subjective: Séminaire VIII (1960–1961). Paris: Le Seuil, 2001².
- Lowenstam 1986 — *Lowenstam, Steven*. Aristophanes' Hiccups // Greek, Roman, and Byzantine Studies. Vol. 27 (1986). P. 43–56.
- Moellendorf 2009 — *Moellendorf, Peter von*. Man as Monster: Eros and Hubris in Plato's *Symposium* // Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity // Ed. Thorsten Fögen, Mireille M. Lee. Berlin-New York: De Gruyter, 2009. P. 87–109.
- Mras 1944 — *Mras K.* Ein Vorwort zu neuen Eusebius-Ausgabe // Rheinisches Museum. N.F. 92 (1944). S. 217–237.
- Reines 1653 — *Reinesius, Thomas*. Defensio variarum lectionum. Contra iniquam censuram poetae [laureati]. Rostochii: excudebat Johannes Richeilius, 1653.
- Robinson 1998 — *Robinson S.R.* Drama, Dialogue and Dialectic: Dionysos and the Dionysiac in Plato's *Symposium*. Ottawa: University of Guelph, 1998.

3.

Рецепция Платона и платонизма в европейской культуре

Нина Брагинская, Татьяна Михайлова (Смирнова)

Башня и пещера: о так называемом «платонизме» *Метаморфоз* Апулея

NINA BRAGINSKAYA, TATIANA MIKHAYLOVA (SMIRNOVA)

THE TOWER AND THE CAVE:

ON THE SO-CALLED PLATONISM OF THE *METAMORPHOSES*

АБСТРАКТ. The Platonic interpretation of the *Metamorphoses* and of the tale of Cupid and Psyche has a long tradition. Indeed, the speaking names of the characters and distinctive plots of both the novel and the tale may prompt one to “expose” a Platonic inspiration of the author. But we try to demonstrate that Platonic allusions in Apuleius do not intend to “mask” a presentation of the established Platonic teachings. Apuleius treats Platonic samples as a ground to plant his own crops. His novel affirms the novelty of its own. A tower at the entrance to the robbers’ cave which penetrates into the tale narrated inside the cave by the hag acts as a living creature. This image may serve as a key to reveal a new, more than just referential function of the images derived from Plato. Apuleius presents a non-Platonic vision of the art: the fictional narrative per se proves to be a way to the beauty and the divine.

KEYWORDS: Apuleius, *Metamorphoses*, the tale of Cupid and Psyche, Platonism, Pseudo-Platonism.

В скором времени новый импульс получит изучение Апулея платонизма. В конце 2015 г. выходит в свет никогда не пуб-

© Н.В. Брагинская (Москва). 1satissuperque@gmail.com. Институт высших гуманитарных исследований Российского госуд. гуманитарного университета.

© Т.А. Михайлова (Смирнова) (Москва). robinrobin@mail.ru. Институт лингвистики Российского государственного гуманитарного университета.

ликовавшееся большое сочинение, сохраненное одной рукописью вместе с другими сочинениями Апулея, но по прихоти судеб не привлекшее внимания издателей¹. В нем содержится латинский пересказ 14 диалогов Платона. Автор издания, перевода и комментария Джастин Стовер считает это сочинение третьей книгой сочинения Апулея «О Платоне». Исследователям предстоит узнать, как Апулей передавал те или иные термины Платона на латинском языке, сопоставить это сочинение с романом и т.д. Несомненно, это даст новый толчок изучению платонизма Апулея².

Нас, однако, занимает присутствие платонизма и качество этого присутствия исключительно в романе «Метаморфозы» и особенно в сказке о Купидоне и Психее. Платоническое прочтение романа как аллегории пути души к совершенству и божественной любви, дарующей бессмертие, имеет долгую традицию аллегорезы, идущую от Фульгенция³. Епископу VI века Апулеевы мифы были неприятны, к платонизму он не тянулся. К нашему огорчению, Фульгенций отказывается от включения в свою книгу толкований некоего своего предшественника Аристофонта Афинского⁴. Перетолковывая сказку о Купидоне и Психее на свой лад, он ее «обезвреживает», лишает ее «ложного» содержания, раскрывает затемненную истину. Психея интерпретируется,

¹ Предварительный краткий вариант статьи см. Михайлова 2014. Соавторы благодарят А.И. Шмаину-Великанову за обсуждение проблематики статьи и критические замечания по тексту, а также всех участников семинара по сказке о Купидоне и Психее, на котором возникали и обсуждались многие наблюдения, включенные в данную работу, см. Брагинская 2013.

² Stover 2015.

³ Myth. III 6. Здесь и далее ссылки на классических авторов приводятся по L&S для латинских и LSJ — греческих.

⁴ Книга Аристофонта называлась *Disaristia*. Такое греческое слово неизвестно. Если оно представляет собой ед. ч. ж.р. *ἀριστεία*, то заголовок означает «Удвоенное достоинство», «Двойное превосходство», если от мн.ч. ср.р. *ἀριστεία*, то «Двойные подвиги», «Удвоенные деяния». Значение этого заголовка и содержание книги остается неясным, хотя формант *dis-* гипотетически может говорить о раскрытии какого-то двойного смысла.

разумеется, как душа, которая пострадала из-за своей неуместной *curiositas* и потеряла место в раю, подобно тому как потеряла его прародительница наша, пожелавшая отведать плод древа познания. Она должна затем воротиться в этот рай. Персонажи для Фульгенция — это персонификации, а смысл сказки не представляется ему проблематичным, так как имена говорящие. Все, что не укладывается в аллегорию, диктуемую разноязыкими именами, прежде всего латинским *Cupido* (Любовь, Страсть, Желание) и греческим *Psychea* — Душа, он опускает как лишнее, как нарративный «наполнитель»⁵. Время жизни Фульгенция было временем развития патристической экзегезы, и Фульгенций приложил христианскую типологию к языческому сочинению. Как Ветхий Завет предвосхищает Новый, так язычник и платоник у Фульгенция, сам того не зная, рассказывает историю утратырая. Аллегорическое толкование уже с выраженным платоническим привкусом переходит затем к Боккаччо⁶, к Филиппо Бериальдо, чей комментарий к изданию «Метаморфоз» выдержал в XVI в. восемь

⁵ Myth. III 6: *Poteram quidem totius fabulae ordinem hoc libello percurrere <...> sed quia haec saturantius et Apuleius pene duorum continentia librorum tantam falsitatum congeriem enarrauit et Aristophontes Atheneus in libris qui disarestia nuncupantur hanc fabulam inormi uerborum circuitu discere cupientibus prodidit, ob hanc rem superuacuum duximus ab aliis digesta nostris libris inserere, ne nostra opera aut a propriis exularemus officiis aut alienis addiceremus negotiis. Sed dum is qui hanc fabulam legerit in nostra haec transeat sciturus quid sibi illorum falsitas sentire uoluerit...* — «Я мог бы в этой книжке пробежаться по событиям всей сказки <далее события кратко перечисляются, начиная со спуска в преисподнюю>, но поскольку и Апулей на протяжении почти двух книг с большими подробностями рассказал такую кучу вымыслов, а Аристофонт Афинский в книгах, известных под названием «Дисаристия», бесконечно накручивая слова, истолковал эту басню для жаждущих научения, то мы сочли пустейшим занятием вставлять в наши книги чужие толкования, чтобы в своем усердии не оставлять в небрежении собственных обязанностей, занимаясь чужими делами. Но если кто-нибудь, прочитавши эту басню, обратится к этим нашим толкованиям, чтобы узнать, как бы могли быть поняты упомянутые вымыслы, то <далее следует толкование основных моментов>...».

⁶ *Genealogie Deorum Gentilium*. V 22 (Romano 1951).

изданий⁷ и повлиял на первых переводчиков романа на английский (1566) и немецкий (1588)⁸.

В XX в. сложились, при всем разнообразии, две партии. Одна, условно говоря, религиозно-философская, сторонники которой считали книгу целостной, автобиографической и выражающей философские и религиозные взгляды автора, платоника и адепта культа Исиды. Другая, филологическая, членившая текст соответственно источникам, отмечающая швы, противоречия и ошибки компилирования, не усматривает иного единства, кроме стилистического, иной цели, кроме локальной занимательности. Там, где для одних — искреннее чувство миста и/или шифр платонической мысли, для других — сатира на жрецов и их легковерных последователей⁹. Единство на уровне стиля и разорванность на уровне сюжета обозначил уже Б. Перри¹⁰. Постмодернизм охотно признал за Апулеем «неавторизованный текст», сочинение, в котором нет авторской позиции. Вообще нет¹¹.

Таким образом выстроилась дилемма: или связность мировоззрения, и тогда надо во что бы то ни стало найти сквозные темы и установить полную связность и непротиворечивость романа, или никакой модели мира, которая бы отразилась в романе, вообще в нем вычитать невозможно, а отсюда и нестыковки и странности текста. Нам же представляется весьма привлекательной позиция А.Е. Кузнецова: мировоззрение Апулея связно, оно едино в философских трудах и в романе; мировоззрение и поэтика не разные планеты, но при едином плане мира текст романа лоскутен и непоследователен, что выражает дисгармонию внутри самого этого, тем не менее, единого плана¹². Мы бы добавили к этому,

⁷ См. Krautter 1971: 193 (об изданиях).

⁸ Moreschini 1999: 215–228.

⁹ van Mal-Maeder 1997 и van Mal-Maeder 2001 (особ. 14–16 и 409–411); Harrison 1996: 510–516; Harrison 2000: 235–259; Harrison 2000–2001; Harrison 2012: 73–85.

¹⁰ Perry 1967: 245–263.

¹¹ Winkler 1985: 124–125: роман Апулея — это философская комедия о религиозном знании.

¹² Кузнецов 1989.

что мир Апулея, населенный демонами, опасен, враждебен, страшен, почти лишен любви и благородства, но автор почему-то переплавляет его в золото литературы

По-прежнему тон многих современных исследователей и комментаторов задает представление о платонической подкладке романа. В относительно недавнем комментарии Кенни едва ли не каждое пояснение сопровождается указанием аллюзий на Платона¹³. Представление о едином плане вставной новеллы о Купидоне и Психее и истории Луция и подчиненности всего романа религиозно-философской задаче появилось уже в XVIII веке¹⁴. Впоследствии представление о платоническом подтексте и сказки, и романа сделалось настолько всеобщим, что отразилось в учебниках и стало поистине общим местом.

Филологическая наука усматривает в сказке о Купидоне и Психее ключ к роману, а в платонизме — ключ к сказке. В отличие от христианского вероучительного смысла, спрятанного в маскирующих романских одеждах как бы помимо воли автора, с точки зрения филологов и историков философии, платонические идеи и образы использованы им сознательно и входят в замысел¹⁵. Так получилось, что в толковании романа как платонического шифра преобладает подход, который некогда был экзегетическим (а ныне более естествен для эзотериков): найти в тексте ответы на свои собственные вопросы, опуская все то, что на них не отвечает и оказывается поэтому «лишним».

Основанием служит не только то, что под именем Апулея до нас дошли философские сочинения платонической направленности, что платоником Апулей был, а, скажем, христианином не был. Роль платонической отмычки для сказки о Купидоне и Психее, как кажется, подчеркнута художественными средствами. Ведь вставных новелл в романе по разному счету 11–13, но имен-

¹³ Kenney 1990.

¹⁴ Scobie 1975: 4.

¹⁵ См. о платонизме в романе и сказке, например: Thibau 1965, Stabryla 1973, Moreschini 1978, Heine 1978, Gianotti 1986, Hijmans 1987, Fick-Michel 1991; см. также Moreschini 1994 (введение), O'Brien 2002.

но история Купидона и Психеи, самая большая, занимает центральное место в композиции романа, представляет собой полноценный законченный сюжет и тематически выпадает из плана бытового, «скотского» и авантюрно-преступного, в котором протекает жизнь Луция-осла. Она и дает импульс аллегорическому толкованию, которое успешно распространяется на историю превращения человека в осла, тем более что, согласно «Федону» (81е), люди, склонные к чревоугодию, гибрису (наглости или пересечению границ дозволенного) и пьянству, при новом рождении могут оказаться ослами. Аллегорический потенциал усматривали ведь и в греческой истории Луккия-осла, в которой вообще нет новеллы о Купидоне и Психее. Так, византийский писатель XIV в. Алексей Макремволит видел в повести о Лукии историю души, попадающей к демоническим силам и освобождаемой Богом, то есть шел по давно ставшему торным пути, который за столетия до него Фульгенций проложил для сказки о Купидоне и Психее¹⁶.

Филипп Философ, чье время жизни датируют с разбросом в семь столетий, а принадлежность к язычникам или христианам — предмет дебатов, толковал историю Хариклеи, безупречной героини «Эфиопики» Гелиодора, примерно так, как трактуют Психею: он видел в героине душу, украшенную разумом, и приводил для этого нумерологические основания. Переведшая сочинение Филиппа С.В. Полякова резюмирует его толкование так:

Сюжет романа предстает, таким образом, в виде повествования о рождении души из мрака небытия, ее нравственном формировании, стремлении к богопознанию, странствиях и грозящих ей плотских искушениях, в которых душу оберегает от поругания сила камня пантарба, символизирующего страх божий, и, наконец, о торжестве возвращения на родину¹⁷.

¹⁶ «Суть романа, по мнению Алексея Макремволита, в том, что наслаждение сначала низводит человека до уровня скота, а затем он возрождается, пережив духовную и физическую метаморфозу» (Полякова 1979: 50).

¹⁷ Полякова 1979: 48.

Такого рода толкование стирает различия как между платонизмом и христианством, так и между Апулеем и Гелиодором.

Наиболее распространенное и при этом весьма традиционное объяснение наличия в тексте вставной новеллы и ее смысла процитируем по учебнику:

в интерпретацию этой сказки Апулей вносит мистически-аллегорические ноты. Героиня сказки называется Психеей, т. е. «душой». Так же, как и герой романа Лукий, она проявила любопытство и была наказана за это. Душа попала во власть злобных сил, она сама обрекла себя на страдания, пока, искупив свой поступок, не соединилась, наконец, с любовью и не обрела счастья. Такова концепция, лежащая в основе как всего романа, так и новеллы об Амуре и Психее¹⁸.

Другой автор, отстоящий от Н.В. Вулих минимум на два поколения, несколько детализирует эту концепцию:

Вместе с тем образ Психеи символизирует не только душу в целом, но прежде всего — лучшую часть смертной души. Психея прекрасна, благородна, рассудительна, совестлива. В то же время ей свойственны несамостоятельность, уступчивость, податливость. Для того чтобы лучшая часть смертной души жила в согласии с божественным началом, ей необходимы два качества: мужество и благоразумие. В сказке Психея должна пройти через испытания Венеры, чтобы обрести эти удивительные качества¹⁹.

Посмотрим, однако, проходит ли героиня испытания, выдерживает ли их, является ли путь бедняжки Психеи благодаря всему тому, о чем говорят толкователи, путем очищения и возвышения, перемещения по вертикали.

Итак, после трех испытаний Психея должна спуститься в загробное царство и попросить у царицы преисподней Прозерпины притирание для Венеры, дающее красоту. Получив баночку, *пиксиду*, Психея решает открыть ее и использовать заключенное в ней волшебное косметическое средство для себя:

¹⁸ Чистякова, Вулих 1971: 426.

¹⁹ Григорьева 1988: 21.

Какая я глупая, нести с собой божественную красоту и не взять от нее немножечко для себя, чтобы понравиться прекрасному моему возлюбленному!²⁰

Практически за страницу до финала вставной новеллы Психея снова совершает проступок, нарушает божественный запрет, побуждаемая мелкими женскими земными желаниями. Когда она открывает *никсиду*, из нее вытекает облако смертного сна, который охватывает девушку и увлекает к смерти. Если бы Купидон не прибыл внезапно как скорая помощь, Психея погибла бы. Так научилась ли она не проявлять неуместного любопытства и не нарушать запретов, исходящих от божественных существ?

Психея делает то же, что Луций — как он открывает *никсиду*, которую дала служанка колдуньи, чтобы попробовать на себе колдовское снадобье, так и Психея. Не случайно автор поместил эти рифмующиеся *никсиды* в романе и сказке (М. Кузмин эту «рифму» упускает и переводит по-разному). Значит, Психея по-прежнему неосмотрительна, неосторожна и находится в узком кругу представлений молодой женщины, когда имеет дело с такими серьезными и коварными богами, как Венера и Прозерпина. Троекратные испытания, в которых ее спасала ее пассивность и послушание, а все активные действия принадлежали чудесным помощникам, ничему ее не научили. Четвертое задание, которого по фольклорному закону и быть-то не должно, если сопоставлять это с фольклорным поучением, служит только одной цели: показать, что Психея необучаема, как бывают необучаемы «старшие сестры» сказок²¹. Но «старшие сестры» должны погибнуть, а Психея получает иной удел...

Психея не становится ни благоразумней, ни мужественней той себя, которая исполнила требование оракула. Напротив, самая первая ее реплика, которую слышит читатель, показывает, что,

²⁰ Met. VI, 20. Здесь и далее перевод М. Кузмина в редакции Литературных памятников.

²¹ На этом моменте останавливается и Кенни в предисловии к новелле (Kenney 1990: 14).

стоя на высокой скале, она находится и на пике своей моральной и волевой высоты. Она проявляет не только мужество, здравость и почтение к родителям, она понимает, в чем состоит удел человека, понимает то, что боги не потерпят соперничества, что гибрист обречен:

Зачем долгим плачем несчастную старость свою мучаете? Зачем дыхание ваше, которое скорее мне, чем вам, принадлежит, частыми воплями утруждаете? Зачем бесполезными слезами лица, чтимые мною, пятнаете? Зачем темните мой свет в очах ваших? Зачем рвете седины? Зачем грудь, зачем сосцы эти священные поражаете ударами? Вот вам за небывалую красоту мою награда достойная! Поздно опомнились вы, пораженные смертельными ударами нечестивой зависти. Когда народы и страны оказывали нам божеские почести, когда в один голос новой Венерой меня провозглашали, тогда скорбеть, тогда слезы лить, тогда меня, как бы уже погибшую, оплакивать следовало бы. Чую, вижу, одно только название Венеры меня погубило. Ведите меня и ставьте на скалу, к которой приговорил меня рок. Спешу вступить в счастливый этот брак, спешу увидеть благородного супруга моего. Зачем мне медлить, оттягивать приход того, кто рожден всему миру на пагубу?²²

Итак, Психея знает, что предсказанное в оракуле — это не просто «мрачное веление судьбы», как для ее родителей, — а именно наказание. И она знает, за что это наказание, объясняет это родителям, укоряет их за оскорбление Венеры. Пройдет ли она путь приближения к божеству? Да, пройдет. Будет ли этот путь полон испытаний и духовного совершенствования? Сначала бог ее похитит, договорившись с оракулом (об этом ниже). Потом Психея выдаст его тайны. А испытания ей действительно выпадут, но она не выдержит ни единого, не справится ни с одним заданием и не сумеет держать язык за зубами.

Все, что происходит с Психеей после прыжка со скалы, происходит как бы с другой девушкой. Это не девушка-стойк, а хруп-

²² Met. IV 34.

кое создание. Она не останавливает коня на скаку, но без колебаний мстит смертью сестрам и не перестает безуспешно и отчаянно искать Купидона, как Исида ищет Осириса. Мифологически она, несомненно, героиня в поисках пропавшего героя (AaTh 425: «the search for the lost husband»). Однако Апулей описывает происходящее необыкновенно выразительно и подробно, мифологический образ обогащается у него психологическими чертами, что для обобщенности мифа нехарактерно, и черты эти негероические. По этим и иным причинам сказка Апулея в названном выше типе 425 выделяется в отдельный разряд (425A: «Cupid and Psyche»).

После первого мужественного прыжка со скалы Психея снова падает с высоты, ухватившись за взлетевшего, чтобы покинуть ее, Купидона. Не удержалась. После этого она только и делает, что отчаивается, падает, порывается броситься с башни или скалы, либо просто рыдает, пытается покончить с собой, потому что поняла, как ошиблась, потому что потеряла супруга, потому что не может выполнить заданий Венеры²³. Сама частота таких приступов отчаяния снижает их значимость, и решимость свести счеты с жизнью становится больше похожей на малодушие.

Вырывают Психею являющиеся ей на помощь, как полагается в сказке, чудесные помощники и советчики²⁴. Но вопреки сказочному закону, согласно которому добрая девушка, которая убирает в доме Бабы-яги, Метелицы и т.п. или делает какую-то иную домашнюю работу и получает за это помощь в предстоящих ей трудных заданиях или исполнении желания, Психея в тот исклю-

²³ «Когда же все увеличивающееся расстояние скрыло от глаз ее супруга, на крыльях стремительно уносившегося, ринулась она к ближайшей реке и бросилась с берега вниз» (Met. V 25); «Психея даже руки не протянула к этой беспорядочной и не поддающейся разбору куче, но, удрученная столь жестоким повелением, молчала и не шевелилась» (Met. VI 10); «Психея охотно отправляется, не для того чтобы оказать повиновение, но для того, чтобы, бросившись с берега в реку, обрести успокоение от бед своих» (Met. VI 12) и др.

²⁴ Met. V 25 — Пан; Met. VI 10 — муравьи; Met. VI 12 — говорящий тростник; Met. VI 15 — орел; Met. VI 17 — башня.

чительный раз, когда она по собственной воле пытается совершить благой поступок — уборку в храме Цереры, — не получает, вопреки ожиданиям, ничего²⁵. Помощники помогают ей не в благодарность и не в ответ на ее добрые дела, какой-либо мотив обозначен разве что у орла — страх перед силой Купидона. А Церера и Юнона, богини, на помощь которых Психея могла, казалось бы, рассчитывать, так же боятся Психеиной злой гонительницы Венеры, как Зевсов орел боится Купидона²⁶.

Счастливым исход страданий Психея получила не за добродетель и не за пройденный ею путь совершенствования. Сказочное в этом аспекте преобладает и противоречит «платоническому». В отличие от души как героини платоновского учения, сказочная невеста и не должна «развиваться».

Скажем, невеста, потерявшая своего жениха, или так называемая «забытая невеста» (AaTh 313C: «the forgotten fiancée») ищет суженого, скитается, преодолевает преграды, как Исида ищет растерзанного супруга Осириса, собирает части его тела, или неподвижно ждет его возвращения, терпя испытания «на месте». Сочетание того и другого мы видим в шотландской сказке древнего происхождения о Черном Быке Норроуэйском, дошедшей в собрании шотландских сказок Чемберса²⁷. Нищая вдова-королева посылает по очереди трех подрастающих дочерей искать счастья. Счастьем, «долей», третьей оказывается уехать из дома на спине Черного Быка Норроуэйского, которого она увидела в ка-

²⁵ Met. VI 3 «Слезными мольбами твоими я тронута и хочу помочь тебе, но совсем не намерена вызывать недовольство моей родственницы, с которой я связана узами старинной дружбы, и к тому же — женщины доброй. Так что уходи сейчас же из этого помещения и будь довольна, что я не задержала тебя и не взяла под стражу».

²⁶ На мольбы, обращенные к Юноне, Психея получает такой ответ: «Поверь мне, я охотно склонилась бы к твоим просьбам, но противодействовать воле Венеры, моей невестки, которую я всегда, как дочь, любила, мне совесть не позволяет. Да, кроме того, и законы, запрещающие покровительствовать чужим беглым рабам без согласия их хозяев, от этого меня удерживают» (Met. VI 4).

²⁷ Chambers 1870: 95–99; Aitken 1973: 82–87.

честве своей «доли». Бык, конечно, заколдованный принц, который должен сразиться со злым духом.

Принцесса выполняет главную функцию фольклорной или даже мифологической невесты или жены-помощницы, которая стоит в неподвижном терпении. Образы неподвижной верности многообразны, напомним Пенелопу, валлийскую Олвен, царевну из сказки об Иван-царевиче и Сером волке, Златовласке, Эльзе, Сольвейг, всех невест, ждущих жениха, которому даны трудные испытания. *Настоящая* невеста ждет жениха сколько угодно, ни с кем *настоящего* жениха не спутает, а пропавшего или погибшего жениха найдет и воскресит. Но мало где главная функция фольклорной невесты, сводящаяся к длительному верному ожиданию, представлена в такой наглядной и «физичной» форме: оставаться на месте и не шевелиться²⁸.

Конечно, в «романе воспитания» преодоление препятствий получит смысл прохождения ступеней посвящения или внутреннего развития. Но в греческом романе «развитие» в очень небольшой степени затрагивает героев романа (так истеричный юнец превращается в мужа битвы и совета в романе Харитона), а героини лишь сохраняют свое совершенство во всех испытаниях. Из женских персонажей, пожалуй, только легкомысленная Левкиппа Ахилла Татия под влиянием Артемиды постепенно становится подобием христианских дев, стоящих на страже целомудрия.

Пусть в скитаниях и испытаниях мифа и сказки заложен потенциал «возрастания», который будет развернут в философии, религии, литературе, но сказочная невеста не «возрастает», и Психея, несмотря на «философичное» имя, не делает усилий по самосовершенствованию. Сюжет нарочито противится истолкованию ее скитаний и испытаний как возрастания души, которое аллегореза так легко в них вносит. Ведь Психею губит сначала и спасает в конце одно и то же — ее необыкновенная красота, данная ей от рождения, а не та, что просияла на лице Асенет как результат обращения и посвящения в мистерии Всевышнего²⁹.

²⁸ Шмайна-Великанова 2010: 165.

²⁹ JosAs XVIII 9: «И склонилась Асенет умыть лицо свое и в воде увидела его,

Асенет, героиня «религиозного романа», переживает перелом, покаяние и обращение, умирает для язычества, рождается для веры в единого Бога. Сравнение с Психеей ясно показывает разницу: Психея сохраняет облик фольклорной невесты, Асенет — тоже невеста и брак ее с мессией «вечный», но она внутренне преображается из-за любви, отрекается от язычества.

Не то Психея. Из-за красоты на Психею обрушилась Венера, из-за красоты она спасена Купидоном. Ее путь — это не постепенное, поступательное восхождение к очищению и благу, за которым следует брак с богом и бессмертие. Путь Психеи скачкообразен. Мы уже сказали: на вершине славы она вдруг получает страшный оракул и теряет все, падает со скалы — это зачин; падение оборачивается попаданием во дворец в мир богов; однако она теряет своего божественного возлюбленного, падает снова, уцепившись за взлетевшего Купидона и не удержавшись. В испытаниях перед ней все время подъемы и спуски, горы и башни и попытки броситься вниз. Последнее испытание — спуск в преисподнюю, откуда нет возврата, — завершается выходом наверх к белому свету, но она снова нарушает божественный запрет, снова скатывается к началу, и снова так же внезапно оказывается спасенной божеством. Если эта траектория о чем-то и говорит, то лишь об иррациональной игре Случая и о том, что пути совершенствования Психея не прошла. Столкновение платонических аллюзий (и соответствующих ожиданий читателя) и фольклорной традиции дает не просто противоречие или неконгруэнтность, а некий художественный результат, далеко не благодный и не дидактический.

А Луций, проходит ли он путь духовного совершенствования, избавляясь от ослиного облика, который-де угрожает при пере-

и было оно, как солнце, а глаза ее — как восходящая денница, щеки ее — как поля Всевышнего, а румянец на щеках — как кровь сына человеческого, губы ее — как роза жизни, начавшая распускаться, а зубы ее — как воины, выстроенные к битве, волосы главы ее — как виноградная лоза рая Божия, обильная плодами своими, а шея ее — как кипарис прекрасный, груди же ее — как горы Бога Всевышнего» (Брагинская 2010).

рождении скотским натурам? Как ни странно, будучи внешне ослом, герой «Метаморфоз» проявлял больше благоразумия, предусмотрительности, здравомыслия и критичности, а также внимания и сострадания к другим людям, чем в последней книге, которая по мысли толкователей демонстрирует его духовный рост и путь приближения к божеству. Будучи ослом, он отлично видит людские пороки и злодеяния. Его взору открыты отравления, убийства, измены и подлости. Иногда он разоблачает обманщиков, как в IX 27, и всегда сочувствует страдающим, как, например, Харите. Конечно, главной его заботой остается забота о собственном спасении: не дать себя убить, найти пропитание, получить отдых от мучительного непосильного труда, избавиться от тягот и побоев. Осел живет как раб, бесправный и зависимый от нравов и прихотей хозяев. В нем сохраняются некоторые его способности, он показывает читателю умение составлять риторические описания. Его внутренний мир и горизонт его понимания вещей принадлежат среднему человеку, страдающему в незавидном своем положении.

А сделавшись адептом Исиды, Луций полностью сосредоточивается на себе и в то же самое время теряет способность оценивать с ним происходящее. (К этому мы вернемся ниже в связи с вопросом о «счастливых концовках» сказки и романа в целом.) Не туманя себе взор аллегорическими толкованиями, легко увидеть, что если автор и поманил нас историей воспитания души, то лишь затем, чтобы обмануть эти ожидания в обоих случаях: Психея заслуживала большего уважения и сочувствия до попадания в объятия бога, Луций — до попадания в объятия жрецов богини.

Принято считать, что и Луций, и Психея наказаны за любопытство. Но это интерпретация событий, а не сам их ход. Разве Луция кто-нибудь наказывает? Наказание — это морализирующая интерпретация происшедшего в устах жреца Митры³⁰. С Луцием

³⁰ Met. XI 15: 3–7: *sed lubrico uirentis aetatulae ad seruiles delapsus uoluptates curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti* — «сделавшись по страстности

произошел несчастный случай: Фотида перепутала баночки с зельем, а дальше цепь случайностей не позволяла ему вернуть свой облик. Никто не наказывает его, как Купидон явным образом наказывает Психею. Но и в этом случае, о любопытстве ли речь?

Curiositas — слово Апулеево. До Апулея мы знаем всего один случай его использования: в письме Цицерона к Аттику, причем оно всплывает как окказиональный неологизм в свободного стиля письме к другу, где автор то и дело вставляет греческие выражения³¹. А вот Плутарху, который дважды назван предком и родичем Луция³², принадлежит, похоже, единственный в своем роде трактат «О любопытстве». Не исключено, что Плутарх назван родичем героя с намеком на его авторство трактата. Легко предположить, что curiositas — неологизм для латинского — несет в себе семантику не лат. curiosus, а греч. πολυτραχυμοσύνη. Словом *любопытство* смысла его не исчерпать, и Плутарх недаром посвятил описанию этого явления целое сочинение, как бы выясняя весь спектр его значений. Πολυτραχυμοσύνη можно было бы перевести как *суетность*, погруженность во внешнее, неспособность к внутреннему сосредоточению, сумбур, хаос, восприятие поверхности вещей, интерес к сплетне, чужим тайнам, злорадство и пр.

Если заглянуть в Платона, то у него соответствующий глагол встречается случайно и нетерминологично по одному разу в нескольких диалогах, и только в «Государстве» мы можем видеть некоторую систему и почти терминологичность πολυτραχυμοσύνη. Слово πολυτραχυμοσύνη (как синоним используется также περὶεργία) описывает попытки заниматься не своим делом, садиться не в свои сани или, как мы бы сказали теперь, стремление к социальной мобильности и занятию разными делами вместо строгой профессиональной и сословной закрепленности. Это, по мнению Сократа, губительно для полиса³³. Аналогично и в ду-

своего молодого возраста рабом сластолюбия, ты получил роковое возмездие за несчастное твое любопытство».

³¹ Cic. Att. II 12.2.15.

³² Met. I 2,2; II 3,4.

³³ См. R. 433a8, d3, 434b7–9, 552e6.

ше человека: правильное ее управление состоит в том, чтобы не дать ни одному из имеющихся в ней начал выполнять чужие дела и мешать (πολύπρᾶμονεῖν) друг другу. Части души в правильно управляемой душе так же заняты всякая своим делом, как сословия в полисе³⁴. Мятежи и раздоры в полисе и в душе происходят, когда часть, которой надлежит повиноваться, пытается господствовать. В этом случае душа погружается в смятение и заблуждение³⁵. Разбирая образ души, Сократ говорит и о том, что в ней есть части подобные дикому зверю, льву, или многоликому и многоголовому чудовищу. Эти звериные начала должны быть подчинены разумному человеческому началу³⁶. Таким образом, πολυπρᾶμοσύνη, хотя и в весьма ограниченном контексте, предстает платоновским понятием, тем более что curiositas Луция и в человеческом, и в ослином облике ему свойственна (familiaris)³⁷ и врождена (ingenita)³⁸, как врождены душе ее звериные начала, страсти и влечения. В сочинении «Об Исиде и Осирисе» Плутарх со ссылкой на Платона говорит о сложном и смешанном строении и составе мира и души, которой дурное и низшее так же присуще, как и телу; Тифон, противник Исиды и Осириса, которому посвящают осла или который сам имеет ослиный облик, является частью души всего и в этом качестве воплощает все бурное, титаническое, неразумное и непостоянное, а в материи — смертное, вредоносное, возбужденное, неупорядоченное и т.д. Он противопоставит Осирису как нусу и логосу³⁹. Платоническое прочтение исидической религии у Плутарха может дать ключ для понимания платоновских истоков образа⁴⁰: внутренний зверь Луция, его

³⁴ R. 443d.

³⁵ R. 444b.

³⁶ R. 588b–589b.

³⁷ Met. III 14, 1; IX 12, 5–9.

³⁸ Met. IX 13, 11.

³⁹ Plut. Mor. 49. 371a

⁴⁰ Так понимает это De Filippo 1990, чьи наблюдения мы частично использовали выше.

неразумное влечение, прирожденная *πολυτραχυμοσύνη* выходит наружу в виде осла, подавляя человека.

Но роман рассказывает не о человеке вообще, полисе вообще, мире вообще. *Πολυτραχυμοσύνη* Луция и Психеи в важнейших своих аспектах направлено на сакральное, на недозволенное приближение к божественному. При всем разнообразии описанных в трактате «О любопытстве» видов любопытства, об интересе к магии, колдовству и, тем более, тайнам гроба, там, в отличие от романа, речи нет.

Не отрицая платоновского фона, нельзя не видеть, что сакральный контекст вводит в игру фон мифический и фольклорный, который оказывается сильнее. И тогда безрассудное (*temeraria*⁴¹) любопытство — это нарушение табу и покушение на сакральное, а не нарушение гармонии платоновской души. Увидеть то, что не положено, опасно, но кара будет и за случайное видение, без всякого любопытства, как бывает с теми, кто увидел купающуюся Диану. Любопытство — поверхностная поздняя этизированная мотивация, которая часто встречается в сказках, как беллетризация нарушения сакрального запрета. Не от любопытства бросают крылья своей божественной супруги в огонь, чтобы она не улетала, — и она исчезнет, как исчезает Купидон. Нарушение табу, какой бы ни была мотивация, разрушает союз с существом иного мира, у которого должна оставаться его тайна. Апулей, точнее Купидон, называет желание Психеи увидеть мужа *curiositas sacrilega*⁴² — «святотатственное любопытство». Главное тут — кощунство, а не какой-то мелкий порок.

Стоит заметить, что с любопытством, если можно вообще назвать так желание видеть своего супруга, Психея справляется и говорит — я больше не буду просить открыть твоё лицо, тьма не мешает мне: ты мне свет и во тьме⁴³. Она нарушает запрет, дви-

⁴¹ Met. VI 20, 17; IX 23, 20–22.

⁴² Met. V 6, 16.

⁴³ Met. V 13: *Nec quicquam amplius in tuo vultu requiro, iam nil officium mihi nec ipsae nocturnae tenebrae: teneo te, meum lumen* — «Ничего больше не спрошу о

жимая не любопытством, а страхом перед драконом, который по навету сестер (продиктованному им указателем сказочных сюжетов) может ее сожрать. Если змей и дракон мог быть любовником Олимпиады и отцом Александра Македонского, о чем слышал весь античный мир, то как не поверить сестрам? Психея зажигает лампу, чтобы *убить* дракона, а не полюбопытствовать, как он выглядит.

Да и Луций движем, как нам кажется, не просто любознательностью, а тоже страхом. Конечно, он много раз говорит о своем интересе к магии и о своем стремлении узнать о фессалийских колдуньях⁴⁴. Он описывает свое состояние возбуждения и страха, тяги к ужасному и таинственному (*cruciabili desiderio stupidus*⁴⁵). С самого начала романа он только и делает, что слушает триллеры⁴⁶. Но не само любопытство, не сама по себе тяга к чудесам и интерес к магии его погубили. Это было бы возможным сюжетным ходом как раз при натирании *правильной* мазью и успешном подсматривании за Памфилой. Конечно, это был бы другой роман, но мы должны представить себе и такую возможность, когда приобщение к колдовству удалось, когда Луций преуспел и овладел магическим искусством, а значит, приобщился гнусным убийцам, колдунам и ведьмам романа. Вместо этого Луций становится *жертвой* колдовства, одной из тех, о которых ему рассказывали в пути. Другое развитие романа, которое мы вообразили, показывает разницу между преступлением в этическом смысле, которое заслуживает наказание за зло, причиненное людям, и нарушением табу. Нарушение табу подлежит не этическому осуждению, а сожженные крылья — не испорченное имущество. Миф сообщает о том, что следует за нарушением прав сакрального; попав в литературу, эти последствия приняли вид роковой случай-

твоем лице, самый мрак ночной мне уже не мешает, тебя обнимаю я — свет мой» (перевод наш).

⁴⁴ Met. II.1; 6; III 19 и др.

⁴⁵ Met. II 2.

⁴⁶ Met. I 5–19; II 5; II 21–30 и др.

ности. И это тоже художественный результат столкновения мифа и платоновского понимания *πολυτραχημοσύνη*.

Демонические силы в философских сочинениях Апулея являются посредниками между телесным миром и богом, причастны бессмертию и страстям⁴⁷, а в романе предстают исключительно источниками зла, колдовства, гнусности и обмана.

Ведьма — трактирщица Мероя — способна управлять сферами. В ней соединяется гнусность торговки и развратницы и гигантское могущество божества⁴⁸. О Памфиле герой узнает, что ей повинуются маны, по ее мановению меняют свое течение светила, ей покоряются волей-неволей боги, несут рабскую службу стихии⁴⁹. Это власть над миром. Не любопытство искушает Луция, а страх перед этими чудовищными владыками, чья власть обратно пропорциональна человечности. Это тяга к сакральному, к его могуществу, и подходит ли для нее легкомысленное слово и дело *любопытства*? Нет, речь и у Луция, и у Психеи идет о прикосновении к священному, которое несет смерть, если оно не обставлено обрядами, установленными по священному преданию самими богами. Итак, любопытство, выдвинутое на первый план и подчеркнутое параллелизмом судеб Луция и Психеи, представляет собою смесь страха перед запретным, недолжным сакральным, который преодолевается стремлением овладеть божественным.

Траектории Психеи и Луция параллельны по платоновской схеме. Арифметический центр новеллы и кульминация сказки находится там, где Психея пытается взлететь, уцепившись за Купидона, но под собственной тяжестью падает вниз⁵⁰. Это реализация образа происходящего с душой в «Федре»:

Когда же она [душа] будет не в силах сопутствовать богу и видеть сущее, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится

⁴⁷ De deo Socr. 13.

⁴⁸ Met. I 8.

⁴⁹ Met. II 5.

⁵⁰ Met. V 24.

забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на землю...⁵¹

В гностических мифах и неоплатонических трактатах душа или София также соединяется с высшим божеством, потом расстается с ним (или отпадает), скитается в поисках и воссоединяется⁵².

Луций тоже перемещается по платонической траектории, но метафорически: сперва он срывается с уровня человека на более низкий уровень осла, скитается, а потом возрождается на более высоком жреческом. Выше мы упомянули о возможности перерождения человека низменных побуждений в виде осла («Федон» 81e), хотя, конечно, метаморфоза и метемпсихоз не одно и то же.

Но после прохождения такого пути, приходят ли герои романа и сказки к хэппи-энду в платоновском смысле? При пересказе сюжета так может показаться. Герои поднимаются: Психея получает в конце бессмертие и брачный союз с божеством⁵³, Луций становится жрецом, служителем богини, посвящен в мистерии⁵⁴. Концовки сказки и романа, формально отвечая жанровым ожиданиям — в одном случае аретологии (чудесное спасение/исцеление богиней и посвящение ей дара или самого человека в услужение), в другом — сказки (свадьба героев и рождение прекрасного потомства), — тут же оказываются подорваны. Рассказ о счастливом конце выходит каким-то сомнительным.

О, если бы у Луция все закончилось посвящением, возвращением к человеческому облику и в родительский дом! Но после этого следуют еще несколько ложных концовок. Развитие событий имеет не трагический, а скорее сатирический, во всяком случае иронический характер. Луций, который, будучи ослом, распознал шарлатанов с их сирийской богиней, становится легкой жертвой финансовой эксплуатации жрецов Исиды, а бо-

⁵¹ Phdr. 248c, перевод А.Н. Егунова.

⁵² Edwards 1992: 87–92.

⁵³ Met. VI 23–24.

⁵⁴ Met. XI 23–26.

гиня, являясь ему во сне, — их рекламным агентом. Ведь речь все время о деньгах, которые надо издержать на те или иные религиозные нужды. Сомнения в добросовестности жрецов возникают (не говоря о читателе) даже у самого героя⁵⁵, когда он понимает, что хромого жреца-посвятителя, увиденного Луцием заранее во сне, зовут Азиний Марцелл, т.е. Ослиний Марцелл⁵⁶. Поскольку жрец-посвятитель носит «ослиное имя», и вообще вся история с многочисленными посвящениями имеет характер настоящего охмурения и вымогания денег у клиента, то и мистагоги, и их высокая покровительница производят едва ли не отталкивающее впечатление. Стоит обратить внимание и на то, что Исида, при всем великолепии ее появления, поднимается из морской бездны, а не спускается с небес, что с учетом ее облика Селены тоже было бы возможно. Исида предстает демоном, посредником, существом причастным телесному миру и хтоническому⁵⁷, которое очень сильно отличается от того философского Платоновско-

⁵⁵ Met. XI 26–27: «Я очень удивился: в чем дело, что предвещают слова богини? Да и как не изумляться! Ведь я уже давно считал себя вполне посвященным. Покуда я религиозные сомнения эти отчасти своим умом разбирал, отчасти подвергал рассмотрению служителей святыни, я узнаю совершенно неожиданную для себя новость: что только в таинства богини был я посвящен, но обрядами Озириса непобедимого, великого бога и верховного родителя богов, никогда просвещен не был, и что хотя сущности этих божеств и их учений тесно соприкасаются между собою и даже едины, но в посвящениях имеются огромные отличия; поэтому мне должно быть понятно, что я призван сделаться служителем и этого великого бога»; Met. XI 29: «И вот прошло всего несколько дней, как неожиданно, к великому моему удивлению, снова раздается зов свыше, приказывающий мне в третий раз подвергнуться посвящению. Обеспокоенный немалой заботой и придя в сильное волнение, я крепко задумался: куда клонится это новое и неслыханное намерение небожителей? что еще осталось неисполненным, хотя я подвергался дважды посвящению? — Ну, конечно, — говорил я себе, — и тот, и другой жрецы допустили какую-нибудь ошибку или чего-нибудь недоделали. — И, клянусь Геркулесом, я начал уже сомневаться в их добросовестности».

⁵⁶ Met. XI 27.

⁵⁷ Плутарх замечает, что Исида и Осирис за доблесть из добрых демонов были превращены в богов, но сохраняют демоническую природу и власть на земле и под землей (Plut. Mor. 27. 361de, 30. 362e).

го бога, которого Апулей исповедует в «Апологии». Он именует его по-гречески *басилевсом*, и цитирует Второе письмо Платона, говоря, что этот бог

превыше всего, сам есть все, и все сущее существует его ради, он причина, смысл и первоначало всей природы, души верховный родитель, вдыхающих жизнь вечный хранитель, неустанный творец своего мироздания, и притом творит без усилия, хранит без тревоги, рождает без потомства, ни пространство, ни время, ни перемены его не коснутся, и потому немногие его могут помыслить и никто не может назвать⁵⁸.

Между тем Исиду, напротив, по ее собственным словам, почитают в разных местах и как мать богов, и как Минерву, Венеру, Диану, Прозерпину, Цереру, Юнону, Беллону, Гекату, Рамнузию, а Исида — самое верное ее имя⁵⁹. Но назвать и это имя можно. Охватывающая небо, землю и преисподнюю богиня больше всего из богов классического пантеона напоминает Гекату, а посвящение в ее мистерии предполагает вступление в царство Прозерпины. Конечно, образы небесной платоновской религии философов и образы мистерий пересекаются, как пересекается в целом мистическая образность самых разных традиций. Неизреченная тайна мистического откровения и просвещения выражается через антимистическое соединение образа света и тьмы, созерцание света во тьме. И вот, перейдя порог Прозерпины, Луций «видел посреди ночи солнце, блистающее ослепительным светом»⁶⁰. Но в 64 главе «Апологии» Апулей резко противопоставляет хтоническую сферу, преданность которой ему приписывают как магу, небесной и философской. Так что герой романа не тождествен автору, во

⁵⁸ Apol. 64. 16–65.1: sed a Platone βασιλεύς nuncupatus: περί τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, quisnam sit ille basileus, totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis, summus animi genitor, aeternus animantium hospitator, assiduus mundi sui opifex, sed enim sine opera opifex, sine cura hospitator, sine propagatione genitor, neque loco neque tempore neque uice ulla comprehensus eoque paucis cogitabilis, nemini effabilis.

⁵⁹ Met. IX 5.

⁶⁰ Met. IX 23, 30–31: nocte media uidi solem candido coruscantem lumine.

всяком случае автору «Апологии»: Луций обрел путь к демонам, пусть даже благим, но не к богу Апулея. Само умножение посвящений ведет к их ценностному удешевлению, пропорциональному затраченным на них деньгам. Так, повторением, обесценивается и решимость Психеи покончить с собой.

А каков конец сказки? По закону этого жанра мы сочувствуем героине и, попав на свадебный пир, должны радоваться вместе с рассказчиком, который пьет там мед-пиво или нектар и амброзию. Ожидание идеального конца сказки повлияло и на переводчиков. Они говорят о «вечном союзе» с Купидоном ставшей бессмертной Психеи⁶¹. Однако слова Юпитера *istae vobis erunt perpetuae nuptiae* говорят не о вечном союзе, а о «вечной свадьбе», а переносно — о никогда не прекращающихся любовных утехах. Слово *nuptiae*, точнее выражением «ежедневные *nuptiae*», в *Rhetorike к Гереннию* иронически именуется промысел проститутки, у которой каждый день новый клиент⁶². Дочь Купидона и Психеи — Наслаждение, *Voluptas*. Цицерон замечает однажды, что слова *cupido, voluptas* и *venus lubentiae*, обозначающие пороки, стали именами богов⁶³, и, как мы знаем, в Риме был храм или алтарь, посвященный *Voluptas*⁶⁴, а возле храма Венеры у Большого цирка собирались «жрицы» любви⁶⁵. Увы, дитя Психеи и Купидона смертно. Возможность родить божественное дитя утрачена, и этот приговор отменен не был⁶⁶. Смертная, а не бессмертная *Voluptas*, как го-

⁶¹ Вот несколько образцов перевода Met. VI 23: «Пусть никогда Купидон не отлучается из объятий твоих и да будет этот союз навеки веков» (пер. Кузмина под ред. А. Сыркина); «Drink this Psyche, and be immortal. Cupid will never renege on the bond, and the marriage will last forever» (Kline 2013); «Take it, Psyche, and be immortal, and Cupid will never depart from your embrace, but this marriage of yours will be for ever» (Kenney 1990). «Und niemals soll Cupido von der Verbindung mit dir sich scheiden, sondern diese eure Ehe soll ewig währen» (Helm 1956).

⁶² Rhet. Her. VI 45: *Obscenitatis vitandae causa, sic: Cuius mater cottidianis nuptiis delectetur.*

⁶³ Cic. N.D. 2.61.

⁶⁴ Var. L. V. 164: *Volupiae (= Voluptatis) sacellum*, cp. Macr. Sat. I. 10. 7.

⁶⁵ Cp. Met. VI 8 и *voluptas Veneria* в I, 8,3 .

⁶⁶ Met. V 11, 20–23.

ворится в «Федре» (250е), порабощает душу. Характерна в традиции комментаторов и толкователей Апулея замена имени Купидон на имя Амур, тем самым Страстное Желание заменяют Любовью, что облегчает возвышенную аллегорическую трактовку.

Олимпийцы в сказке Апулея похожи на богов в диалогах Лукиана. «Боги, занесенные в список» — так обращается Юпитер к богам, пародируя римскую формулу *patres conscripti*⁶⁷, Олимп напоминает Рим, а Венера явно имеет черты молодящейся комедийной старухи. «Знатные» богини Деметра и Юнона побаиваются могущественной родственницы и так далее. Писатель нарочито играет с мифологией, которая не является для него предметом веры и благочестия.

Оракулы, прорицалища, пророки во времена Апулея были частью повседневной жизни. Упадок Дельфийского оракула был с лихвой восполнен распространением в империи новых культов и новых прорицалищ, как то показывает, например, Лукианов «Александр, или лжепророк». И вот такой серьезный элемент греческого любовного романа, как оракул, оказывается у Апулея частью комедийной интриги молодого человека, похищающего девушку.

Оракул ведь не просто предсказывает судьбу Психеи, он подстраивает ее похищение. В самом деле: Венера требует, чтобы Купидон устроил свадьбу красавицы с самым жалким существом. Нам ничего не сообщается после этого о действиях Купидона, небесный план заменяется на земной, и в нем отец Психеи получает оракул.

Царь, на высокий обрыв поставь обреченную деву
И в погребальный наряд к свадьбе ее обряди;
Смертного зятя иметь не надейся, несчастный родитель:
Будет он дик и жесток, словно ужасный дракон.
Он на крылах облетает эфир и всех утомляет,
Раны наносит он всем, пламенем жгучим палит.
Даже Юпитер трепещет пред ним и боги боятся.

⁶⁷ Met. VI 23.

Стиксу внушает он страх, мрачной подземной реке⁶⁸.

Конечно, Апулей обыгрывает здесь многократно обсуждавшуюся у Платона и комиков двойственную природу Эрота — отрока или мальчишки, впоследствии так называемого putto, и космогонического чудовища. Уже в «Птицах» Аристофана это рождающееся из яйца первичное божество с золотыми крыльями⁶⁹; во времена Апулея орфическая традиция, отразившаяся у Аристофана, выныривает наружу в виде миксантропического чудовища Фанета-Протогона-Эрота, заимствованного митраизмом. Хранимый в музее Модены мраморный рельеф изображает в круге зодиака выходящего из распавшегося мирового яйца красивого юношу с большими крыльями, оплетенного змеем, голова змея спускается с верхней скорлупы на голову юноши; на его груди — маска льва, из боков выглядывают головы быка и барана, ноги заканчиваются раздвоенными козлиными копытами⁷⁰.

Читатель должен угадать в словах, рисующих чудовище, свойства красавца Купидона. Конечно, оракулы всегда двусмысленны, и нужно понимать их слова, чтобы не разрушить, подобно Крезу, «великое царство». Но оракул не только двусмысленно описывает Купидона, но и дает точные указания, что делать

⁶⁸ Met. V 33.

⁶⁹ Аристофан «Птицы» 693–699: «Был в начале Хаос, Ночь и черный Эреб, и бездонно зияющий Тартар. / Но земли еще не было, тверди небес еще не было. В лоне широком / Понесла чернокрылая грозная Ночь первородок яичко-болтушку. / Из яичка в круженье летящих годов объявился Эрот — сладострастный, / Золотыми крылами блистающий бог, дуновению вихря подобный. / Это он сочелся в тумане и тьме, в безднах Тартара, с Хаосом-птицей / И гнездо себе свил и в начале всего наше птичье высидал племя. / А богов еще не было. После уже твари все сочел он любовью» (пер. А. Пиотровского).

⁷⁰ Отождествление рельефа из Модены с Фанетом-Эротом в настоящее время широко принято. Первые его исследователи выбирали из числа митраистских божеств (так как рельеф, судя по надписи, находился в митреуме) — возможно, в силу сходства с леонтокефалом. См. изображение в кн. Кюмон 2000: 143; в этой публикации Кюмон называет изображенное существо митраистским Кроносом, в более ранней — Фанетом/Эротом. См. изображение в кн. Vermaserell 1956–1960: № 695.

несчастному отцу, чтобы Купидон мог похитить понравившуюся ему девушку. Оракул тоже использует указатель фольклорных сюжетов и предлагает родителям сюжет об Андромеде или даже об афинских юношах и девушках и Минотавре. Это сюжет о том, как родители, повинувшись божественной воле, отдают самых красивых и юных для брака с чудовищем или для пожирания чудовищем, так или иначе — ему в жертву. Таким образом, оракул с умным видом подстроил похищение, да так, чтобы родители молодых людей — и Венера, и царь с царицей, зачитавшись Аарне-Томпсоном, — ни о чем не догадались. Похоже, в стоворе с Купидоном Аполлон действует подобно ловкому рабу из новой комедии: Венера довольна, царь и царица рыдают, а молодой человек заполучил красавицу для своих утех. О дворце Купидона сказано, что он походил на роскошную уединенную виллу вроде тех, где Юпитер общался со смертными. Нетрудно догадаться, что это смертные женщины, и общался он со своими земными возлюбленными⁷¹. Олимп изображается в романе как Рим, Юпитер — как император, и ничего трогательного в этих уединенных виллах для утех знати нет, как нет ничего поэтического в золотой клетке, где будет заперта сексуальная рабыня. Чем подробней разрабатывает Апулей некую народную традицию, известную по позднейшим источникам как сюжет АaTh 425С, тем больше сказочная и мифическая схема насыщается не просто реалиями, но и отношениями далеко не сказочными и не мифическими и так же невозможными в мифе, как подстроенный оракул.

Формально счастливый конец истории Психеи оттеняется ужасной и трагической историей Хариты⁷², в которую сказка обернута. Если пассивность и малодушие Психеи вознаграждается браком с богом и бессмертием, а прегрешения ее прощены, то мужество, верность и все добродетели Хариты и Тлеполема ни от чего не спасают, и в их истории чудесное спасение — это ложный финал, отчего настоящий финал еще чудовищней. Сказка

⁷¹ Met. V 1.

⁷² Met. V 23–27; VI 25–VII 13; VIII 1–14.

помещена в центр самой страшной и самой серьезной истории и собственно рассказана ее героине. В книге только две истории любви — Купидон и Психея и Тлептолем и Харита, остальное — истории похоти, измен и разврата. Но какой контраст героев! Благородство, мужество, чистота, сила характеров смертных делают богов рядом с ними чуть ли не канканными персонажами. И так, сказка, несомненно, сознательно обернута в контрастное повествование, и это — контраст сказочного и комического с жизненным и трагичным. И даже беспросветным. Концовки историй Психеи, Хариты и Луция отвечают жанрам сказки (мифа), трагедии, аретологии. Сочетание этих историй, их композиция, два хэппи-энда и один трагический, само включение истории Хариты в «экономию» романа заслуживают специального и особого рассмотрения. Здесь мы ограничимся тем, что в качестве героини простушка Психея проигрывает трагической Харите, которая действительно меняется, становясь из рыдающей пленницы неукротимой мстительницей, а потеряв мужа, не намеревается то и дело покончить с собой, но, отомстив за него, делает это.

А чего же достигает Луций? Мы уже сказали, что обращение похоже на одурманивание и обирание до нитки. А что дано взамен? Плешивая голова, невысокий чин пастора? Вечного блаженства богиня Луцию не обещает. Она обещает ему жизнь подольше и хорошее местечко в загробной тьме, где ему будет иногда поблескивать отсвет самой Луны-Исиды⁷³. И это благой исход для среднего человека, каким является Луций. А путь платоника иной.

⁷³ XI 6: «Ты будешь жить счастливо, ты будешь жить со славою под моим покровительством, и когда, совершив свой жизненный путь, сойдешь ты в царство мертвых, то, как видишь меня сегодня здесь, так и там, в этом подземном полукружии, найдешь ты меня просветляющей мрак Ахеронта, царствующей над стигийскими тайниками и, сам обитая в полях Елисейских, мне, к тебе милостивой, усердно будешь поклоняться. Если же примерным послушанием, исполнением обрядов, непреклонным целомудрием ты угодишь нашей божественной воле, знай, что в моей только власти продлить твою жизнь сверх установленного судьбою срока».

Истории Психеи и Луция показывают, что не важно, что человек делает, прилагает ли усилия к самосовершенствованию или никаких не прилагает, заслуживает ли лучшей участи или совершенно ничего не заслуживает. Он может найти венок роз, может понравиться божественному юнцу. Но, перефразируя Державина, осел останется ослом, хоть ты осыпь его цветами, а малодушная простушка ничему не научится и в последнем испытании сделает ту же самую глупость, которая привела к ее мытарствам.

В самом начале романа нам показывают Сократа. Такое имя у автора-платоника настораживает. И вот он и спутник присаживаются отдохнуть у платана, а рядом протекает прозрачный, как стекло, и цветом подобный серебру ручей. Это обстановка «Федра»⁷⁴. Перед нами и описание того, как Сократ внезапно смертельно бледнеет, и черты его заостряются, и силы его покидают, он пьет из «медленной» (это признак стигийских вод) реки и умирает. И даже встреча Аристомена с ним, когда он полуприкрытый плащом, бледный сидит на земле, похожа на сцену казни Сократа, когда проверяют действие яда и частично его раздевают⁷⁵. Мы видим какое-то издевательство над святым именем платонизма. Сократ Апулея не только ведет себя совершенно неподобающим образом, оставаясь у трактирщицы, он хочет бежать, спастись, чего Сократ у Платона не делает, и вопреки знаменитой сократовой парресии Апулеев Сократ остерегает, «как бы невоздержный язык вреда на тебя не накликал». Но и тот великий Сократ умирает, и этот нелепый, но пытающийся спастись и держать язык за зубами, тоже. Это ли не отказ от морализма, аллегоризма, диалектизма и, наконец, платонизма?

Богатейшая ткань комического, сатирического, фантастического и реалистического романа насыщена платоническими реминисценциями и аллюзиями на сочинения Платона. Образованный софист мог позволить себе забаву, которую он был готов делить с читателем. Он играл с мотивами зрения и слепоты, света

⁷⁴ Phdr. 229b.

⁷⁵ Phd. 118.

и тьмы на протяжении всего текста. Но когда задачей Апулея было изложение платоновских идей, он писал философские трактаты. Роман не пропагандирует платонизма, не прячет в его строках тайного знания, потому что оно не было ни тайным, ни эзотерическим. Академия существовала, и за столетия ее существования многое стало общераспространенным, тем культурным тезаурусом, апелляция к которому очерчивает круг читателей. Это образованные читатели, которые оценят и аллюзию, и особенно — переосмысление хрестоматийного образа. Одним из них является пещера.

Примерно в середине романа осел вдруг решил поупражняться в экфрасисе:

Подходящее время и обстоятельства побуждают меня описать местность и пещеру, где обитали разбойники. Одновременно подвергну испытанию свое уменье и вас заставлю ясно почувствовать, был ли я ослом по уму и чувствам. Перед нами находилась ужасная гора (*mons horridus*), одна из самых высоких, поросшая тенистыми лесными чащобами. Извилистые склоны ее, окруженные острыми и поэтому неприступными скалами (*saxis asperrimis et ob id inaccessibleis cingitur*), обвиты со всех сторон в виде естественного укрепления глубокими ущельями с провалами, сплошь заросшие кустарником. Берущий свое начало на самой вершине источник низвергался вниз пенистым потоком и, стекая по склону, вздымал серебристые волны; уже разделенный на множество ручейков, он орошал ущелья эти заболоченными водами (*agminibus stagnantibus inrigans*) и снова соединял их в некое подобие ограниченного берегами моря или медленной реки (*in modum stipati maris uel ignavi fluminis cuncta cohibebat*). Над пещерой, там, где был пролет между горами, высилась огромная башня (*turris ardua*); по обе стороны ее тянулся прочный палисад из крепкого плетня, удобный для загона овец; стены против входа тесно примыкали одна к другой, образуя узкий проход. Вот, скажешь, бьюсь об заклад, настоящий разбойничий атриум. И кругом никакого жилья, кроме маленькой хижины, как попало по-

крытой тростником, где, как потом я узнал, дозорные из числа разбойников, выбираемые по жребию, караулили по ночам⁷⁶.

В этом описании обратим внимание на высоченную неприступную гору, поток, низвергающийся с самой вершины, особую чистоту и сверкание воды, а затем застойные, *stagnantes*, воды, и малоподвижную, «ленивую», реку. Кроме этого важна нам будет высоченная башня, о которой не сказано ровным счетом ничего, чтобы она так и торчала полнейшей загадкой в этом диком пейзаже. Стоит обратить внимание и на укрепления, сторожей и дозорных, они тоже нам пригодятся.

Итак, мы знаем, как выглядит местность вокруг пещеры, но не она сама, хотя было обещано описание того и другого. Вместе с ослом и Харитой читатель попадает внутрь пещеры, упоминание которой почти рефлекторно отзывается платоновским символом пещеры⁷⁷. Конечно, жизнь в пещерах в теплом климате не такая уж необыкновенная вещь. Хорошо известны пещерные монастыри, скиты и храмы. Разбойники, отшельники, мятежники и в самом деле находили убежище в природных укрытиях. В том, что случается в этом разбойничьем гнезде, невозможно усмотреть никакого «платонизма». В пещере живут, едят, спят и рассказывают о своих похождениях разбойники, в ней рыдает и засыпает в изнеможении, а также видит пророческие сны пленная Харита, и в ней пьяная старая стряпуха рассказывает сказку о Купидоне и Психее, о том, как красота спасает, а бог любви дает душе бессмертие. Платоновская реминисценция здесь присутствует, но едва ли рассказчица должна напомнить нам о Диотиме. Зато *aniles fabulae*, как старуха называет свое повествование⁷⁸, в диалогах Платона имеет соответствие в упоминаемых там старухиных мифах и сказках для детей, которые рассказывают кормилицы. Говорится о них непочтительно, все это у Платона — лож-

⁷⁶ Met. IV 6.

⁷⁷ См. в частности: Светлов 2014.

⁷⁸ Met. IV 26–27.

ные мифы⁷⁹. Должны ли мы ждать в этом случае от сказки платонизма или, скорее, того, что чуждо Платону?

В рассказ старухи переселяются из окружающего пещеру пейзажа гора, водопад, чистейшая вода и стигийские потоки, а также и чудовищные стражи и не смыкающие глаз дозорные. Они попадают в третье задание. А в четвертом, где бедняжка Психея спускается в самую преисподнюю, обнаруживается башня.

Осел недаром привлекает внимание читателя к своему описанию и говорит, что подвергает испытанию свое умение писать. Ведь он подвергает проверке и умение читателя читать. Теперь мы можем сравнить экфрастические навыки старухи и осла. Начало описания горы вложено старухой в уста самой Венеры:

Видишь там высящуюся под высочайшей скалой вершину крутой горы, где из сумрачного источника истекают темные воды? Приблизившись к вместительной, замкнутой со всех сторон котловине, они орошают стигийские болота и рокочущие волны Коцита питают. Оттуда, из самого истока глубокого родника, зачерпнув ледяной воды, немедленно принесешь ты ее мне в этой скляночке. — Сказав так, она с еще более страшными угрозами передает ей бутылочку из граненого хрусталя⁸⁰.

Перевод не передает того, что Венера говорит поэтически. Вместо «ледяной воды» надо было бы сказать «окоченевшая роса»⁸¹, и так далее. Это иной регистр, в котором описание медленных вод обретает свое мифологическое звучание: медленные, ленивые воды — воды рек преисподней, Стикс и рокочущий Коцит.

Следующий пейзажный кадр показывает нам эту гору глазами Психеи:

⁷⁹ Tht. 176b, R. 1.350e, Grg. 527a, Lg. 10.887c–e, Ti. 26b–c, Ly. 205d, R. 2.377a, Hp. Ma. 285e–286a.

⁸⁰ Met. VI 13.

⁸¹ Groningen Commentaries on Apuleius отмечают здесь поэтический стиль (ср., например, образ темных вод в Hom. II. IX 14 и Luc. Phars. III 412), некоторые лексические параллели с поэзией (например, *fluenta* в Verg. A. VI 327) и художественные приемы, в частности, аллитерации (Zimmerman 2004: 464–465).

А та с усердием, ускорив шаг, устремляется к самой вершине горы, думая, не найдет ли хоть там конца горестной своей жизни. Но, добравшись до мест, прилежащих к указанному хребту, видит она смертельную трудность необъятного этого подвига. Невероятная по своей громадности и безнадежная по недоступной крутизне высоченная скала извергала из каменистых теснин приводящие в ужас родники; выброшенные из жерла наклонного отверстия, они сейчас же сбегали по круче и, скрывшись в выбитом русле узкого канала, неприметно для глаза стекали в соседнюю долину; направо и налево из углублений в утесах выглядывали, вытянув длинные шеи, свирепые драконы, глаза которых обречены были на неусыпное бдение и зрачки вечно глядели на свет. К тому же воды, обладающие даром речи и сами себя охраняя, поминутно восклицали: — Назад! Что делаешь? Смотри! Что задумала? Берегись! Беги! Погибнешь!⁸²

В этом описании, более техничном в начале, в конце разворачивается ужас преисподней и драконы *proserpunt* (*выползают*), предвосхищая имя Прозерпины из следующего задания Венеры. Неусыпные стражи горы и потоков появляются в конце описания, как в конце описания окрестностей пещеры были упомянуты стражи из разбойников. В рассказе старухи они стали драконами, к которым применено слово «вигилия», стража: «драконы с очами бессонных вигилий» (*dracones inconiuae uigiliae luminibus addictis*). А вода уже не просто пенится или рокочет, а выкрикивает короткие команды, словно дозорные, завидя пришельца.

Следующее задание — отправиться в Тартар — Психея также считает невыполнимым, и тогда речь обретает уже не вода в сбегających с круч потоках, а обладающая даром пророчества башня, которая зачем-то молчаливо вздымалась напротив пещеры в «реальности». Если в первом акте у вас есть башня, то в третьем она непременно заговорит:

Не медля более, устремилась она к какой-то высочайшей башне, собираясь броситься оттуда вниз, так как считала, что таким путем лучше и успешнее всего можно сойти в преисподнюю. Но

⁸² Met. VI 14.

башня неожиданно издает голос (*prorumpit in uocem*) и говорит: — Зачем, бедняжка, искать тебе гибели в пропасти? Почему новые опасности и труды так легко удручают тебя? Ведь раз дух твой отделится однажды от тела, конечно, сойдешь ты в глубокий Тартар, но назад оттуда ни при каких условиях не вернешься. Вот послушай-ка меня...⁸³

И рассказывает, как сойти в преисподнюю и выйти оттуда на белый свет.

Если мы сравним описание окрестностей пещеры ослом с его претензией на риторический или даже «научный» экфрасис со старухиными описаниями горы, потоков, стражей и башни внутри сказки, то увидим, что у старухи все оживило и заговорило, статика заменилась динамикой, молчание — речью и звуками, безлюдный пейзаж наполнился движениями и эмоциями. Мы увидим, что помещенная внутрь пещеры, в рассказ старухи реальность оживает и получает осмысленность. Это ведь совсем иное противопоставление, нежели платоновский мир идей и реальность как их слабое отражение. Если башня и попала в сказку пьяной старушонки как отражение или как тень реальности, то тень ярче оригинала.

Не только башня переселилась в рассказ старухи, но и хромой осел, привязанный у пещеры Луций, причем сразу в обеих своих ипостасях осла и человека. В рассказе о преисподней появляется хромой осел и хромой погонщик, ослиная ипостась рядом с человеческой. Что это? Осел Луций постоянно калечит ноги или его покалечат так, что он хромает⁸⁴. Хромота в целом черта хтоническая, хромы Терсит и Гефест, у Платона хромота отражает порочность души⁸⁵. Сам Апулей в сочинении «О Платоне» представляет хромой *Malitia*, Порочность⁸⁶. Но кроме хромого осла есть и хромой его погонщик. Хромой погонщик мелькнет как проходной персонаж позже, в IX 27, но важнее то, что очередной жрец

⁸³ Met. VI 17.

⁸⁴ Met. III 27, IV 4, VI 25–26, VI 30.

⁸⁵ R. 535de, Phdr. 248b. Cp. Ti. 44c, Lg. 634a.

⁸⁶ De Plat. II 4.

посвятитель из XI книги, которого зовут Азиний (Ослиний), тоже хром⁸⁷. Метафорически он погонщик Луция. Психея не должна откликаться на его просьбы, Башня это запретила:

Пройдя уже значительную часть смертоносной дороги, встретишь ты хромого осла, нагруженного дровами, и при нем хромого же погонщика; он обратится к тебе с просьбой...⁸⁸

Тень Азиния и тень Луция встретились с Психеей в преисподней, так встретились там герои независимых повествований: старухино и Луциева. Психея прошла мимо, не подняла упавшие поленья, не стала вести себя, как подобает фольклорной героине, которая помогает хозяевам и насельникам иного мира, а повела себя как посвящаемая в мистерии, которой главным образом нужно многого избегать и сторониться опасности. Сказка и роман («реальность») видят друг друга, но они не общительны, параллельны. Это и выражено фольклорным в истоке запретом отвечать и помогать старику, молчанием и никчемностью романной («реальной») башни в отличие от говорящей башни-помощницы из сказки. Хромою осел и хромою погонщик — из самых таинственных образов романа. В преисподней, откуда приносят и смертельную божественную красоту, толпятся и встречаются образы романа... О чем это?

Четвертое, незаконное с точки зрения фольклора, испытание Психеи — спуск в преисподнюю. Луций тоже перешел порог Прозерпины в рамках упорядоченного религиозного опыта посвящения, перешел и воротился. А Психея, хотя и имеет наставницу башню, но идет сама и едва не гибнет. Это испытание добавлено специально вне расписания трех «положенных» в сказках. Отправляясь за красотой, Психея ни на что не должна обращать внимания, отказываться даже от помощи старым и слабым. Она тянется к божественной красоте, но это грозит смертью, а спасает

⁸⁷ Met. XI 27.

⁸⁸ Met. VI 18.

ее любовь, бог любви. Последнее испытание Психеи — это литературный миф о божественном и в то же время гибельном даре красоты, искусства. В сказках живые не должны вступать в контакт с обитателями преисподней, прикосновение и общение грозит уподоблением мертвым. Но в истории о том, что ради красоты стоит рискнуть жизнью и нарушением запретов, а любовь божества может спасти, равнодушие к мольбам и просьбам вызывает скорее мысли об известном по другим временам представлении об аморализме искусства. Путь Луция за порог Прозерпины — путь религиозный, путь Души-Психеи — мистический и мифический — путь к красоте. Художественная проза, не имеющая прагматического задания, даже такого, как у эпидейктического красноречия, была новым явлением в античном мире. Апулей создает из фольклора и платонического тезуаруса художественную прозу как «искусство для искусства».

Так платоновская ли это теория искусства, или антиплатоновская, превозносящая творческую силу искусства и вымысла? Видящая в нем смертельную опасность, но не сводящая творчество к пению гимнов богам? Для Платона лучшие гимны сочинила для египтян сама Исида, их надо просто повторять.

Как же философ-платоник в качестве автора романа оказался едва ли не антиплатоником? Можно строить биографические предположения о том, что его философские труды, не блещущие оригинальностью, были уделом ранних ученических лет, а «Метаморфозы» — творение зрелого Апулея, которому стало тесно в школьной догме, а потому платонизм, метки которого разбросаны по всей книге, обернулся платонической ересью. Но эти биографические предположения ничем нельзя подтвердить.

Если судить по самому тексту, а не по взятым извне сведениям, придется признать, что Апулей постоянно обманывает ожидание получить у него иллюстрацию к какому-нибудь платоническому общему месту, выворачивает его наизнанку, выставляет в смешном свете. Такое обращение с философией можно видеть и у других авторов этого времени. Достаточно назвать филосо-

фов у Лукиана и Ксанфа у анонимного автора «Жизни Эзопа», особенно в так называемой версии G, или *Перриане*.

Художественный мир Апулея очень далек от какой-либо прямолинейности. Мы приходим к выводу, что использованные в романе образы, взятые у Платона, и аллюзии на платоновские диалоги не предназначены для прикровенного изложения широко известных платоновских идей, и хотя нет смысла видеть в романе опровержение платонизма, он относится к платоническим прописям как к подручному материалу для собственных литературных и мировоззренческих конструкций. Они-то в нем и интересны. Только у пропагандистов замысел состоит исключительно в том, чтобы обернуть готовую доктрину сюжетом и персонажем. Для постижения его замысла не следует ради известных из других источников платонических схем пренебрегать всем, что в эти схемы не укладывается. Мы полагаем, что новаторское в качестве художественной прозы произведение Апулея имеет собственный замысел и замысел этот — не платонический. Он рассказывает о служении словесному искусству, а не религии или философии, его цель, как писал Блок,

Чтобы по бледным заревам искусства
Узнали жизни гибельной пожар!

Сокращения и литература

AaTh — Aarne, Antti. The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography / Translated and Enlarged by Stith Thompson. 2nd rev. ed. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1961.

L&S — A Latin Dictionary, founded on Andrew's edition of Freund's Latin Dictionary / revised, enlarged and in great part rewritten by Charlton T. Lewis and Charles Short. Oxford: Oxford University Press, 1879.

LSJ — Liddell, Henry George; Scott, Robert. A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie. With a revised supplement. Oxford, New York: Clarendon Press, Oxford University Press, 1996.

- Брагинская 2010 — Иосиф и Асенет / Перевод Н.В. Брагинской, М.С. Касьян, В.В. Пислякова, А.И. Шмаиной-Великановой // *Arbor mundi* 17 (2010). Изд. РГГУ. С. 92–131.
- Брагинская 2013 — *Брагинская Н.В.* «Купидон и Психея» — очень медленное чтение: семинар-не-семинар, конференция-не-конференция // *Аристей*. Т. 7. Москва, 2013. С. 213–222.
- Григорьева 1988 — *Григорьева Н.* Магическое зеркало метаморфоз // Апулей: «Метаморфозы» и другие сочинения. М., 1988.
- Кузнецов 1989 — *Кузнецов А.Е.* Художественные принципы и мировоззрение Апулея: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1989.
- Кюмон 2000 — *Кюмон Ф.* Мистерии Митры. СПб., 2000.
- Михайлова 2014 — *Михайлова (Смирнова) Т.А.* Метаморфозы Души, или к вопросу о роли вставной новеллы // *Аристей: вестник классической филологии и античной истории*. Т. 10. Москва, 2014. С. 151–158.
- Полякова 1979 — *Полякова С.В.* Из истории византийского романа. Опыт интерпретации «Повести об Исмине и Исминии» Евмафия Макремволита. М., 1979.
- Светлов 2014 — *Светлов Р.В.* Пещера, старуха и осел (о некоторых литературных параллелях платоновских метафор) // *Платоновские исследования*. Вып. I / Ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.В. Михайловский, А.Н. Романов, В.В. Рохмистров, М.Н. Савельева. М.–СПб.: РГГУ–РХГА. 2014. С. 163–172.
- Чистякова, Вулих 1971 — *Чистякова Н.А., Вулих Н.В.* История античной литературы. М., 1971².
- Шмаина-Великанова 2010 — *Шмаина-Великанова А.И.* Книга Руфи как символическая повесть. М., 2010.
- Aitken 1973 — *A forgotten heritage; original folk tales of Lowland Scotland* / Ed. by Hannah Aitken. Edinburgh: Scottish Academic Press; London: distributed by Chatto & Windus, 1973.
- Chambers 1870 — *Chambers, Robert.* Popular rhymes of Scotland. Edinburgh and London: W. & R. Chambers, 1870.
- De Filippo 1990 — *De Filippo J.* Curiositas and the Platonism of Apuleius' Golden Ass. *AJP* 111 (1990). P. 471–492.
- Edwards 1992 — *Edwards M.J.* The Tale of Cupid and Psyche // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bd. 94. 1992. P. 77–94.
- Gianotti 1986 — *Gianotti G.* Romanzo e Ideologia: Studi sulle Metamorfosi di Apuleio. Naples, 1986.

- Fick-Michel 1991 — *Fick-Michel N. Art et Mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*. Paris, 1991.
- Harrison 1996 — *Harrison S.J. Apuleius' Metamorphoses // The Novel in the Ancient World / Ed. G. Schmeling*. Leiden: Brill, 1996. P. 491–516.
- Harrison 2000 — *Harrison S.J. Apuleius. A Latin Sophist*. Oxford: OUP, 2000.
- Harrison 2000–2001 — *Harrison S.J. Apuleius, Aelius Aristides and Religious Autobiography // Ancient Narrative 1. 2000–2001*. P. 245–259.
- Harrison 2012 — *Harrison S.J. Narrative Subversion and Religious Satire in Metamorphoses 11 // Aspects of Apuleius' Golden Ass. Vol. III: the Isis book. A collection of original papers / Ed. by W. Keulen, U. Egelhaaf-Gaiser*. Leiden: Brill, 2012. P. 73–85.
- Heine 1978 — *Heine R. Picaresque Novel Versus Allegory // Aspects of Apuleius' Golden Ass / Ed. B.L. Hijmans, Jr.; R.Th. van der Paardt*. Groningen: Bouma's Boekhuis, 1978. P. 25–42.
- Helm 1956 — *Apuleius. Metamorphosen oder der Goldene Esel / Lateinisch und Deutsch von Rudolf Helm*. Berlin: Akademie-Verlag, 1956.
- Hijmans 1987 — *Hijmans B.L. Apuleius Philosophus Platonicus // ANRW II 36.1*. Berlin, 1987. P. 395–475.
- Kenney 1990 — *Apuleius. Cupid & Psyche / Edited by E.J. Kenney*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990.
- Kline 2013 — *Apuleius: The Golden Ass. A new, complete, English translation, of the metamorphoses of Lucius Apuleius / Transl. by A.S. Kline*. 2013.
- Krautter 1971 — *Krautter K. Methode und humanistische Existenz. Filippo Beroaldo und sein Kommentar zum Goldene Esel des Apuleius*. München, 1971.
- Moreschini 1978 — *Moreschini C. Apuleio e il Platonismo*. Florence, 1978.
- Moreschini 1994 — *Moreschini C. Il Mito di Amore e Psiche in Apuleio. Saggio, Testo di Apuleio, Traduzione a Commento. Storie e Testi 3*. Naples: D'Anna, 1994.
- Moreschini 1999 — *Moreschini C. Towards a History of the Exegesis of Apuleius: the Case of the Tale of Cupid and Psyche // Latin Fiction: the Latin Novel in Context / Ed. H. Hofmann*. L.: Routledge, 1999. P. 215–228.
- O'Brien 2002 — *O'Brien M.C. Apuleius' Debt to Plato in the Metamorphoses. (Studies in Classics Vol. 21.)* Lewiston, NY; Edwin Mellen, 2002.
- Perry 1967 — *Perry B.E. The Ancient Romances: a Literary-Historical Account of their Origins*. Berkeley, 1967.
- Romano 1951 — *Giovanni Boccaccio. Genealogie Deorum Gentilium Libri 5 / Ed. V. Romano*. Bari: Laterza, 1951.

- Scobie 1975 — *Scobie A.* Apuleius Metamorphoses (Asinus aureus) I / A commentary by Alexander Scobie. Meisenheim am Glan: Hain, 1975.
- Stabryla 1973 — *Stabryla L.* The function of the Tale of Cupid and Psyche in the structure of the Metamorphoses of Apuleius // *Eos* 61 (1973). P. 261–272.
- Stover 2015 — A New Work by Apuleius: The Lost Third Book of the De Platone / Edited and Translated with an Introduction and Commentary by J.A. Stover. Oxford University Press, 2015.
- Thibau 1965 — *Thibau R.* Les Métamorphoses d'Apulée et la Théorie Platonicienne de l'Eros // *Studia Philosophica Gandensia* 3 (1965). P. 89–144.
- van Mal-Maeder 1997 — *van Mal-Maeder D.* Lector, intende: laetaberis. The enigma of the last book of Apuleius' Metamorphoses // *Groningen Colloquia on the Novel* 8 / Ed. H. Hofmann, M. Zimmerman. Groningen: E. Forsten, 1997. P. 87–118.
- van Mal-Maeder 2001. — *van Mal-Maeder D.* Apuleius Madaurensis. Metamorphoses. Livre II. Texte, Introduction, et Commentaire. Groningen: Egbert Forsten, 2001.
- Vermaserell 1956–1960 — *Vermaserell M.Ĵ.* Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae. V. 1–11. Hagrae, 1956–1960.
- Winkler 1985 — *Winkler Ĵ.Ĵ.* Auctor & Actor. A Narratological Reading of Apuleius' Golden Ass. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Zimmerman 2004 — Groningen Commentaries on Apuleius. Book IV 28–35, V and VI 1–24: The Tale of Cupid and Psyche. Text, Introduction and Commentary / Ed. M. Zimmerman, S. Panayotakis, V.C. Hunink, W.H. Keulen, S.J. Harrison, Th.D. McCreight, B. Wesseling, D. van Mal-Maeder Groningen: Egbert Forsten, 2004.

Александр Санженakov

Проблема атрибуции *De virtutibus et vitiis*
и трансформация этики Платона*

ALEXANDER SANZHENAKOV
THE ATTRIBUTION OF *DE VIRTUTIBUS ET VITIIS*
AND TRANSFORMATION OF PLATO'S ETHICS

ABSTRACT. The article deals with the question of attribution of the treatise *On the virtues and vices* (Corpus Aristotelicum, 1249a26–1251b37), and transformations of Plato's ethics in this work. It is shown that Aristotle could not have written this treatise, since it contains certain Stoic borrowings. The author argues that it had been written during the period of eclecticism (II–I BC), criticising the attempt made by P. Simpson to prove the authenticity of the treatise. An examination of the text shows that Plato's ethical ideas in this work have changed significantly: the number of virtues is increased and the virtues themselves are interpreted from a Peripatetic point of view. KEYWORDS: Corpus Aristotelicum, Pseudo-Aristotle, Plato, Chrysippus, Stoics, ancient ethics, virtue, vice.

В предлагаемой статье мы рассмотрим два вопроса. Во-первых, будет рассмотрен вопрос аутентичности и атрибуции трактата *De virtutibus et vitiis*. В результате будет доказано, что это сочинение Аристотель не писал, а также то, что его следует атрибутировать философу периода эклектики (II–I вв. до н.э.). Во-вторых, мы рассмотрим, какие трансформации претерпела этика Платона в этом сочинении.

© А.А. Санженakov (Новосибирск). sanzhenakov@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ в рамках научного проекта № 14–33–01271a2.

Трактат «О добродетелях и пороках» (*De virtutibus et vitiis*, далее сокращенно — VV) входит в корпус Аристотеля (*Corpus Aristotelicum*) под пагинацией 1249a26–1251b37. В трактате представлены определения добродетелей и пороков, а также произведена их подробная классификация. Проблема аутентичности и вопрос авторства этого трактата — предмет неослабевающего интереса исследователей на протяжении многих десятилетий.

Первым в подлинности сочинения усомнился Э. Целлер. Он обратил внимание на то, что способ описания и классификации добродетелей и пороков в рассматриваемом сочинении характерен для перипатетической школы периода после Теофраста. Также Целлера насторожила солидаризация автора трактата с Платоном по вопросу трехчастного деления души. Это обстоятельство выдает в авторе позднего перипатетика (ранние перипатетики не были так платонически настроены). Кроме того, по мнению Целлера, говорить о сходстве даже внешнем со стоицизмом едва ли возможно, хотя он обращает внимание на жесткий «стоический» ригоризм парных противоположностей ἐλαίνετά (достоинное похвалы) и ψεκτά (порицаемое) в начале и в конце трактата. Наконец, автор трактата помещает демонов (δαίμονες) между богами и родителями (VV 1250b20), что, с точки зрения Целлера, говорит о влиянии пифагорейских «Золотых стихов»¹. Опираясь на вышеизложенные доводы, Целлер сделал вывод о том, что Аристотель этого сочинения не писал, а искомый автор трактата, скорее всего, является перипатетиком периода эклектизма [Zeller 1923: 670–71].

Во многом соглашаясь с Целлером, филолог К. Шухардт (Schuchhardt) более решительно поместил работу в период эклектизма, а также отметил, что оппозиция ἐλαίνετά/ψεκτά может иметь своим источником «Риторику» Аристотеля (Rhet. 1366a23–25, 33–36).

¹ Ср.: Прежде всего почитай бессмертных богов, соблюдая / Их старшинство согласно закону, и верным будь клятве, / Славных героев, подземных демонов чти по закону, / Мать и отца уважай, проявляй внимание к ближним (Петер 2000: 9).

В самом деле, в первой книге в начале девятой главы говорится: «Вслед за этим поговорим о добродетели и пороке, прекрасном и постыдном (καλοῦ καὶ αἰσχροῦ), потому что эти понятия являются объектами для человека, произносящего хвалу (ἐλαينوῦντι) или хулу (ψέγοντι)» [Платонова 1978: 43]. Точно таким же по смыслу заявлением начинается исследуемый трактат: «Нравственно прекрасное (τὰ καλὰ) достойно похвалы (ἐλαίνεται), дурное (τὰ αἰσχροῦ) — порицания (ψεκτὰ), и нравственно прекрасным правят добродетели, дурными же делами — пороки, посему достохвальны (ἐλαίνεται) добродетели, достохвальны и причины добродетелей, и то, что сопутствует добродетелям, и то, что происходит от них, и деяния их, а противоположное достойно порицания (ψεκτὰ)» [Миллер 1987: 527].

Развивая увиденную Шухардтом связь VV с Rhet. I 9, Э. Шмидт [Schmidt 1986: 56] указывает на другие параллели. В частности, он усматривает сходство в определении рассудительности (φρόνησις). В Rhet. I 9 φρόνησις определяется как «интеллектуальная добродетель (ἀρετὴ διανοίας), в силу которой люди в состоянии здраво судить о значении перечисленных выше благ и зол для блаженства (εὐδαιμονίαν)» [Платонова 1978: 44]. В рассматриваемом нами трактате рассудительность есть «добродетель разумной части души (λογιστικῆς), прокладывающая путь к счастью» [Миллер 1987: 527–8]. Также Шмидт отмечает, что подобным образом рассудительность представлена и в псевдо-платоновских «Определениях» (Def. 411d5). Тем не менее, Шмидт придерживается поздней датировки VV, обосновывая свою точку зрения поздней лексикой (ἀμνημοσύνη, ἀλότευμα, χαυνοῦσθαι, μεμψιχορία, ἀνόρεκτος), которая не встречается ни в одном сочинении Аристотеля [Schmidt 1986: 19]. Дополнительными аргументами в пользу неподлинности VV для Шмидта являются два следующих обстоятельства. Во-первых, одни добродетели рассматриваются в тексте VV как главенствующие, а другие как их подвиды. По мнению Шмидта, такой способ выстраивания связи характерен для Хрисиппа, различающего πρῶται ἀρεταὶ и ἀρεταὶ ὑποτεταγμένα

(ФРС III 264, 265). Во-вторых, автор VV ничего не сообщает о добродетели как середине между двумя пороками-крайностями.

Редактор «Эвдемовой этики» (в приложении к которой было опубликовано VV) Ф. Зуземиль (Sussemihl), принимая доводы Целлера и Шухардта, заключил, что эта работа есть продукт философа-эклектика небольших умственных способностей, который ставил своей целью примирение аристотелевского и платоновского моральных учений. Он датирует трактат не позднее, чем II или I век до н.э.

Таким образом, большинство исследователей имеют веские основания сомневаться в подлинности VV. Впрочем, в последние годы мы можем наблюдать отказ от гиперкритического взгляда на это сочинение и попытки вернуть авторство Аристотелю. Уже в середине прошлого века появились работы (Zürcher 1952, Gohlke 1944), авторы которых высказывают сомнения в весомости аргументов в пользу неподлинности трактата. Возражения, например, приводятся следующего порядка: учение о середине отсутствует в тексте VV потому, что Аристотель написал его на раннем этапе своего творческого пути. Исходя из этого же допущения, объясняются присутствующие в сочинении платонические элементы. Одной из последних работ, написанных в подобном ключе, является статья П. Симпсона, в которой он приходит к выводу о недостаточной убедительности аргументов в пользу неподлинности этого сочинения. Поэтому, заключает Симпсон, следует довериться традиции, которая приписывает авторство Стагириту (Simpson 2013).

Следует отметить, что гипотеза Симпсона подкрепляется частичным совпадением списка добродетелей из VV со списком добродетелей из «Эвдемовой этики» (1220b38–1221a12). В последней обнаруживаются такие специфические добродетели, как *кротость* (πραότης), *бескорыстие* (ἐλευθεριότης) и *великодушие* (μεγαλοψυχία). При этом некоторые добродетели в VV определяются точно так же, как в «Никомаховой этике». Например, явная параллель обнаруживается в истолковании такой добродетели, как

воздержанность (ἐγκράτεια). Автором VV воздержанность определяется как «добродетель вожделеющей части, позволяющая при помощи рассуждения сдерживать порыв влечения к скверным удовольствиям» (1250a5–7)², а в EN воздержанный человек определяется как тот, кто «зная, что [его] влечения дурны, не следует им благодаря [рас]суждению (διὰ τὸν λόγον)» (1145b13–14)³. Несмотря на некоторые разночтения, родственность определений очевидна.

Тем не менее, мы не склонны видеть в авторе трактата Аристотеля. Прежде всего такое убеждение проистекает из догматического характера сочинения, автор которого не рассуждает, а просто излагает фактический материал нарративно-безапелляционным тоном. Такой способ подачи может объясняться целью автора трактата — изложить бытующие в этот период общепризнанные моральные нормы и факты моральной эмпирии. Если следовать установившемуся мнению о разделении всего аристотелевского наследия на три группы текстов — экзотерические сочинения (для широкого круга читателей, главным образом диалоги), собрание материалов (эмпирическая база) и эзотерические сочинения (научные трактаты, часто в виде лекций), то VV мог относиться ко второй группе текстов, то есть являлся эмпирической базой для последующих теоретических построений. Именно к такому заключению приходит П. Симпсон. С его точки зрения, содержание VV может идти вразрез со взглядами Аристотеля, но это вовсе не отменяет его авторства, потому что все сказанное в VV — это материалы, явления и *endoxa*, из которых Аристотель мог уже выстроить собственные, более четкие умозаключения [Simpson 2013: 659].

Предложенная гипотеза многое объясняет, но упускает из виду следующие обстоятельства. Во-первых, эндоксический материал по определению содержит такие характерные вставки, как «принято считать», «по общему мнению» и т.д. Пример *endoxa*,

² Миллер 1987: 528.

³ Брагинская 1984: 192.

начинающегося со слов «принято считать, что», продолжающегося словами «по мнению одних... а по мнению других...» и заканчивающегося словами «вот что, стало быть, говорится обычно», можно прочесть в EN 1145b8–20. В исследуемом трактате мы ничего подобного не обнаруживаем. Во-вторых, VV имеет жесткую структуру. Автор за редким исключением придерживается строгой последовательности изложения. Сначала приводится родо-видовое определение добродетели или порока (в качестве рода выступает привязка к той или иной части души), затем дескриптивное определение, наконец, перечисляются сопутствующие свойства. Возьмем для примера мужество. Родо-видовое определение: «мужество — это добродетель гневливой части (θυμοειδούς), не дающая поддаться страху смерти» (1250a6–7)⁴. Дескриптивное определение: «мужеству свойственно не поддаваться страху смерти, быть смелым при угрожающих обстоятельствах и отважным пред лицом опасности; [ему свойственно] предпочитать смерть позорному спасению своей жизни и быть причиною победы. Свойственно мужеству утруждаться, выносливым быть и проявлять свое мужское достоинство» (1250a44–b4)⁵. Перечисление сопутствующих свойств: «Мужеству сопутствуют (παρέλτα) отвага, решимость, смелость, равно как трудолюбие и выносливость» (1250b4–6)⁶. По этой схеме прописаны все добродетели и пороки. В редких случаях отсутствует один из элементов схемы. В некоторых она дополняется разделением на три вида, о чем мы скажем ниже. Подобный схематизм никак не согласуется с изложением эндоксического материала.

Во-вторых, по мнению Симпсона, одним из аргументов в пользу авторства Аристотеля является неявная ссылка на VV в «Эвдемовой этике». Во второй книге EE сказано: «в уже завершенных книгах (ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις) проведено разделение “движений чувств” (τῶν παθημάτων), “возможностей” (τῶν δυνάμε-

⁴ Миллер 1987: 528.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

ων) и “свойств” (τῶν ἕξεων)» (EE 1220b10–13)⁷. Приведя несколько определений добродетелей и пороков из VV, Симпсон заявляет, что все они выстроены на основе этого разделения. Чтобы разъяснить суть предложенного подхода, снова возьмем для примера мужество. В рамках предлагаемой интерпретации в дефиниции «мужество — это добродетель гневливой части, не дающая поддаться страху смерти», гневливая часть души соответствует «возможности» (альтернативный перевод — «предрасположенность», «способность», Симпсон переводит δύναμις как ‘a power’), «не дающая поддаться страху» соответствует «свойству» (в ином переводе «состояние», «устой», а у Симпсона ‘a habit’), а сам страх смерти — «движению чувств» (Симпсон переводит просто как ‘a passion’) [Simpson 2013: 658]. С одной стороны, такое толкование, хоть и с некоторыми оговорками, вполне допустимо. В самом деле, части души могут пониматься как δυνάμεις. Аристотель в *De anima* ведет речь о растительной и мыслительной способностях и способности ощущения (415a). Другой вопрос, который мы оставим открытым, насколько возможно смешение данной философской традиции с платоническим пониманием души? Кроме того, вызывает сомнение сама возможность связи EE и VV. Зачем идентифицировать VV как то самое аристотелевское сочинение, на которое дается ссылка в EE 1220b10–13, в то время как надежнее и проще было бы в этом качестве представить EN и MM. Действительно, и в «Никомаховой этике» (1105b20), и в «Большой этике» (1186a12) мы обнаруживаем постулат о том, что в душе находятся движения чувств, способности и состояния. Поэтому куда более вероятно, что в EE делается ссылка на эти два этических сочинения, нежели на VV.

В связи с вышесказанным предложенный П. Симпсоном выход из ситуации мы считаем не вполне удачным. Поэтому вслед за Целлером мы отнесем это сочинение к псевдо-аристотелевским, а его автора поместим в период эклектизма.

⁷ Солопова 2005: 37.

Одним из доводов в пользу эклектического характера исследуемого сочинения является рафинированность классификации добродетелей и пороков, в ходе которой выделяются первичные добродетели (и пороки) и вторичные (подчиненные) — признак влияния стоической школы в целом и Хрисиппа в частности. Справедливости ради следует отметить, что разделение на виды производится автором VV всего лишь в отношении трех пороков — гневливости, несправедливости и скупости. Рассмотрим такой порок, как *гневливость* (ὀργιλότης). Наш автор различает три вида этого порока: *вспыльчивость* (ἀκροχολία), *огорчение* (πικρία) и *досада* (βαρυθυμία). Ни в одном сочинении Аристотеля мы не встретим упоминания о *вспыльчивости*⁸, но Стобей приводит мнение Хрисиппа о том, что *вспыльчивость* наряду с другими пороками есть склонность к болезни (εὐεμπτωσία), которая в свою очередь есть «предрасположенность к страсти или чему-либо противоположному» (ФРС III 421). То же самое касается *досады*, такой термин не встречается в текстах Аристотеля, в то время как в сочинении Андроника Родосского приводится определение этого порока, которое дал Хрисипп — «скорбь отягощающая и не дающая передышки» (ФРС III 414). Наконец, идентичную картину мы наблюдаем и в отношении *огорчения*⁹ — никакого упоминания в Корпусе Аристотеля и свидетельство Стобея о хрисипповской классификации вождедений, в число которых входит гнев (ὀργή) и его виды, в частности, *огорчение* (ФРС III 394). Учитывая все вышесказанное, мы вынуждены заключить, что Э. Целлер мог заблуждаться, отрицая стоическое влияние на автора трактата. По крайней мере, терминологическая зависимость автора VV от стоической традиции налицо. Если к этому прибавить синтез платонических и перипатетических воззрений, то мы можем с

⁸ Хотя в «Никомаховой этике» упоминаются «горячие» (οἱ ἀκρόχολοι) — те, кто гневается по всякому поводу (EN 1126a18–19).

⁹ Однако в «Никомаховой этике» встречаются «желчные» (οἱ λικροί) — те, у кого гнев долго не стихает, так как они его сдерживают (EN 1126a19–20). Ср.: EE 1221b13–14.

большой долей вероятности идентифицировать автора как философа периода эклектики (II–I вв. до н.э.).

Разобрав вопрос аутентичности и атрибуции трактата *De virtutibus et vitiis*, мы переходим ко второй части нашей статьи, которая будет посвящена проблеме трансформации платоновской этики в исследуемом сочинении. С одной стороны, вторая часть статьи есть последовательное продолжение первой, так как, доказав, что платоновская этическая доктрина представлена в VV в упрощенном, выхолощенном виде, мы добавим еще один аргумент в пользу высказанной атрибуции. С другой стороны, подобное исследование небезынтересно само по себе.

Фигура Платона появляется в тексте VV с первых строк, когда автор трактата солидаризируется с этим философом по вопросу разделения души на три части: «Согласно Платону, истолковывающему душу трехчастной, добродетель разумной (λογιστικῆ) части души есть рассудительность, яростной (θυμοειδοῦς) части — кротость и мужество, вожделеющей (ἐπιθυμητικῆ) части — умеренность и воздержанность, добродетелями души в целом являются справедливость, бескорыстие и великодушие» (1249a31–1249b28)⁶. Не менее важным свидетельством, которое также обнаруживается в только что приведенном пассаже, является платоновское учение о четырех добродетелях: *рассудительности* (φρόνησις), которая помещается в разумную часть души, *мужестве* (ἀνδρεία), находящемся в яростной части души, а также *умеренности* (σωφροσύνης), координирующей вожделеющую часть души, и, наконец, *справедливости*, отвечающей за слаженную работу всех частей души. Действительно, по Платону, справедливый человек «не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит каждому из этих начал

⁶ Миллер 1987: 527.

действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия — высокий, низкий и средний» (R. 443d1–7)⁷.

Учение о четырех кардинальных добродетелях, окончательно оформленное Платоном, стало общепhilosophической догмой, разделяемой практически всеми мыслителями античности. В некоторых случаях это учение претерпевало незначительные изменения. Например, последователь Платона Ксенократ заменил мужество на великодушие (μεγαλοψυχία), наследовав традицию Демокрита и предвосхитив стоиков [Диллон 2005: 169]. В других случаях оно дополнялось иными добродетелями, как это сделали Аристотель и стоики. В любом случае учение о четырех добродетелях можно считать этико-антропологическим базисом античности.

В исследуемом сочинении учение о четырех кардинальных добродетелях в целом сохранено, но в то же время переработано и расширено. Так, автор VV помимо мужества помещает в гневливую часть души *кротость* (πραότης), а также наряду с благородием выделяет в вожделеющем начале души *воздержанность* (ἐγκράτεια). Относительно воздержанности нет сомнения, что здесь мы имеем дело с вполне корректным заимствованием. Иначе говоря, Платон действительно включал *воздержанность* в список добродетелей и помещал ее в низшую безлогосную часть души, определяя в «Государстве» через нее умеренность (430e6–7). Что же касается *кротости*, то в текстах Платона эта добродетель нечастая гостья. Мы можем ее увидеть в «Государстве» (558a3), «Кратиле» (406a6), «Пире» (197d3), «Теэтете» (144b5), «Тимее» (71c4) и «Критии» (120e3), но везде она употребляется единожды. При этом в большинстве случаев речь идет просто о черте характера, а не о добродетели. Например, в «Кратиле» Платон, проводя этимологический анализ имен богов, заявляет, что Лето названа «за мягкость (ἀλότης πραότητος) этой богини, поскольку она благоволит к мольбам молящих» (406a6). В «Теэтете» же

⁷ Государство: 218.

πρᾶότης (в данном случае переводится как «плавность») и вообще характеризует не самого человека, а его подход к учению и исследованию (144b5). Наконец, в «Тимее» (71c4) *кротость* связывается с разумом (διάνοια), что совсем разрывает связь между Платоном и автором VV, ибо последний помещал *кротость* в яростное начало, которое хоть и может подчиняться разумной части, но все же таковой не является.

Подобную картину мы наблюдаем и относительно таких добродетелей, как *бескорыстие* (ἐλευθεριότης) и *великодушие* (μεγαλοψυχία), которые автор VV наряду со справедливостью причисляет к добродетелям души в целом. *Бескорыстие* у Платона фигурирует при описании благородного молодого человека с хорошими природными задатками, например, Теэтета в одноименном диалоге (144d2), но не более того. *Великодушие* также не являлось для Платона одним из центральных морально-этических понятий. В диалоге «Алкивиад II», относящемся к Spuria, оно используется даже в качестве эфемизма неразумия: «Подобным же образом обстоит дело и с распределением неразумия (ἄφροσύνην): тех, кому досталась большая его часть, мы называем безумцами; тех же, у кого его чуть поменьше, — глупцами и слабоумными. Если же кто хочет употребить смягченные выражения, то либо называют их восторженными (μεγαλοψύχους) или наивными, либо простодушными, несведущими или туповатыми» (140c5–d2)⁸. Уже такой поверхностный формально-терминологический анализ позволяет нам заключить, что в исследуемом трактате учение Платона претерпело серьезные трансформации, список только основных добродетелей был значительно расширен, не говоря уже о второстепенных. Если к этому добавить содержательный анализ, то мы не только укрепимся в этом выводе, но и увидим, что во многом от платоновского учения о добродетелях в этом сочинении остались лишь названия добродетелей.

Платоновский Сократ связывал добродетель с размышлением и знанием. Эта связь показана в диалоге «Протагор» — в финаль-

⁸ Шейнман-Топштейн 1990: 128.

ной части мужество определяется как «понимание (σοφία) того, что страшно и что не страшно» (Prot. 360d) [Протагор: 475]. Мужественным, по Платону, человек является «в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что неопасно» (R. 442c)⁹. Нет сомнения, что эти дефиниции далеки от тех, что мы обнаруживаем в тексте VV. В первой части нашей статьи мы уже приводили определения мужества из VV, поэтому позволим себе опустить их здесь. Скажем только, что мужество в исследуемом трактате понимается довольно традиционно, а именно, как бесстрашие. В рамках такого подхода знание и разумность не находят себе места, а добродетель трактуется как некая уравновешенность, слаженность аффективных реакций.

Содержательные разночтения обнаруживаются и в определениях справедливости и несправедливости. По Платону, справедливость сводится к согласованности частей души, а несправедливость — к смятению и блужданию разных частей души. Она заключается «в каком-то раздоре указанных трех начал, в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господствовать в ней, хотя данная часть к этому не предназначена по своей природе, а должна повиноваться той части, которой господствовать подобает» (R. 444b)¹⁰. Другими словами, справедливость для Платона — это душевная гармония, слаженная работа частей души, а несправедливость — отсутствие таковой. Толкование этих моральных категорий в тексте VV существенно отличается от только что представленного. «Справедливость — это добродетель души, распределяющая [каждому] по достоинству» (VV 1250a12)¹¹. «Справедливости свойственно распределять по достоинству» (VV 1250b17)¹². Подобное истолкование стоит ближе

⁹ Государство: 217.

¹⁰ Государство: 219.

¹¹ Миллер 1987: 528.

¹² Миллер 1987: 529.

к аристотелевскому пониманию справедливости как равенства и пропорционального распределения (EN 1134a).

Отмечая формальные и содержательные различия между учением Платона и морально-этическими идеями VV, мы должны обратить внимание и на некоторые платонические элементы в тексте. Одним из таковых является идея причастности благочестия справедливости: «В этом-то и состоит благочестие (εὐσέβεια), которое то ли есть часть (μέρος) справедливости, то ли сопутствует ей (παρακολουθοῦσα)» (VV 1250b21–23)¹³. Весьма вероятно, что эту идею автор VV почерпнул из сочинений Платона. В связи с этим показательно и сомнение, с которым говорится о причастности благочестия (оно либо часть, либо сопутствующее справедливости). Это сомнение отсылает нас к «Евтифрону», где благочестие провозглашается частью справедливости (11e–13c) и к «Протагору», где две эти добродетели предлагается мыслить как одно и то же или как «весьма подобные друг другу» (331b). Вообще вопрос о соотношении справедливости и благочестия сводится к более общему вопросу единства и полноты морального совершенства. Оппоненты Сократа полагают, что различные добродетели настолько отличны друг от друга, что в итоге могут независимо присутствовать в человеке поодиночке: например, встречаются люди несправедливые и невежественные, однако вместе с тем мужественные. Платон же в некоторых диалогах отстаивает унитарную позицию Сократа в отношении добродетели, заключающуюся в том, что добродетельный человек во всем добродетелен, то есть имеет весь набор добродетелей. Позже это положение будет развито стоиками до идеи о взаимоследовании добродетелей (ἀντακολουθία) (ФРС III 295).

Все сказанное во второй части нашей статьи можно суммировать следующим образом. Формально-терминологический и содержательный анализ VV показал, что идеи Платона в данном трактате претерпели существенные изменения. Список добродетелей был расширен, а сами добродетели интерпретируются ско-

¹³ Там же.

рее в перипатетическом духе, нежели в платоническом. В то же время в тексте обнаруживаются явные платонические заимствования, как то: учение о трехчастном делении души и идея причастности благочестия справедливости.

Подводя итоги статьи, вкратце изложим полученные результаты.

Догматический характер сочинения и нарративно-безапелляционный тон изложения материала не согласуются со стилем дошедших до нас сочинений Аристотеля. Данную специфику трактата может объяснить гипотеза Симпсона о том, что VV является собранием *endoxa*, на основе которого Аристотель делал собственные теоретические выводы. Но это предположение вряд ли может считаться надежным, поскольку исследуемый трактат стилистически далек от *endoxa*. Попытка Симпсона доказать аутентичность VV, связав последний с пассажем из «Эвдемовой этики» (1220b10–13), тоже является малоубедительной, ибо куда более вероятно, что EE (1220b10–13) отсылает к аналогичным местам в EN (1105b20) и MM (1186a12). Явно стоические заимствования свидетельствуют об эклектическом характере сочинения. Несмотря на то, что в самом начале VV упоминается Платон и его учение о трехчастном делении души, этико-антропологические взгляды Платона представлены в тексте в чрезвычайно редуцированной и выхолощенной форме, хотя некоторые содержательные моменты явно платонического толка в трактате обнаружить нетрудно. В целом, можно предположить, что задача автора состояла в том, чтобы познакомить читателя не с учением какого-то определенного философа, но дать панораму общеантических взглядов. Возможно, такое сочинение было написано исключительно с дидактически-пропедевтической целью, то есть оно адресовано ученикам, только приступающим к изучению философии.

Источники

- Брагинская 1984 — Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4 / Под ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1984. С. 53–293.
- Государство — Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
- Миллер 1987 — О добродетелях / Пер. Т.А. Миллер // Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 527–531.
- Петер 2000 — Пифагорейские золотые стихи с комментарием Гиерокла / Пер. И.Ю. Петер. М.: Алетея, Новый Акрополь, 2000.
- Платонова 1978 — Аристотель. Риторика / Пер. Н. Платоновой // Античные риторика. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 15–164.
- Протагор — Платон. Протагор / Пер. Вл.С. Соловьева // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1 / Под ред. А.Ф. Лосева. Москва: Мысль, 1990. С. 418–476.
- Солопова 2005 — Аристотель. Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. Изд. подг. М.А. Солопова. М.: ИФ РАН, 2005.
- ФРС III — Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол: этические фрагменты / Пер. и ком. А.А. Столярова. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2008.
- Шейнман-Топштейн 1990 — Платон. Алкивиад II / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейна // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 125–141.
- EE — *Ethica Eudemia* / Ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884 (repr. Amsterdam: Hakert, 1967).
- EN — *Ethica Nicomachea* / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).
- MM — *Magna moralia* / Ed. F. Susemihl // Aristotle. Vol. 18 (ed. G.C. Armstrong). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935 (repr. 1969). P. 446–684.
- Rhet. — *Aristotelis ars rhetorica* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Schmidt 1986 — Aristoteles. Werke. Bd. 18. Opuscula. Teil 1. Über die Tugend / Übersetzt und erläutert von E.A. Schmidt. Berlin: Akademie-Verlag, 1986.
- Schuchhardt 1883 — *Schuchhardt C. Andronici Rhodii qui fertur Libellus Περί*

παθῶν pars altera (*De virtutibus et vitiis*). Darmstadt: Formis C.F. Winteri, 1883.

VV – *De virtutibus et vitiis* // *Aristotelis opera* / Ed. I. Bekke. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1831 (repr. De Gruyter, 1960). P. 1249a26–1251b37.

Литература

Диллон 2005 – Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.) / Пер. с англ. Е.В. Афонасина. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.

Gohlke 1944 – Gohlke P. Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik. Vienna: R. Rohrer, 1944.

Simpson 2013 – Simpson P.L.P. Aristotle's *Ethica Eudemia* 1220b10–11 ἐν τοῖς ἀπληλαγμένοις and *De virtutibus et vitiis* // *The Classical Quarterly*. 2013. Vol. 63. Issue 02. P. 651–659.

Zeller 1923 – Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Teil III. Abt. 1. Leipzig: O.R. Reisland, 1923.

Zürcher 1952 – *Zürcher J.* Aristoteles' Werk und Geist. Paderborn: F. Schöningh, 1952.

Мария Семиколенных

Учение Платона об ораторском искусстве в изложении Виссариона Никейского

MARIA SEMIKOLENNYKH

PLATO'S TEACHING ON ELOQUENCE IN BASILIOS BESSARION'S RECONSTRUCTION

ABSTRACT. The paper deals with the Plato's "teaching" on eloquence as it has been "reconstructed" by Basilios Bessarion in his *In Calumniatorem Platonis*. Bessarion has introduced Plato as both an outstanding orator and the creator of a teaching on eloquence, master and tutor of many a public speaker never surpassed himself by any of his disciples. Plato is conceived as a "god of philosophers", his writings as a paragon of eloquence, which makes them an ideal for philosopher's speech aimed at bringing to light the true meaning of things.

KEYWORDS: Basilios Bessarion, Plato, rhetoric, Renaissance.

Виссарион Никейский (1403 или, что более вероятно, 1408–1472) по праву может считаться выдающимся деятелем эпохи Ренессанса¹. Уже в юности он прославился как талантливый оратор и глубокий знаток философии, а в 1438 году стал одним из шести ораторов-представителей Православной церкви на Ферраро-

© М.В. Семиколенных (Санкт-Петербург). maria.semikolennykh@gmail.com.

¹ Среди многочисленных источников биографических сведений о Виссарионе в первую очередь следует назвать очерк Л. Лабовски для «Биографического словаря итальянцев» (Labowsky 1967) и диссертацию Ж. Мартин, содержащую подробный рассказ о периоде жизни Виссариона, предшествовавшем участию в Ферраро-Флорентийском соборе и, в частности, о полученном им образовании (Martin 2000).

Флорентийском соборе². Ближе познакомившись во время пребывания в Италии со схоластической мыслью, прежде всего с сочинениями Фомы Аквинского, он постепенно пришёл к убеждению в обоснованности позиции латинян и стал одним из самых горячих сторонников унии церквей. Это не снискало ему популярности на родине, и Виссарион эмигрировал в Италию, где в декабре 1440 года принял кардинальские инсигнии. До самой смерти он оставался заметной фигурой на церковно-политической арене. Выдающийся гуманист, он возглавлял инициированную папой Евгением IV работу по переводу на латынь греческих рукописей и покровительствовал многим учёным-гуманистам своего времени (см., например, Reynolds & Wilson 1991: 150). Именно он стал одним из первых учёных греков, открывших для интеллектуалов Запада философию Платона, и активнейшим участником так называемого «спора платоников и аристотеликов», развернувшегося в 1453–1469 годах³. В ходе этой полемики и было создано его знаменитое сочинение «Против клеветника Платона» (*In Calumniatorem Platonis*)⁴, ставшее ответом на написанный ранее (в 1458 году) трактат «Сопоставление Аристотеля и Плато-

² Изложение истории Ферраро-Флорентийского собора см. Gill 1959; об изменении отношения Виссариона к позиции латинян (Gill 1959: 168–169, 224–225, 397); о поддержке им и другими учёными греками унии церквей (Gill 1959: 255).

³ Одно из самых полных и последовательных изложений истории «спора платоников и аристотеликов» см. Hankins 1990. См. также Monfasani 1976, 2012.

⁴ Первая версия ИСР была написана Виссарионом в 1458–59 годах по-гречески, но, поскольку предназначалась она в первую очередь для латиноязычной аудитории, то в 1466 году он подготовил и обнародовал её перевод на латынь (озаглавленный *Liber Defensionum Contra Obiectiones in Platonem*). Однако его не удовлетворило качество перевода, и он обратился за помощью к своему бывшему секретарю Никколо Перотти, чтобы тот отредактировал перевод, и уже эта (существенно дополненная) версия была в 1469 году издана под заглавием *In Calumniatorem Platonis*. Сочинение Виссариона оказалось настолько популярным, что в 1503 году Альд Мануций подготовил новое издание, переизданное его наследниками в 1516 году. Наконец, Людвиг Молер во втором томе своего трёхтомника (Mohler) опубликовал критическое издание первоначальной греческой версии трактата, а также новое издание латинского текста 1469 года (ср. Monfasani 2008: 3–5). Ни на один из современных европейских языков

на» (*Comparatio Aristotelis et Platonis*) другого византийского экс-патрианта, Георгия Трапезундского⁵.

Рассказывая о том, что побудило его взяться за перо, Виссарион признаётся, что с нетерпением ждал появления сочинения (с автором которого его некогда связывали узы дружбы), и тем тяжелее оказалось постигшее его разочарование: «Но, прочитав книгу, я обрел (как говорится) вместо сокровищ, на которые надеялся, угли, и, обманутый в своём желании, ничего не получил, кроме насмешек, и унижений, и брани в адрес Платона. Ибо эта книга была до такой степени ими набита, что напоминала старую комедию, и все когда-либо написанные комедии превзошла, и я, изумлённый, поразился новизне такой вещи. <...> И подумал я, что Платону (превосходство учения и образа жизни которого, конечно, таково, что глупейшая и совершенно несправедливая дерзость речи может помешать ему не больше, чем лёгкое облачко скрыть блистающее великолепие солнца) следует помочь»⁶. В своём сочинении Виссарион не только дал довольно подробное изложение взглядов Платона по многим вопросам, пояснил положения платоновской философии и поместил их в широчайший контекст как античной мысли и патристики, так и схоластики, но и привёл обширные цитаты из произведений платоновского корпуса, ранее на латынь не переводившихся.

Виссарион выстраивает трактат, последовательно отвечая на обвинения, выдвинутые Георгием Трапезундским в «Сопоставлении», а его главная задача — оправдать Платона в глазах читателей. Первым выпадом Георгия, утверждавшего, будто Платон

ICP ещё не переводился (насколько мне известно, Эва Дель Сольдато (University of Philadelphia) работает в данный момент над его переводом на итальянский).

⁵ Существует единственное издание трактата Георгия (*Comparationes*, 1523). Множественное число в заглавии (*comparationes* вместо *comparatio*) является ошибкой издателя. Трактат был изначально написан по-латыни, поскольку целью Георгия было предупредить латинян об опасности увлечения философией Платона (Monfasani 1976: 212).

⁶ *Tum etiam Platoni succurrendum cui tametsi propter doctrinam morumque praesentiam non magis obesse linguae procacitas potest, quam tenuis nubecula radiantem solis splendorem obscurare* (ICP I, 1).

«был чужд всем наукам», стало указание на то, что тот «не изложил письменно принципов какого-либо искусства», то есть не оставил систематического изложения своих философских взглядов⁷. Опровергая это обвинение, Виссарион (в согласии с традицией) заявляет, что Платон намеренно не оставил подробного изложения «высочайших тайн», но в том, что касается менее возвышенных предметов, был довольно красноречив, введя в своих диалогах «многие преподобнейшие правила всех благих наук и учений» (*plurima atque utilissima omnium bonarum artium et disciplinarum praecepta*).

В данной работе мы обратимся к первой предпринятой Виссарионом на страницах *In Calumniatorem Platonis* попытке реконструкции таких «правил»: реконструкции «учения Платона об ораторском искусстве»⁸.

⁷ Sed quoniam ad ostendendum Platonis ignorantiam praecipuum hoc argumentum adversarius affert, quod nulla artium praecepta sicut Aristoteles fecit pro communi omnium utilitate conscripserit; et hac maxima ratione invehitur in Platonem ignarumque omnium scientiarum conatur ostendere (ICP I, 2). Главы первой книги «Сопоставления» раскрывают утверждение Георгия (*Comparationes*. I, 2), будто в отличие от Аристотеля «Платон и все платоники были сильны лишь словами и украшательством сочинения, а [знания] вещей существенных лишены» (*Plato platonicique omnes verbis et loenocinio compositionis solum valuerunt, rebus penitus nudi sunt*), последовательно сопоставляя заслуги двух философов в области риторики, логики, натурфилософии, математики, метафизики и моральной философии. В частности, возмущаясь предположением, будто Платон превосходит Аристотеля красноречием, Георгий риторически вопрошает (*Comparationes*. I, 3): «Где Платон учил об изобретении ораторского искусства? Где передал правила составления речи?» (*Ubi de inventione rhetorica Plato docuit? Ubi elocutionis praecepta tradidit?*).

⁸ Хотя трактат *In Calumniatorem Platonis* уже давно привлекает внимание исследователей, мало кто занимается изучением конкретных аргументов Виссариона, использовавшихся им в полемике с Георгием (из известных мне только работы Дж. Монфасани и Э. Дель Сольдато посвящены непосредственно детальному анализу аргументации, приводимых автором цитат, суждений авторитетов и т.п.). Однако именно убедительная аргументация Виссариона обеспечила его сочинению популярность у современников и сделала его одним из самых важных текстов раннеренессансного платонизма. Поэтому кажется интересным разобрать один из первых «сюжетов» его «апологии» Платона, показав,

С тем, что Платон — великий знаток грамматики, не спорит и сам Георгий Трапезундский, который, «может быть невольно и неохотно», признаёт за Платоном и «подбор слов, и стройность речи, и то, что поэтами и прочими писателями называется опытностью и учёностью»⁹. Однако при этом противник Виссариона заявляет, что «Платон никогда не говорил о науке красноречия», а его стиль «был простым и ближе природе, чем искусству»¹⁰. На это Виссарион отвечает, что у Платона есть письменное изложение самых сокровенных основ подлинного красноречия, которые гораздо важнее «вступления, изложения, разделения, доказательства, повторения, заключительного слова, цветистости слога и стиля»¹¹, — то есть, можно сказать, всего того, что составляло предмет средневековых руководств по риторике. Все эти сведения можно почерпнуть из заключительной части диалога «Федр» (257с–279с), фрагменты которого Виссарион переводит для своих читателей¹².

Приведём основные тезисы этого рассуждения в той послед-

как именно он представляет философа древности своим читателям, завоёвывая их внимание и расположение.

⁹ *Atqui adversarius ipse nolens fortasse atque invitatus hoc idem probat. <...> Profecto necesse est ut et delectum vocabulorum concedat et structuram orationis et eorum quae a poetis et caeteris scriptoribus dicuntur usum atque eruditionem* (ICP I, 4). Георгий (*Comparationes* I, 2) и в самом деле замечает: «Как мне кажется, Платон и все платоники так наделены даром красноречия, изысканностью и стройностью выражений, что я утверждал бы, что если бы сама природа смогла и пожелала воспользоваться человеческой речью, то в делах сообразных умению спокойно рассуждать она бы обратилась ни к какой иной [речи], как к платоновской» (*Qualis mihi Plato, platonisque omnes videntur Suisse, elegantia enim et compositione verborum, sic eloquentes sunt, ut naturam ipsam, si posset et vellet, humana uti oratione, non alia quam Platonica, in rebus quieto generi accomodatis, id facturam contenderim*).

¹⁰ *Nunquam Platonem de rhetoricae disciplina aut eius aliqua parte locutum afferit et genus dicendi quo usus fuit simplex esse et natura potius, quam arte contextum* (ICP. I, 4).

¹¹ *exordium, narratio, divisio, argumentatio, repetitio, peroratio, exornatio, elocutio* (ICP I, 4).

¹² Перевод этих фрагментов с греческого на латынь был выполнен самим Виссарионом и отредактирован Никколо Перотти. О значении, которое Висса-

довательности, в которой они появляются в *In Calumniatorem Platonis*. Цель искусства речи, по Платону, — убедить слушателя в том, что желанно оратору. Тот, кто желает обмануть другого, не впадая при этом в заблуждение, должен знать истину, а не гоняться за мнениями — в противном случае его речь не будет достаточно убедительной. Следовательно, ему следует точно определять, к какому роду относится предмет, о котором он говорит. Ему надлежит овладеть двумя умениями: способностью возводить к единой идее разрозненное, с одной стороны, и способностью разделять всё на виды, — с другой. Тех, кто овладел этими умениями, следует называть диалектиками. Есть ли помимо диалектики «нечто прекрасное», также относящееся к искусству речи? Да, это то, что называется «тонкостями искусства»: разделение речи на части, приличествующая предмету, но не чрезмерная её пространственность и т.п. «технические» подробности (которым, как правило, и посвящены средневековые учебники риторики).

Необходимым условием для того, кто желает преуспеть в любом из великих искусств, является «исследование природы вещей возвышенных», и для оратора это в первую очередь — исследование души. Изучив разные виды человеческих душ и разные виды речей, этим душам соответствующих, он будет способен определить, «какими речами какой человек даст себя убедить», и когда какую речь можно будет произнести вовремя и кстати.

Итак, вот, по мнению Виссариона, самая суть искусства красноречия: она в том, «чтобы верно познавать сходства и различия вещей и нигде в них не ошибаться, — что является [признаком] острого ума. [В том, чтобы] познавать природу вещей благих, честных и истинных и сообразовывать ум с теми, с какими следует, чтобы мы яснее всего знали бы, к какому роду причисляется то, что мы будем говорить, и не пребываем ли мы в неведении относительно определения этого; и можем ли мы многое

рион придавал своим переводам, см. Del Soldato 2012: 117–118. О совместной работе Виссариона и Никколо Перотти над переводом см. Monfasani 2011.

в одном правильно соединять, одно на многие части разделять, и понимаем ли, каким слушателям какая речь годится или не годится. Вот что прежде всего создаёт истинного оратора»¹³. Именно этому, как пишет Виссарион, по-видимому, отсылая к известному фрагменту «Риторики» (Риторика I, 3), научился у Платона Аристотель, именно этим он «намного опережает писавших до него»¹⁴, как знаток искусства красноречия уступая лишь своему учителю¹⁵.

Разумеется, Аристотель — не единственный платоновский ученик: Платон, как показывает Виссарион, порывает с предшествующей традицией, отказываясь подражать созданным «Горгием, Тисием, Антифонтом, а также Лисием и Исократом» правилам ораторского искусства и дополнять их. Однако при этом он являлся «усерднейшим наставником ораторов и исполнял эту обязанность, как подобало философу»¹⁶. Среди его учеников Виссарион называет Исея, Эсхина, Демосфена, Ликурга Афинского и Гиперида: им Платон сумел передать своё учение, без которого риторика есть не что иное, как «упражнение, лишённое разуме-

¹³ Haec aut sunt similitudines rerum ac dissimilitudines recte cognoscere nusquam in his errare quod peracuti ingenii est. Rerum bonarum honestarum verarum naturam nosse et iis accommodare rationem, quae sequitur ut quam celerrime animadvertamus ad quod genus referatur, quod dicturi sumus neque eius definitionem ignoremus multa in unum recte colligere unum in plura dividere possimuset quae oratio, quibus auditoribus conveniat aut non conveniat intelligamus. Haec sunt quae in primis verum oratorem constituent (ICP I, 4).

¹⁴ Quibus longe caeteros qui ante eum scripserant antecessit (ICP I, 4).

¹⁵ Здесь надо сказать, что, хотя «Риторика» Аристотеля переводилась ещё в XIII веке Германом Немецким (Толедо, Hermannus Alemannus), присовокупившим к почти полному переводу комментарии Аверроэса и некоторые фрагменты Авиценны и Аль-Фараби, а затем Вильгельмом из Мёрбеке, широкого распространения эти переводы не получили (Murphy 1981: 91–101). Поэтому новый перевод, выполненный в 1440-х гг. Георгием Трапезундским, открыл для интеллектуалов Запада Аристотеля как учителя риторики (пусть это сочинение и рассматривалось сквозь призму освящённой временем традиции Цицероновой риторики) (Mack 2011: 47).

¹⁶ oratorum tamen praeceptor diligentissimus fuit et id munus, ut philosophum decebat, exercuit (ICP I, 4).

ния» (*usus expers rationis*). В подтверждение своих слов Виссарион ссылается на Элия Аристиды, который «называет [Платона] достойным почтения отцом и учителем ораторов» (*patrem ac magistrum oratorum eum venerabundus appellet*) и обращается к нему в следующих словах: «Ты ли, подобный — не говорю ‘превосходящий’ — тому Нестору, из уст которого текла речь слаще мёда, и которому, как я легко поверил бы, уступают сирены, столь прославленные песнями, ты ли, повторяю, обвиняешь и осуждаешь других, если они хорошо говорят?»¹⁷

Это возвращает нас к вопросу о тонкостях и частностях риторического искусства: по мнению Виссариона, Платон был их глубоким знатоком, и лучшее подтверждение тому — сами его сочинения. Вот, например, ещё одно обвинение Георгия: в болтливости и пустословии¹⁸. Но разве, — спрашивает Виссарион, — в только что представленном читателю фрагменте «Федра» суть искусства красноречия не изложена ясно и кратко, тогда как Аристотель пишет о тех же самых предметах пространно и многословно? Дело, разумеется, не в длине или краткости речи (отразив выпад соперника, Виссарион тут же отмечает, что многословие никак нельзя поставить Аристотелю в упрёк, поскольку хорошая речь может быть и долгой, и краткой — главное, чтобы форма отвечала содержанию), а в её истинности и убедительности, и здесь Платону нет равных.

Говоря о совершенстве языка Платона, Виссарион обращается к сочинению Гермогена из Тарса «О риторических идеях»: этот выбор не случаен, поскольку переводчиком на латынь корпуса

¹⁷ Tu ne qui Nestori illi cuius ex ore melle dulcior fluebat oratio similis es, ne dicam praestantior, cui sirenes illas tot carminibus celebratas facile cessuras crediderim; tu ne inquam alios siquid suaviter dicunt accusas atque reprehendis? (ICP I, 4).

¹⁸ Действительно, Георгий укоряет Платона в том, что желая нечто доказать, он обрушивает на читателя множество слов, запорашивая ими глаза, словно мякиной, и ослепляя, чтобы скрыть, что в его речи смысла мало — или его и вовсе нет: Sed peritior forsitan mente raptis Plato videtur, quia loquacior, cum enim multitudine verborum magis atque ornato, probare quod velit, conetur, paleis redundat et ex nitore culinorum oculos amentium perstringit, frugis aut nihil aut parum retinet (Comparationes I, 3).

сочинений Гермогена, на протяжении нескольких веков (VI–XV вв.) бывшего для византийских ораторов таким же авторитетом, как Цицерон — для латинян [Davis 2005: 195], был как раз Георгий Трапезундский [Mask 2011: 40–41]. Гермоген разбирает три рода красноречия: судебное (*forensis*), лучшим представителем которого был Демосфен, поэтическое (*poetica*), в котором первенствовал Гомер, и, наконец, эпидейктическое или излагающее (*demonstrativa*), лучшие образцы которого можно найти в платоновских диалогах, причём «что в эпидейктическом красноречии самое прекрасное, то говорится речью Платона, что же является речью Платона, то можно назвать прекраснейшим в эпидейктическом красноречии»¹⁹.

Гермоген перечисляет достоинства платоновского стиля: его величие, ясность, живость, исключительное остроумие и стройность, — и самое главное из них: знание того, как следует говорить в любых конкретных обстоятельствах, обращаясь к самым разным слушателям и рассуждая о всевозможных предметах. Затем он обращается к вопросу о трёх стилях речи: высоком (*sublimis*), простом (*tenuis*) и среднем (*moderatus*), — и показывает, что Платон умело пользовался ими всеми, каждый раз сообразуя свою речь с избранным предметом. К высокому стилю он прибегал, говоря о возвышенном и божественном, о высшем благе и самых глубоких истинах. К простому — когда писал «о законах, торговых сношениях, земледелии и других вещах того же рода»²⁰, подчас исследуя «некоторые мелочи так дотошно, что кажется, что они стоят прямо перед глазами»²¹. Средний же стиль оставлял для рассуждений «о нравах, о честности, о добродетели, о счастье, о цели человеческой [жизни]»²².

¹⁹ et quod in genere demonstrativo pulcherrimum est id Platonis orationem dicere, quod vero Platonis oratio est id pulcherrimum in demonstrativo genere licet affirmare (ICP I, 4).

²⁰ de legibus... de commerciis et agricultura et aliis huiusmodi rebus (ICP I, 4).

²¹ res quasdam minutas ita accurate pertractat ut eas plane ante oculos constituere videatur (ICP I, 4).

²² de moribus, de honesto, de virtute, de felicitate de fine hominis (ICP I, 4).

Непонимание этого, — заметет Виссарион, — изобличает невежество Георгия Трапезундского, вздорность обвинений которого доказывает, что тот пребывает об учении переводившегося им Аристотеля (и, как видно из сказанного выше, Гермогена) в не меньшем неведении, чем об учении Платона.

Ещё одно обвинение Георгия заключается в том, что склад речи (*stilus*) Платона «всегда один и тот же, везде себе подобен и создан природой, а не искусством»²³.

Что касается противопоставления природного дарования и мастерства, приобретаемого в ходе усердных упражнений, то Виссарион для начала ссылается на свидетельства неких «учёных современников Платона», утверждавших, что «такой была его забота о подборе слов и построении рассуждения, что он многократно одно и то же сочинение изменял и переписывал, убирая одни вещи, добавляя другие»²⁴. Но, замечает Виссарион, если мы признаем, что красотой речи Платон был обязан лишь врождённому таланту, то не следует ли признать его дарование божественным? Если же он столь преуспел благодаря «искусству, усердным занятиям и неусыпной заботливости», то это ли не повод им восхищаться?

Против того, что во всех своих диалогах Платон соблюдает единство склада речи, Виссарион не возражает, но не считает это недостатком. «Всякую материя, — говорит он, — [Платон] исследует так, чтобы исследовать и обдумать истину, сущность и до-

²³ Unus, inquit adversarius, idemque semper est Platonis stilus ubique sui similis natura factus non arte" (ICP I, 4). Cp. Comparationes I, 3: Sed uno atque eodem modo, quando de deo immortali, quando de natura, quando de moribus, quando de republica ejusque legibus, quando de praestantibus viris, quando de improbis, quando de motu, materia que separatis, effundatur atque decurrat, perspicuum facit, non ratione ac studio, id est observatio ne artificiosa, verum aut natura quadam, aut in considerate exercitatione, omnia Platonis conscripta fuisse.

²⁴ adeoque et delectum verborum et rationem compositionis illi curae fuisse ut saepenumero eadem scripta mutarit atque rescripserit demptis aliis allis additis (ICP I, 4). По-видимому, речь идёт о сохранившем Диогеном Лаэртским свидетельстве Евфориона и Панэтия о том, что «начало "Государства" было найдено записанным на много ладов» (Диоген: 147).

стоинство любой вещи»²⁵: ведь в этом заключается долг философа, так как исследование и нахождение истины — сущность философии. Однако мысль и речь об истине всегда проста. Платон же, «всегда искавший истинный смысл вещей и подходящий стиль и вид речи, не позволял себе касаться ничего с собой не сходного или себе противоречащего»²⁶. А если сходным вещам подобает сходный склад речи, то такое единство стиля — лучшее свидетельство истинности речи Платона, который в каждой вещи искал истину и стремился изложить её «[слогом] возвышенным, сдержанным, благородным, соразмерным, кротким, спокойным, ясным, с достоинством и красотами стиля, приличествующими истине и усердному изучению философии, которой, конечно, никогда никто совершеннее Платона не понимал»²⁷.

В подтверждение своих слов Виссарион приводит суждение Цицерона о речи философов: «Речь философов расслаблена, боится солнца, она чужда мыслей и слов, доступных народу, она не связана ритмом, а свободно распущена; в ней нет ни гнева, ни ненависти, ни ужаса, ни сострадания, ни хитрости, она чиста и застенчива, словно невинная дева» (Оратор 19 (64)), — противопоставляя, таким образом, искусственность в тонкостях риторики простоте и ясности прекрасной речи об истине. В связи с этим любопытно обратить внимание на скромный укор Виссариона Аристотелю: тот прибегал к разным складам речи, «что, безусловно, лицемерно, хотя он и был правдив» (*quod plane falsum est etsi verum esset*).

Таков, вкратце, рассказ Виссариона Никейского об учении Платона о красноречии: он представляет собой ряд реплик диалога с Георгием Трапезундским, причём Виссарион не просто стре-

²⁵ De omni materia ita tractat ut veritatem cuiusque reris essentiam, honestatem investiget ac contempletur (ICP I, 4).

²⁶ Sed Plato veram ubique rerum rationem et genus modumque dicendi aptum secutus nihil sibi dissimile aut diversum contingere passus est (ICP I, 4).

²⁷ [dicendi genere] gravi, modesto, honesto, aequali, leni, quieto, dilucido cum dignitate et ornamentis convenientibus veritati ac studio philosophiae, quae certe nemo unquam Platone perfectius est affectus... (ICP I, 4).

мится опровергнуть суждения Георгия, но и использует те же самые тексты, на которые опирается его противник. Виссарион стремится доказать, что, прекрасно зная «технику» ораторского мастерства, Платон отыскал нечто большее — самую суть красноречия, о которой он поведал своим ученикам, и это даёт ему право называться подлинным создателем ораторского искусства.

Источники

- Диоген — Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Под ред. А.Ф. Лосева; пер. М.Л. Гаспарова. Москва: Мысль, 1986².
- Оратор — Марк Туллий Цицерон. Об ораторе // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1972. С. 75–252.
- Риторика — Аристотель. Риторика / Пер. О.П. Цыбенко. Под ред. О.А. Сычева, И.В. Пешкова // Аристотель. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. С. 5–148.
- Федр — Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Москва: Мысль, 1993. С. 135–191.
- Comparationes — Georgius Trapezuntius. Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis. Venecia: Penzio, Giacomo, 1523 [= Frankfurt a.M.: Minerva, 1965].
- ICP — Quae hoc in volumine tractantur Bessarionis cardinalis Niceni [et] Patriarchae Consta[n]tinopolitani *In calumniatore[m] Platonis libri quatuor; eiusdem Correctio librorum platonis de legibus Georgio Trapezuntio interprete eiusdem De natura [et] arte aduersus eundem Trapezuntiu[m] tractatus index eorum omnium quae singulis libris pertractantur. Venetiis: in aedib. Aldi Romani, 1503.*
- Mohler — Mohler, Ludwig Arnold. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann: Funde und Forschungen. 3 Bde. Aalen: Scientia Verlag; Paderborn: F. Schöningh, 1923–1942; 1967². Bd. 2 (1927): Bessarionis in calumniatorum Platonis libri IV / textum Graecum addita vetere versione Latina primum edidit L. Mohler.

Литература

- Davis 2005 — *Davis J.B.* Hermogenes of Tarsus // *Classical Rhetorics and Rhetoricians: Critical Studies and Sources* / Ed. by M. Baliff, M.G. Moran. Westport, Conn.: Praeger, 2005. P. 194–202.
- Del Soldato 2012 — *Del Soldato E.* Illa litteris Graecis abdita: Bessarion, Plato, and the Western World // *Translatio Studiorum: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History* / ed. by M. Sgarbi. Leiden: Brill, 2012. P. 109–121.
- Gill 1959 — *Gill J.* The Council of Florence. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Hankins 1990 — *Hankins J.* Plato in Italian Renaissance. Vol. 1. Leiden: Brill, 1990.
- Labowsky 1967 — *Labowsky L.* Bessarione // *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 9. Rome, 1967. P. 686–696.
- Mack 2011 — *Mack P.* A History of Renaissance Rhetoric, 1380–1620. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Martin 2000 — *Martin J.* Cardinal Bessarion, mystical theology and spiritual union between East and West (Dissertation). University of Manitoba: Winnipeg, Manitoba, 2000.
- Monfasani 1976 — *Monfasani J.* George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic // *Columbia Studies in the Classical Tradition*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1976.
- Monfasani 2008 — *Monfasani J.* A Tale of Two Books: Bessarion's *In Calumniatorem Platonis* and George of Trebizond's *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis* // *Renaissance Studies. Journal of the Society for Renaissance Studies*. Vol. 22. No. 1 (2008). P. 1–15.
- Monfasani 2011 — *Monfasani J.* Niccolò Perotti and Bessarion's *In Calumniatorem Platonis* // *Niccolò Perotti: the Languages of Humanism and Politics* / Ed. by Marianne Pade and Camilla Plesner Horster. *Renæssanceforum*. Vol. 7 (2011). P. 181–216.
- Monfasani 2012 — *Monfasani J.* Bessarion Scholasticus: A Study of Cardinal Bessarion's Latin Library. Turnhout: Brepolis, 2012.
- Murphy 1981 — *Murphy J.J.* Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1981.
- Reynolds & Wilson 1991 — *Reynolds L.D., Wilson N.G.* Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature. Oxford: Clarendon Press, 1991³.

M. Pontoppidan

Kurtz and Plotinus: The Gang of Virtue

M. PONTOPPIDAN

KURTZ AND PLOTINUS: THE GANG OF VIRTUE

ABSTRACT. The article brings together Plotinian ethics and Joseph Conrad's novella *Heart of darkness*, reading the ethical concerns of the latter as an implicit criticism of the Plotinian ethical ideal of relinquishing the human condition in favour of "becoming God". The novella's central character, Kurtz, and his dark fate, may be interpreted as a warning against dangers attached to such an ideal. Another purpose of the article is to show how Conrad, though rejecting belief in an immaterial reality, yet shares a "Platonic temperament"; and that his approach to ethics — like that of Plotinus — is purely virtue ethical (as opposed to deontological or utilitarian). This is atypical for a nineteenth century thinker.

KEYWORDS: Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, Plotinus, Plato.

You are of the new gang — the gang of virtue.

(Conrad 2000: 30.)

*There is even one abandoned creature who says
that I am a neo-platonist. What on earth is that?*

(Conrad on an unnamed reviewer, in letter
94 to Edward Garnett. Sherry 1997: 225.)

This article brings together Plotinus and the character Kurtz from Joseph Conrad's novella *Heart of Darkness* (written in 1898–99 and pub-

© M. Pontoppidan (Москва). germanic@philol.msu.ru. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

lished in 1902).¹ The purpose is to apply *in concreto* an existential reading which I have presented of Plotinus' ethics in my Ph.D. thesis *An Ethics of Excarnation: Body, Soul, and Horror in the Enneads*, where the present text is also included as a chapter.

In writing this article, I have been inspired by the way Julia Kristeva clarifies her philosophical points by taking recourse to literature. For instance, in *Powers of Horror* — an essay on the concept of abjection — she analyses Céline's *œuvre* as a manifest of abjection; in *Tales of Love*, texts by Stendhal and Baudelaire are among her literary live specimens. I shall here do the same thing: further illuminate my discussion of the existential elements in Plotinian ethics by reading *Heart of Darkness* up against it — as an ambivalent criticism of a surprisingly similar ethical ideal.

Though Conrad in the above quotation from Sherry 1997 was scornful (or posing as such) of the reviewer who detected a whiff of Neoplatonism in his work, there are several features one might indicate in support of such a statement.² Not in the straightforward sense of Conrad having studied Neoplatonist authors and intentionally played with their ideas in his works — not in the sense of direct 'influence' — but in the sense of patterns forming in his texts which may be characterized as Neoplatonic independently of the author's intentions. Below, I go through those of such supportive features as are relevant to my theme; but first, I include the main thread of the *Heart of Darkness* plot to refresh it in the reader's mind.

The plot

It is a narrative with a double frame, almost in the fashion of those Platonic dialogues that insert one or more layers of 'buffer perspectives' between the reader and the events and main characters depicted in the text. The story in *Heart of Darkness* is told to the readers by an anonymous seaman who describes himself as listening, along with four

¹ Conrad 2000: xii.

² Nor was the unnamed reviewer the only one to say so; acclaimed Conrad scholar Ian Watt called the author "a Platonist who fell among empiricists" (Watt 2000: 167).

unenthusiastic colleagues, to a monologue by their shipmate, Charlie Marlow, on a quiet, light-filled evening aboard a cruising yawl on the Thames. Marlow recounts his “inconclusive” (Conrad 2000: 8) experiences from another river voyage — into the heart of Africa on duty for an unnamed Company in the colonial ivory trade.

On this journey, Marlow repeatedly hears rumours of the chief of the “Inner Station” (meaning the ivory-collecting station situated deepest in the wilderness), Kurtz, who is described as a “remarkable man” — a man of an unusually admirable character. People speak of him either with adoration or with envy, and Marlow himself begins to long to meet this man. He imagines him primarily as a voice speaking an unimaginable wisdom:

I had never imagined him as doing [...] but as discoursing. I didn't say to myself, 'Now I will never see him,' or 'Now I will never shake him by the hand,' but, 'Now I will never hear him.' The man presented himself as a voice [...] The point was in his being a gifted creature, and that of all his gifts the one that stood out pre-eminently, that carried with it a sense of real presence, was his ability to talk, his words — the gift of expression, the bewildering, the illuminating, the most exalted and the most contemptible, the pulsating stream of light, or the deceitful flow from the heart of an impenetrable darkness. (Conrad 2000: 58.)

The journey itself through the devastation caused by colonization is described through a series of hellish, Dantean images: empty, rotting villages of the indigenous peoples who have fled; men in chains dying in shaded groves after being worked to death; rusting machinery that has been transported there seemingly for no other purpose than to disfigure the landscape and signal dominion. Wanton cruelty and an absence of rational meaning, of consciousness, in the ongoing destruction are Marlow's two primary impressions. Just beyond the borders of the colonial influence he glimpses the land itself, its nature and its people, which impress him as dignified in a way the intruders are not, and containing a power different in kind from that of the colonialists. His descriptions of this power of nature and natural abode have an apophatic character, where darkness and the indefinite are recurrently invoked as metaphors. His clearest statements on the contrast

(colonial-indigenous) reveal that he associates with the colonial project an illusory quality, and experiences the local landscape and the native Africans living in it as “straightforward facts” by contrast:

The voice of the surf heard now and then was a positive pleasure, like the speech of a brother. It was something natural, that had its reason, that had a meaning. Now and then a boat from the shore gave one a momentary contact with reality. It was paddled by black fellows [...] They shouted, sang; their bodies streamed with perspiration; they had faces like grotesque masks — these chaps; but they had bone, muscle, a wild vitality, an intense energy of movement, that was as natural and true as the surf along their coast. They wanted no excuse for being there. They were a great comfort to look at. For a time I would feel I belonged still to a world of straightforward facts [...] (Conrad 2000: 16.)

They have a sense of reality about them, while the colonialists seem like a “vision” or dream:

When near the buildings I met a white man, in such an unexpected elegance of get-up that in the first moment I took him for a sort of vision. I saw a high starched collar, white cuffs, a light alpaca jacket, snowy trousers, a clear necktie, and varnished boots [...] I shook hands with this miracle, and I learned he was the Company’s chief accountant, and that all the bookkeeping was done at this station. (Conrad 2000: 21.)

Conrad here uses his trademark irony to make his point, combining the “vision” with the least spiritual of all activities, that of accounting for material expenditure. Another impression of otherworldly colonialists comes a bit later:

I saw this station, these men strolling aimlessly about in the sunshine of the yard [...] A taint of imbecile rapacity blew through it all [...] By Jove! I’ve never seen anything so unreal in my life. (Conrad 2000: 27.)

When he arrives at Kurtz’ station, he finds the man to be really “very little more than a voice” (Conrad 2000: 59) — dying from a wasting illness, a thinly skin-clad speaking skeleton. The voice, though, is full of the power Marlow was promised along the way by the people who praised Kurtz:

The volume of tone he emitted without effort, almost without the trouble of moving his lips, amazed me. A voice! a voice! It was grave, profound, vibrating, while the man did not seem capable of a whisper. (Conrad 2000: 75.)

In fact, the natives adore him quite literally as a deity, and he accepts this and willingly takes part in their rituals of an unspecified, but allegedly shocking nature:

[...] certain midnight dances ending with unspeakable rites, which — as far as I reluctantly gathered from what I heard at various times — were offered up to him — do you understand? — to Mr. Kurtz himself. (Conrad 2000: 61.)

Marlow's assignment is to bring Kurtz back to Europe. But Kurtz attempts to escape this fate by crawling into the wilderness to die there. Marlow catches him at it, argues with him and they sail off. Kurtz dies on the journey, his last words being the enigmatic exclamation: "The horror! The horror!"

Marlow brings back to England an eloquent report Kurtz has written on how to treat the natives of the land, and on his own initiative censors it before passing it on to anyone: He removes from it a postscript with the chilling recommendation: "Exterminate all the brutes!" (Conrad 2000: 62.) He also censors Kurtz' last spoken words when visiting his mourning fiancée to give her his personal papers. She, who cherishes the memory of Kurtz as an ideal man, asks for these words (which only Marlow heard) to be repeated, as she wants "something — to — to live with". The seaman answers in anguish: "The last word he pronounced — was your name." (Conrad 2000: 96.)

So he lies to her; or does he?

Here ends the retelling of the plot.

A criticism of a similar ideal?

The horror brought me to Kurtz in the first place. Then it struck me that there was much more to say about Kurtz' philosophy of life in comparison to Plotinian philosophy. In fact, I am going to claim that Conrad's portrayal of Kurtz can be read as, on the one hand, an honest

exploration of the considerable attraction of an ethical ideal similar to the one proposed by Plotinus — the Neoplatonic striving for unification with the idea, and for ‘becoming God’ — and on the other hand a scathing criticism of the same ideal, from a materialist, and ‘human-remaining-human’, point of view. What is interesting about Conrad’s criticism is precisely his recognition of the power and beauty of the ideal he rejects. Though he criticizes it, he does not exactly give it up! At least Marlow cannot. He speaks about Kurtz in what one may term a Platonically-erotic way, whereby I mean: with a desire analogous to a sexual fascination, a purely spiritual longing of the same strength and insistence. To give an example, the transcending force of the desire to meet Kurtz is shown by contrasting it with Marlow’s non-response to the death of humans and other animals participating in an expedition of questionable morals:

the Eldorado Expedition went into the patient wilderness, that closed upon it as the sea closes over a diver. Long afterwards the news came that all the donkeys were dead. I know nothing as to the fate of the less valuable animals. They, no doubt, like the rest of us, found what they deserved. I did not inquire. I was then rather excited at the prospect of meeting Kurtz very soon. (Conrad 2000: 41.)

Why this contrast? Kurtz is more engaging because he has better ideals — what the envious manager calls “the pestiferous absurdity of his talk,” and then proceeds to quote; allegedly Kurtz had once lectured him that: “Each station should be like a beacon on the road towards better things, a center for trade of course, but also for humanizing, improving, instructing.” (Conrad 2000: 40.)

The men on the Eldorado Expedition — especially the white leaders, but also the black servants — are, in contrast, described with the most condemning words used about humans in the entire book. They are “the less valuable animals” on whose survival or demise Marlow cannot be bothered to check up. Their fault in his eyes is their ‘buccaneer’ (Conrad 2000: 36) greed and total lack of an idea that ‘redeems it’ (cf. Marlow’s reflections on p. 8). They desire the wrong thing. Their eros is a vulgar one.

A most Platonic eros

Desire affects both women and men who meet Kurtz – and both Africans and Europeans alike. They all adore him, whether in a “vulgar” (ritual, physical) or an “ideal” (intellectual) way.³ Marlow wants to learn from him, he desires “the inestimable privilege to listen to the gifted Kurtz” (Conrad 2000: 59). Those who do not desire him overtly, do so by proxy through envy (such as the manager and his uncle on p. 38–40). Strikingly, Marlow ends up describing Kurtz’ own final vision with the words “the strange commingling of desire and hate” (Conrad 2000: 88). There is something of such a commingling in the Platonic eros; although not so often connected directly with hate, it is by necessity accompanied by an aversion. This is so because the trick of handling eros properly, according to Plato, is to learn to turn away from that which originally woke the desire (say, a beautiful body) – in order to pass on to a purer form of it, with a purer object. (*Smp.* 210b–c; Plotinus agrees with this: “it is error to fall away into sexual intercourse. And the man whose love of the beautiful is pure will be satisfied with beauty alone...” (III.5.1, 37–39.) See also I.6.7, 19 about despising (καταφρονεῖν) what one thought beautiful before.) Once the ascent is completed, it is (in its Plotinian version) supposed to not have an object at all anymore:

How then can anybody be in beauty without seeing it? If he sees it as something different, he is not yet in beauty, but he is in it most perfectly when he becomes it. If therefore sight is of something external we must not have sight, or only that which is identical with its object. (V.8.11, 19–22.)

When Socrates (referring back to Diotima) in the *Symposium* describes Eros the δαίμων as a child of Poverty (Πενία) and Plenty (Πόρος) (*Smp.* 203b), he paves the way for a long succession of ‘strange comminglings’ down through European intellectual history, in the form of ‘Madonna-whore complexes’ and other allied opposites.

³With the contrast “vulgar” and “ideal” I am not referring to a contrast explicitly employed by Conrad, but to the Platonic theory of eros which distinguishes between a “vulgar” (sexual) and “heavenly” (spiritual, focused on virtues and wisdom) eros (*Smp.* 180e–185c) – a contrast included in Plotinus’ treatise III.5 *On Eros*.

Speaking of which. Another aspect that makes Conrad's criticism relevant to engage with as a reflection of Plotinian-Platonic concerns is that it — like Plotinus' own criticism of the Gnostics in his treatise II.9 — is generated by someone sharing much common ground with that which he condemns. Conrad as a writer shares a Plotinian *temperament*, which is rare among both philosophers and poets, but owes its quality to a fusion of their gifts. I shall return to the question of temperament later, but before that, there is more to say about the presence of a most Platonic eros in *Heart of Darkness*.

Apart from the somewhat schematic, general likeness mentioned above (the novella's recurrent theme of a spiritual, obsessive desire gaining its momentum from a 'co-operative' interplay of attraction and rejection),⁴ the story also contains a far more specific portrayal of a model Platonic relationship between Kurtz and one of the other characters. A young Russian whom Marlow meets at Kurtz' station, has become a "disciple" (Conrad 2000: 73) of the latter in a fashion which fits

⁴Marlow even at one point makes what Kristeva would read (and I would agree) as a crystal clear description of the state of abjection. He projects it into the situation of an Ancient Roman arriving to administer the province of Britannia, but is, of course, drawing upon his own African experience:

There's no initiation either into such mysteries. He has to live in the midst of the incomprehensible, which is also detestable. And it has a fascination, too, that goes to work upon him. The fascination of the abomination — you know. Imagine the growing regrets, the longing to escape, the powerless disgust, the surrender, the hate. (Conrad 2000: 7.)

The irredeemable lack of a clear object status of the abject makes it impossible to gain a proper insight into 'what it is'. There is no "initiation"; you cannot become wise about it, because it neither is nor is not anything in the ordinary sense. It erases the borders of the mind, grows over them like a jungle eating its way back into a deserted city, making its fragile buildings crumble one by one.

The act of bringing together "surrender" and "hate" in one move also mirrors the ambivalence of the Platonic eros — in the echo of its effort, though here relinquished, to turn away from that which attracts. This masochistic desire is not primarily erotic, however, but has more of the death drive in it (if we care to speak Freudian at all).

Note how Marlow matter-of-factly supposes this drive to be universal or at least common: "The fascination of the abomination — you know." And no one in his audience protests. As I write elsewhere, *Heart of Darkness* is not a tale about the repression of drives.

in perfectly with the Socratic ideal of such arrangements as we know it from the *Symposium*.

This Russian is described, feature for feature (though not with the word itself), as an ἐρώμενος. He is young, naive, boyish, beardless, his “little blue eyes” are “perfectly round” (like a child’s), and he has a wide open, unfinished mind for an ἐραστής to mould.⁵ His own description of what Kurtz has done for him is that “this man has enlarged my mind.” (Conrad 2000: 67.)

Kurtz has recited to him his own poetry (Conrad 2000: 79), just like it was the custom for the ἐρασταί to do at symposia in Plato’s day:

Lover and beloved would recline together on the same couch, with the lover singing σκολιά, or reciting poetry to his beloved [...] The symposium was a place where [...] virtue was supposedly reinforced and passed on to the young, a place where men were both displayed and made. (Sheffield 2006: 5).

The Russian youth even specifies that Kurtz, on a night when they camped together in the forest and stayed awake till morning in exalted conversation, talked to him “of love too.” He then hastily adds: “It isn’t what you think [...] It was in general. He made me see things — things.” (Conrad 2000: 69).

In other words, it is emphasised that it was not a sexual or personal love, but an abstract, spiritual exploration on Kurtz’ part, nevertheless performed in the intimate society of this ephebe. Please do not misread me: I am not implying that Kurtz⁶ should be interpreted as a repressed homosexual, and that this is supposed to be the “explanation” of his isolation outside his own culture, and the spiritual crisis he weathers

⁵ “A beardless, boyish face, very fair, no feature to speak of, nose peeling, little blue eyes, smiles and frowns chasing each other over that open countenance like sunshine and shadow on a wind-swept plain.” (Conrad 2000: 65.) The open and unfinished, childish state of this young man’s soul is over-abundantly emphasised: “no feature to speak of” (all imprintable like wax), expressions and emotions ever-changing (the opposite character of the tranquil sage whom nothing can budge emotionally); add to this his grotesque attire which reminds Marlow of a harlequin — entertainment for the young of heart. (Conrad 2000: 64.)

⁶ Or Plotinus for that matter (cf. Porphyry’s biography *Life of Plotinus*, § 15).

in the wilderness. One might perhaps follow this lead further and do something with it; but it is not my intention here. My point is a different one, and also I think the very atmosphere of the story bespeaks a conflict different from sexual repression. If repression is involved at all, it is rather a religious or moral repression.

No, rather I read this relation between Kurtz and the Russian as a genuinely Platonic relationship: Kurtz is a sincere ascetic (even in his cannibalism), an excarnation devotee just like Plotinus. And his ἔρωϛ, his desire, is not for sex or relationality, but for liberation, salvation from the horror of being a human being – a *soulbody* we might say to accentuate the focus of the worry in question. As Plotinus expressed his final goal: “Our concern is not [...] to be out of sin, but to be god.” (I.2.6).

What unites Kurtz and the youth is first and last a common, uncompromising sincerity in their act of isolating themselves from the rest of humanity, and an attempt to rise above common human limitations, not least the limitations of the body.

The Russian’s story as summed up by Marlow is one of having

run away from school, had gone to sea in a Russian ship; ran away again [...] wandering about that river for nearly two years alone, cut off from everybody and everything [...] The glamour of youth enveloped his parti-coloured rags, his destitution, his loneliness, the essential desolation of his futile wanderings. (Conrad 2000: 68.)

As for Kurtz, his parallel isolation from humanity is demonstrated most strongly when Marlow first arrives at the station, and standing beside the young “disciple” whose praise of the “idol” resounds in his ears all the while, discovers through his binoculars (i.e. seeing *from a distance*) that Kurtz’ house is surrounded by a row of decapitated and impaled human heads. Looking at them with his own eyes from afar, Marlow had taken them for ornamental wooden knobs on a fence, and falls back startled when he sees them close-up:

These round knobs were not ornamental but symbolic; they were expressive and puzzling, striking and disturbing – food for thought and also for the vultures if there had been any looking down from the sky [...] They would have been even more impressive, those heads on the

stakes, if their faces had not been turned to the house. Only one, the first I had made out, was facing my way. (Conrad 2000: 71–72.)

The detail that Kurtz has turned all of the dead faces but one inwards, towards himself, is noteworthy. The most human of needs is that of being seen by others, being mirrored. Kurtz may be subconsciously compensating for his extreme isolation with the perverse setting up of this merry ‘company’ around him. But to me, the heads without bodies signal more than anything the excarnational character of Kurtz’ original ideal, the one with which he left Europe, and which here in his spiritual solitude has realized itself in ways he had never dreamt of (cf. Marlow’s comment on p. 72).

According to Conrad, Kurtz actually sort of succeeds in becoming a soul that stands (or hangs) alone. Marlow registers this when he brings him back from the escape attempt in the night, and argues with him: “Soul! If anybody had ever struggled with a soul, I am the man.” (Conrad 2000: 83.) And —

I had to deal with a being to whom I could not appeal in the name of anything high or low. I had, even like the niggers,⁷ to invoke him — himself — his own exalted and incredible degradation. There was nothing either above or below him, and I knew it. He had kicked himself loose of the earth. Confound the man! he had kicked the very earth to pieces. He was alone, and I before him did not know whether I stood on the ground or floated in the air. (Conrad 2000: 82.)

Kurtz is as if floating above ground, or better said, outside space (and makes Marlow feel that he, by being in his proximity, is also suddenly suspended). He is not oriented towards anything in three-dimensional space. Like Plotinus says of the soul,

we should not look for a place in which to put it [= the reasoning part of the soul], but make it exist outside all place. For this is how it is by itself and outside and immaterial, when it is alone and retains nothing from the nature of the body. (V.1.10.)

⁷ The word did not in Conrad’s time as a rule signal aggression or contempt, but was still in use as a neutral term for black people, especially in Britain. (From Latin *niger* ‘black’.)

Similarly, Kurtz is now not in any particular place rather than another. He is not ‘confined’.

But since Conrad is not a Platonist by belief, but only by temperament, he does not condone the effort, but has Marlow curse when he sees it threatening to succeed (“confound the man!”). *He*, the seaman of the elements, does not side with the claim that this state is more *real* than his own firmer contact with the earth. He repeatedly describes Kurtz in terms such as “that Shadow — this wandering and tormented thing” (Conrad 2000: 82), “that apparition” (p. 74), “the shade” (p. 61), “[t]his initiated wraith from the back of Nowhere” (ibid.), “that atrocious phantom” (p. 74), and, as mentioned above “very little more than a voice” (p. 59). Marlow also finds it humiliating to depend for his bodily survival in a concrete situation on this ghostly adept of abstraction. He complains to the Russian, with a sarcastic reference back to the latter’s praise of Kurtz’ allegedly “splendid monologues on [...] love, justice, the conduct of life”⁸ (ibid. 73):

‘Let us hope that the man who can talk so well of love in general will find some particular reason to spare us this time,’ I said. I resented bitterly the absurd danger of our situation, as if to be at the mercy of that atrocious phantom had been a dishonouring necessity. (Conrad 2000: 74.)

Nevertheless, exactly such an ‘ascent’, a rising above ground level through the cultivation of the soul — “enlarging the mind” as the Russian (who is — what else? — the son of an arch-priest) would have it — is what Platonic love, the desire for eternal beauty, aims for. Kurtz is, to the letter, following Platonic recommendations for ethical striving; even his “unspeakable rites” have their counterparts in the symposia of old, designed to be —

⁸ Note how much this sounds like a reference to Platonic dialogues — *The Symposium*, *Phaedrus* (on love), *The Republic* (on justice). As for “the conduct of life”, Socrates (the historical one, not merely the Platonic literary Socrates) is traditionally credited with the invention of making ethics a main philosophical preoccupation, with his novel approach “virtue is knowledge (φρόνησις)” (see, e.g., *Men.* 89a).

not just the place for the satisfaction of every desire – for food, drink, sex [...] but also a place where the men and young boys who were traditionally present would learn how to regulate their desires in the appropriate manner. The heady mix of drink, beautiful young boys, flute girls and music was seen as a productive testing ground for the development of virtue, since it aroused the very desires that could threaten the social order and provided an appropriate context for their regulation. In Greek literature ἔρωξ was, at best, perceived as an ambiguous force [...]” (Sheffield 2006: 5).

A step further along that path in the Ancient world, the Dionysian rituals were found, which, like (presumably) the tribal rites Kurtz participates in, included cannibalism (at least in the original myth they reenacted) and bloody sacrifice (the tearing apart of a live animal with hands and teeth). It should not be forgotten that the same Ancient Hellenic communities that cultivated rationalism with as honest a devotion as that of the cultural elite of the modern British empire, simultaneously went out and performed such sacrificial activities on certain nights... There is indeed nothing new under the sun.

Conrad even uses the word “ascendancy” to describe Kurtz’ position with regard to the local tribes:

His ascendancy was extraordinary. The camps of these people surrounded the place, and the chiefs came every day to see him. They would crawl... (Conrad 2000: 72.)

But, as the dreadful ending to Kurtz’ story indicates, with its horror and the lie with which Marlow glosses it over, Conrad does not share with Plato or Plotinus the hope that this road will lead to εὐδαιμονία (well-being).

But what is it, then, that Conrad does with his story? Does he only state his disbelief in a method? Does he simply demonstrate to us that what Kurtz attempts (to attain divine perfection) does not work, but instead turns man into a beast? I think not. Instead, the story may be read as saying that the method actually *does* work – and that therein lies its horror. Conrad’s own genuinely Platonic temperament makes him sensitive to such a possibility, even though he did not believe in a supernatural reality behind the sensible one.

Temperament

Now, to return to my statement that Conrad possesses a Platonic “temperament”. What is that supposed to mean? First of all, Conrad and Plotinus share a peculiar ‘double vision’⁹ – that of a poet on the one hand (a capacity for intuitive sympathy, including a sense of the beauty of images bordering on the mystical) and an unusually detached and impartial observer on the other (resulting in an ‘impressionist’ view on the events or ideas described, and a marked severity of style).

Here are a few examples of each.

The poet:

knowledge is a kind of longing for the absent, and like the discovery made by a seeker. (Plotinus V.3.10.)

...as the rays of the sun light up a dark cloud, and make it shine and give it a golden look, so soul entering into the body of heaven¹⁰ gives it life and gives it immortality and wakes what lies inert. (Plotinus V.1.2.) He sealed the utterance with that smile of his, as though it had been a door opening into a darkness he had in his keeping. You fancied you had seen things – but the seal was on. (Conrad 2000: 26.)

The detached observer:

If his relatives are captured in war, “his daughters-in-law and daughters dragged off” – well, suppose he had died without seeing anything of the sort; would he then leave the world in the belief that it was impossible for his relatives to fall into such misfortune? If so, he would be a fool [...] Anyhow, many people will do better by becoming war-slaves; and it is in their own power to depart if they find the burden heavy. (Plotinus I.4.7.)

⁹ Several critics have used in their reflections on Conrad the expression “double vision” (such as Watt 2007 [1978]: 73), or distinguished between his ‘nearer’ and ‘further’ vision (E.M. Forster in Conrad 2000: xxxv), referring to different aspects of his tendency to provide the reader with unmanageable contrasts and obscure revelation. I am not referring to any of these individual uses in particular, but using the expression in my own way as defined below.

¹⁰ The context is that of explaining how the whole universe according to Plotinus is given shape and enlivened by soul. The visible heaven with its heavenly bodies are suffused with soul, and this is how the stars and planets move and shine.

He blew the candle out suddenly, and we went outside. The moon had risen. Black figures strolled about listlessly, pouring water on the glow, whence proceeded a sound of hissing; steam ascended in the moonlight, the beaten nigger groaned somewhere. (Conrad 2000: 30.)

Moreover, Conrad himself has voiced an ambition to be such an observer in his writing; as listed by Warodell, the author's own words for the style he desired — the language he consciously (or officially) aimed at — are “sober”, “impartial”, “detached”, “serious”, “faithful” and — “manly”. (Dudek 2011: 58; this as set forth in Conrad's *Notes on Life and Letters*, 1926.) One wonders if the last word may have been chosen (consciously or subconsciously) because it is the original literal meaning of another word Conrad perhaps would have liked to use here, but could not in good taste apply to himself — “virtuous”?

Virtue

Be that as it may, the question of virtue — being a virtuous person — is certainly at the fore in *Heart of Darkness*. The story's approach to ethics is, on the whole, purely virtue ethical. Which is surprising, since Western moral philosophy at the time the novella was written had for more than a century quite abandoned this approach to ethics in favour of the trends of (Kantian) deontology on the one hand, and utilitarianism on the other (departing from Bentham and Mill). Conrad, however, is dismissive of such modern approaches to good and evil — he waves aside any references to principles,¹¹ or to utility, with a few sarcastic remarks, and then concentrates wholly on the question of personal character, and on classical virtues such as justice, truth, beauty, and courage. Around these two — character and virtue — are each of the tale's dilemmas and moral conflicts constructed.

¹¹ “Let the fool gape and shudder — the man knows, and can look on without a wink. But he must [...] meet that truth with his own true stuff — with his own inborn strength. Principles? Principles won't do. Acquisitions, clothes, pretty rags — rags that would fly off at the first good shake.” (Conrad 2000: 44.)

Plotinus also emphasises that what the (wise) person knows is not something that can be captured in principles or logical deductions, but must be rooted in a deeper identity with what is known (a point elaborately treated in treatise V.8.4–5).

It seems as if Marlow, when he at the beginning of the text takes his audience back to the age when ancient Romans first explored the then-dark (savage) England, took his author with him, and left his (Conrad's) mind there, lodged in the past. So that for the rest of the tale, each of the characters as a matter of course react and reflect as if they were raised on virtue ethics like the educated people of Late Antiquity. Not that they react uniformly, on the contrary, each has his unique approach, but they all seem to take for granted that character traits (rather than consequences of actions, or universal principles) are what matter when an ethically relevant situation arises. In several ways, Marlow's story seems to belong more to the Ancient world, the beginning of Western civilisation, than to Modern Europe. Not so much because it takes place among tribal societies in Central Africa, but because of the virtue oriented way the European main characters of the story respond to their surroundings.¹² Let us look some more into that.

An important passage directly points to the question of virtue as salient. It is part of a conversation between Marlow and a young, ambitious agent at the Central Station. Marlow asks about Kurtz:

'Tell me, pray,' said I, 'who is this Mr. Kurtz?'
[...] 'He is a prodigy [...] He is an emissary of pity, and science, and progress, and devil knows what else. We want,' he began to declaim suddenly, 'for the guidance of the cause entrusted to us by Europe, so to speak, higher intelligence, wide sympathies, a singleness of purpose.' 'Who says that?' I asked. 'Lots of them,' he replied. 'Some even write that; and so *he* comes here, a special being, as you ought to know [...] You are of the new gang — the gang of virtue.' (Conrad 2000: 30.)

Although the agent personally distances himself from the demand for virtue (he is for his own part more interested in gaining influence

¹² By "virtue oriented" I am not implying that they are more virtuous. I am referring to how they make ethical assessments of events around them — how their scale is constructed, not how they themselves score on it. Most of them, incidentally, score very badly, as Conrad was a pessimist about human nature, and besides that saw colonialism as a context which tried people's personal worth (too) hard.

Joseph Anthony wrote of Conrad: "He was a born irreconcilable, looking at the world through standards of absolute honor, faith and loyalty, and therefore finding it bad." (Anthony 1927: 633.)

of a not so moral kind), he voices it as a general need, a common understanding of colonization as character building, the worldwide distribution of virtues. This agent believes that Marlow, like Kurtz, has ‘high connections’ and a special insight. He is not all wrong, either. In a spiritual sense, Marlow is ‘connected’. The agent’s only mistake is that he thinks the insights are of the kind that bring worldly power. But this form of power Marlow himself sees as only an illusion. The agent in question he characterises as follows:

I let him run on, this *papier-mâché* Mephistopheles, and it seemed to me that if I tried I could poke my forefinger through him, and would find nothing inside but a little loose dirt, maybe. (Conrad 2000: 31.)

Plotinus would have easily agreed to such a description of a person who had no sense of inner realities. He speaks in the treatise I.6 of the ‘crust’ on the soul, that part of us which is not really of us and not truly real, but which can be washed off – by practising virtue. It is astonishing how the agent himself voices the very same need: “We want [...] for the guidance [...] higher intelligence, wide sympathies, a singleness of purpose.”

In other words, he is voicing a need for a philosophical-spiritual method that makes possible contact with “higher intelligence” – a phrase not unlike definitions of the Plotinian *voûç* – and unification (“wide sympathies, a singleness of purpose”).

Had Conrad been studying Plotinus diligently, and wished to employ his vision in his story, he could not have captured the essentials much better than in these few words, whose content runs through all of the narrative as a common expectation and longing of both Marlow and most of the other characters – even those who consciously oppose the sentiment.

Safety?

The book is, as I noted before, an erotic book in the strictly Platonic sense. Meaning that the characters do not long for bodily gratification – neither food nor sex occupy them much, if at all (and it is not simply because the Victorians did not write of such desires, for they

did often enough) — but they long for spiritual fulfillment, a purpose, ideals; they seek moral beauty. Up against this longing, as its opposite, is set only greed — the desire for ivory and the power that wealth brings. However, this desire motivating the agents and ‘pilgrims’ (so named ironically by Marlow, as they are in fact adventurers seeking personal fortune) — and Kurtz’ efficiency in gathering the desired ivory in unusually large quantities for the Company (his “old mud shanty” is “bursting with it”, Conrad 2000: 59) — seems to Marlow weak and ghostly, even absurd. He himself longs only for reality, not power, and he senses this reality in the wilderness. During the conversation with the agent who demands guidance, he reflects at length:

The smell of mud, of primeval mud, by Jove!¹³ was in my nostrils, the high stillness of primeval forest was before my eyes; there were shiny patches on the black creek. The moon had spread over everything a thin layer of silver — [...] upon the wall of matted vegetation standing higher than the wall of a temple, over the great river I could see through a somber gap glittering, glittering, as it flowed broadly by without a murmur. All this was great, expectant, mute, while the man jabbered about himself. I wondered whether the stillness on the face of the immensity looking at us two were meant as an appeal or as a menace. What were we who had strayed in here? Could we handle that dumb thing, or would it handle us? I felt how big, how confoundedly big, was that thing that couldn’t talk, and perhaps was deaf as well. What was in there? I could see a little ivory coming out from there, and I had heard Mr. Kurtz was in there. I had heard enough about it too — God knows! Yet somehow it didn’t bring any image with it — no more than if I had been told an angel or a fiend was in there. (Conrad 2000: 31–32.)

This is typical Conradian visionary writing. A vivid sense of the mystery of reality, experienced through contact with the natural world.

¹³No word in Conrad’s writing is put there casually. It is probably on purpose that Marlow uses an expression that, though seemingly innocent in its conventionality, read literally is an invocation of Jupiter. The whole passage is distinctly Pagan (the moon, the vegetation that looks like “the wall of a temple”, not a church, the inscrutable or ambivalent attitude of the divine presence), and reminds us of the Ancient Romans Marlow invoked at the beginning of his monologue — of whom he said also: “They were men enough to face the darkness.” (Conrad 2000: 7.)

Conrad only differs from Plotinus in not concluding that there are literally angels out (or in) there — but they (Conrad and Plotinus) feel the same way about the universe, they respond to it as to one huge living thing that calls for an apophatic approach. Conrad's description of the "somber gap", the place that is like "the wall of a temple", that is, a holy place where divinities linger, includes the experience that it is "mute", "dumb", and Marlow in his response to it approaches a similar condition; he cannot really grasp what he experiences: "somehow it didn't bring any image with it"; "how confoundedly big"... In other places, he speaks more directly of the wilderness as unfathomable (such as on p. 69 or p. 71). Conrad experienced existence as such as ungraspable. He responded to the world with wonder — and horror. Like Plotinus and other Platonists, he also observed that most people in their daily lives ignore this "face of the immensity looking at us", of which it is hard to say whether it holds "an appeal or [...] menace".

Plotinus, too, was ambivalent about the relation between individual human beings and the All. On the one hand, the One, the origin of everything, is equalled with the Good. On the other hand, Plotinus makes clear that it is not concerned with the good of the individual, but of the whole. His image of the poor tortoise being trampled by oblivious dancers is one that Conrad would have applauded. That was just how he saw the universe too.

Plotinus writes:

But if any of the parts of the universe is moved according to its [= the Soul of the All] nature, the parts with whose nature the movement is not in accord suffer, but those which are moved go on well, as parts of the whole; but the others are destroyed because they are not able to endure the order of the whole; as if when a great company of dancers was moving in order a tortoise was caught in the middle of its advance and trampled because it was not able to get out of the way of the ordered movements of the dancers [...] (II.9.7, 33–40.)

Plotinus' primary point with this example is to argue that as a whole, the universe is always in harmony. An individual has no right to complain if he happens to be in its path and cannot get out of the way fast enough. He should instead focus on the power and beauty of

the dance and be happy that it never goes out of its way. This makes it trustworthy. Indeed, Plotinus writes in III.4.4, 8: “[...] the universe lies in safety.”

As it well may, for he adds: “Plato says that *it has no sight [...] nor ears nor nostrils either, obviously, nor tongue.*” (III.4.4, 9–10.) The All-Soul has nothing to fear; for it is only those with senses who suffer, and only the animals who die. Including of course the two-legged, featherless animals we label as human; but according to Plotinus’ definition, “the human being itself” (IV.7.1, 22, my translation) is the soul alone — not the perishable animal. This is how he attempts to make us philosophically safe. This is why he writes that we need not fear.

And yet, both of the two men felt deeply the horror of the individual; otherwise, they would not have set out to combat it so intensely. Plotinus’ project only makes sense as an answer to the human question put by such a horror. He would not reassure us thus if he were not keenly aware that we *are* afraid in this universe; afraid of the dancers’ feet.

Solitude

The theme of solitude, which is central to both Plotinus and Conrad, may hold its attraction for both of them through their experience of this fear — which they both feel is unworthy, but which must be owned up to and then remedied. And only by exposing oneself to the ultimate solitude can one acquire the needed strength — if at all:

how can you imagine what particular region of the first ages a man’s untrammelled feet may take him into by the way of solitude — utter solitude without a policeman — by the way of silence, utter silence, where no warning voice of a kind neighbor can be heard whispering of public opinion? These little things make all the great difference. When they are gone you must fall back upon your own innate strength, upon your own capacity for faithfulness. (Conrad 2000: 60.)

Plotinus would have approved of these words by Marlow. The description points to not only the fundamental contrast, but also the vital importance, of solitude as opposed to the illusions and seductions presented to the individual soul by the collective — the ‘intended’ (by

which I am not here referring to Kurtz' fiancée alone — though she certainly represents this collective set of expectations — but to what others intend Kurtz to be, and to achieve). This indication of the potential for self-sufficiency of the isolated individual, no doubt, is one of the reasons that Conrad was identified as a Neoplatonist by that “one abandoned creature” of a reviewer.

This is one of the insights that unite Plotinus and Conrad in their approach to ethics: their emphasis on the vital importance of solitude and self-reliance in the cultivation of a proper ethics, the development of personal character. What divides them is that Conrad moves on to be suspicious not only of the collective,¹⁴ but also of the faithfulness of the individual itself. It is not a given that an individual has won his great struggle against his condition merely if he succeeds in keeping faithful to something — an idea, I presume — within himself. Because the very ideals themselves may, according to Conrad, turn on us and devour us.

¹⁴His misgivings about any collective's ability to bring about any form of ethical improvement are clearly voiced in a letter to Bertrand Russell from the 23rd of October 1922. Here, he criticizes Russell's suggestion in the book *The Problem of China*, Allen & Unwin, Sept. 1922, that the “genuinely progressive people throughout the country” should form “a strongly disciplined society, arriving at collective decisions and enforcing support of those decisions upon all its members”. (Russell 1922: 202; see Conrad 2005: 544.)

Conrad owns himself terrified by such a suggestion and responds:

There is not enough honour, virtue and selflessness *in the world* to make any such council other than the greatest danger to every kind of moral, mental and political independence. It would become a centre of delation, intrigue and jealousy of the most debased kind. No freedom of thought, no peace of heart, no genius, no virtue, no individuality trying to raise its head above the subservient mass, would be safe from the domination of such a council and the unavoidable demoralisation of the instruments of its power. For, I must suppose that you mean it to have power and to have agents to exercise that power — or else it would become as little substantial as if composed of angels of whom ten thousand can sit on the point of a needle. But I wouldn't trust a society of that kind even if composed of angels... More! I would not, my dear friend [...] trust that society if Bertrand Russell himself were, after 40 days of meditation and fasting, to undertake the selection of the members. (Conrad 2005: 544–45.)

Therefore, Conrad has not the hope of salvation that Plotinus does. He is ambiguous about the purity Marlow protects by lying about Kurtz: the purity of his ideal, tended by the Intended like an idol in a shrine. Like a Vestal virgin sworn to a life of fleshless service, this frigid (though feeling) woman tends the ever-burning flame of Kurtz' ideal destiny.

Kurtz himself chose differently. He fled from the Intended (the woman intended for him, and the entire world order she represented) and painted in his isolation instead a portrait of Justice (Conrad 2000: 29–30). Modelled on the Intended, no doubt, and a threat to his humanity in itself, since it is another superhuman ideal; but still, perhaps, one step closer to something human than the ideal from which he ran. A weak and partly failed attempt, perhaps, at a re-descent into humanity as opposed to the soaring ascent towards divinity. (This is why I, at the end of the plot summary ask whether Marlow has lied to the Intended or not. Has he in fact subtly expressed about her: “Thy name is horror!”?) Marlow seems to sense something of that kind, to judge from the respect with which he speaks of Kurtz' choice,¹⁵ and the pangs of conscience he feels by lying about him.

Problem: How to avoid 'kurtzification'

Plotinus would, on his part, have judged Kurtz' choice on his deathbed (to focus on the horror and thereby lament the fate of the human being – the trampled tortoise, the victim of the dance of gods) as a defeat, a fall into illusion and non-being, a capitulation before matter and the passion leading deeper into it. Insisting upon “the horror!” would to him be to lead the energy of the soul into a downwards direction, linking one's mind with that which is its inferior in a Platonist's eyes: passions, drives, ultimately fear.

“The horror!”

The main point to Plotinus – the recommendation he gives his students – is to not make that move. (See treatise I.8.4–5, where he warns

¹⁵ “It was an affirmation, a moral victory”. (Conrad 2000: 88.)

against the danger of turning the soul's attention to matter and darkness. This will pollute the soul and drag it down towards Hades.)

That move, which in Conrad's tale is depicted (Conrad 2000: 88) as sounding "a vibrating note of revolt" (being an act of noble defiance on Kurtz' part), to Plotinus would testify to the weakness of identifying with the individual perspective that only comes to be when the one light of Intellect is split into the many individual rays of the one Soul.

It is my hope that both the similarities between Conrad's and Plotinus' interpretations of the human condition, and the places where their ways part, have helped to make clearer some nuances in Plotinus' ethical and spiritual striving. And that Conrad's objection to the ideal of "becoming God" highlights a real problem in Neoplatonic virtue ethics which I think its proponents need to solve: how to avoid being 'kurtzified' by cultivating such an ethics.

Neoplatonism seems to hold a special attraction for political extremists even today. In Russia, for instance, the self-proclaimed fascist Alexander Dugin is presently heading a "Russian School of Neoplatonism" in Moscow, emphasising the "political Platonism" and voicing the ambition of creating an actual "Platonopolis"¹⁶ (at one point this was a personal ambition of Plotinus too).

And looking at the description of the Plotinian σπουδαῖος in treatise I.4.8, I find it worrying that it fits the character of Robespierre as if drawn from life:¹⁷

One must understand that things do not look to the good man (τῷ σπουδαίῳ) as they look to others; none of his experiences penetrate to the inner self, grieves no more than any of the others. And when the pains concern others? [To sympathise with them] would be a weakness in our soul [...] If anyone says that it is our nature to feel pain at the misfortunes of our own people, he should know that this does not apply to everybody, and that it is the business of virtue to raise ordinary nature to a higher level, something better than most people are capable of; and it is better not to give in to what ordinary nature normally finds terrible. (I.4.8. Insertion in brackets by Armstrong.)

¹⁶ See URL: <http://www.platonizm.ru/>.

¹⁷ My thanks to Karsten Fledelius for suggesting the Robespierre comparison.

I am not saying that Plotinus is here directly advocating that people go out and erect scaffolds for beheadings — but I fail to see how his idea of “the business of virtue” puts any brakes on a Robespierre or Kurtz. On the contrary, the reasoning of this passage supports if not their beheadings directly then at least the psychopathic attitude that make such deeds endurable to commit. Robespierre was nicknamed “the incorruptible” and thought to be a very virtuous man. As he states in his speech on virtue and terror:

Terror is nothing other than justice, prompt, severe, inflexible; it is therefore an emanation of virtue [...] (Halsall 1997.)

This speech could in principle have been the model for Kurtz’ “pamphlet”.

The Apocalypse-Kurtz

To look a bit more into this aspect, I would like to conclude with a reflection on the most famous adaptation of Conrad’s novella, Francis Ford Coppola’s highly praised 1979 film *Apocalypse Now*, which relocates the story to the US/Vietnam war and has the 20th century ‘Marlow’, Captain Benjamin Willard, sent out on a mission to *kill* Kurtz (now a renegade colonel, Walter E. Kurtz). It is (as is clear from this detail alone) on the face of it a much less Platonic story. Kurtz even has Willard tortured when he catches him. In other words, the danger to the characters tends to be reduced to a merely mortal one.¹⁸ But not en-

¹⁸ The original Marlow found that to be a relief when it happened:

I was completely unnerved by a sheer blank fright, pure abstract terror, unconnected with any distinct shape of physical danger. What made this emotion so overpowering was — how shall I define it? — the moral shock I received, as if something altogether monstrous, intolerable to thought and odious to the soul, had been thrust upon me unexpectedly. This lasted of course the merest fraction of a second, and then the usual sense of commonplace, deadly danger, the possibility of a sudden onslaught and massacre, or something of the kind, which I saw impending, was positively welcome and composing. It pacified me, in fact [...] (Conrad 2000: 80.)

Fear of death is a picnic compared to the state of abjection, which is here perfectly

tirely so. Near the end, Willard muses, while he pulls himself together to kill Kurtz:

If the generals back in Nha Trang could see what I saw, would they still want me to kill him? More than ever, probably. And what would his people back home want if they ever learned just how far from them he'd really gone? *He broke from them. And then he broke from himself.* I'd never seen a man so broken up and ripped apart. (Coppola 2001: 177:49–178:18.)

The process of radical separation which Kurtz has gone through is described as an anomaly, an unhealthy thing, insofar as the words “broken” and “ripped” seem to indicate a damage. But on the other hand, it is worth noting that Willard is driven to ask himself the question whether the killing is justified any longer after seeing “what I saw”. Through becoming personally acquainted with Kurtz — through exposure to his character — Willard has had a vision. The way Kurtz is filmed, as a silhouette of light, his hairless skull golden in the dark, isolated like a heavenly body in space immensely far above all human concerns, elevates him, too — it signals transfiguration. We should in our context note that Kurtz has performed a radical separation of himself — a part of him has risen above the rest, and above other humans, his own family included. Let us compare with these famed words by Plotinus:

This is the life of gods and of godlike and blessed men, deliverance from the things of this world, a life which takes no delight in the things of this world, escape in solitude to the solitary. (VI. 9.11, 49–50.)

What Willard observes with some unease and some questioning, is by Plotinus praised as a necessary part of the ascent. Family relations and loyalties are to be shed (cf. p. 12) like a snake's skin or an insect's cocoon during the process of ascent, of spiritual transformation. Kurtz is going through that process — and so is Willard, just by having been put into contact with him and witnessing his ‘shedding’. Willy-nilly, he

defined as a “moral shock”, “intolerable to thought and odious to the soul”; and, of course, “unconnected with any shape”, “pure abstract terror”.

becomes a disciple, an initiate into the mysteries at the heart of darkness.

In other words: In spite of his cruelty, Kurtz is being staged as a sage, and his words, though terrible, are given a ring, if not of truth, then of some form of 'superior' insight, whether into good or evil or both. What he says to Willard is:

I've seen the horrors — horrors that you have seen [...] It's impossible for words to describe what is necessary to those who do not know what horror means. (Coppola 2001: 178:19–21 and 178:43–179:06.)

This ominous comment might have found favour with both of our two real-life mystics, Plotinus and Conrad. *Apocalypse*-Kurtz seems to say that men will go to staggering lengths to avoid staring the horror straight in the face — even so far as to wage war on another people, bathe them in napalm and Agent Orange, or, on the part of the Viet Cong, hack the arms of their own children rather than have them receive alms (in the form of vaccinations) from the enemy.¹⁹ Exactly this insight into the dangers of avoiding the inner confrontation, refusing to follow the divine advice: 'Know thyself and thine own horror' is one of the main insights that lend the works of both Plotinus and Conrad their impact. What I call their honesty in the face of horror.

The point that as long as man will not face his own horror squarely, he will be likely to inflict it tenfold on others, is a strong one. Plotinus and Conrad alike warn us to have the courage to turn inwards — but disagree about the method to best master the horror. While Plotinus advises us to seek the inner light exclusively, Conrad emphasises the indispensability of also turning towards the darkness. Otherwise, 'kurtzification' might result.

Marlow was originally motivated to leave for Africa when he in a shop in Fleet Street saw a map of the continent, where a certain river

¹⁹ This tale is told by Kurtz to Willard as part of his personal experience on the spot; and, sad to say, this incident allegedly did happen during the war. (Cowie 1994: 120.) Note also that the act is purgative in its intent: The enemy's injections are apparently perceived as contaminations of the children, making them abject in the eyes of the Viet Cong.

impressed him as the image of “an immense snake uncoiled” (Conrad 2000: 9), hypnotizing and fascinating him. He felt that he would have to follow it and let himself be swallowed by it. His succumbing to this spell was perhaps, though, not so much a weakness (though he afterwards came to lament it) as an act of courage: The agent who said to him: “You are of the gang of virtue” may have been right after all.

References

- Plato — Plato. *The Symposium* / Ed. by M.C. Howatson and Frisbee C.C. Sheffield. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Plotinus — Plotinus / Translated by A.H. Armstrong. Vols. 1–7. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1966–2006. [Vol. 1 (1989): Porphyry’s Life of Plotinus. Ennead I. Vol. 2 (1966): Ennead II. Vol. 3 (2006): Ennead III. Vol. 4 (1984): Ennead IV. Vol. 5 (1984): Ennead V. Vol. 6 (1988): Ennead VI.1–5. Vol. 7 (1988): Ennead VI.6–9.]
- Anthony 1927 — *Anthony, Joseph*. Review of *Joseph Conrad: Life and Letters, by Gerard Jean-Aubry, Joseph Conrad* // *The Century Magazine*. September 1927. P. 633.
- Breitenberger 2007 — *Breitenberger, Barbara*. *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York and Abingdon: Routledge Taylor and Francis Group, 2007.
- Conrad 2000 — *Conrad, Joseph*. *Heart of Darkness and Selections from the Congo Diary*. Westminster, MD: Modern Library, 2000.
- Conrad 2005 — *Conrad, Joseph*. *The Collected Letters of Joseph Conrad*. Vol. 7: 1920–1922 // Ed. by Laurence Davies and J.H. Stape. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Coppola 2001 — *Coppola, Francis Ford*. *Apocalypse Now Redux*. USA: Miramax Films (2001).
- Cowie 1994 — *Cowie, Peter*. *Coppola: A Biography*. N.Y.: Da Capo Press, 1994.
- Kristeva 1982 — *Kristeva, Julia*. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Kristeva 1987a — *Kristeva, Julia*. *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*. New York: Columbia University Press, 1987.
- Kristeva 1987b — *Kristeva, Julia*. *Tales of Love* / Trans. by Leon S. Roudiez. New York; Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 1987.

- Robespierre 1997 — *Robespierre, Maximilien*. On the Moral and Political Principles of Domestic Policy // The Internet Modern History Sourcebook / Ed. Paul Halsall. Fordham University, The Jesuit University of New York. Aug. 1997. URL: <http://www.fordham.edu/halsall/mod/robespierre-terror.asp>
- Hawthorn 2007 — *Hawthorn, Jeremy*. Sexuality and the Erotic in the Fiction of Joseph Conrad. London: Continuum International Publishing, 2007.
- Sheffield 2006 — *Sheffield, Frisbee C.C.* Plato's Symposium: The Ethics of Desire. New York: Oxford University Press, 2006.
- Warodell 2011 — *Warodell, Johann*. Twinning Rider Haggard's Ayesha and Joseph Conrad's Kurtz // Yearbook of Conrad Studies (Poland). Vol. VI / Ed. Jolanta Dudek. Kraków: Jagiellonian University Press, 2011.
- Watt 2000 — *Watt, Ian*. Essays on Conrad. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Watt 2007 — *Watt, Ian*. Heart of Darkness and Nineteenth-Century Thought // Joseph Conrad's Heart of Darkness / Ed. by D.C.R.A. Goonetilleke. Routledge Guides to Literature, Abingdon: Taylor and Francis, 2007.

4.

Античность и современность

Михаил Богатов

В свете правящей идеи: о деле философии

MIKHAIL BOGATOV

IN THE LIGHT OF THE RULING IDEA: ON THE CASE OF PHILOSOPHY

ABSTRACT. The paper focuses on the problem of the relationship of the modern methods of reading to the ancient philosophical heritage, taking as an example the conversion of “ideas” into “energy” (according to Heidegger). Why is it so important to trace, in the history of thought, the relationships between authors, ideas and theories? How exactly an ancient text may challenge a modern reader? To answer these questions, the author refers to “the myth of the cave” from the 7th book of Plato’s *Respublica*.

KEYWORDS: Plato, Aristotle, energy, eidos, Heidegger, reading method, relationship to antiquity, the case of philosophy.

1.

Хайдеггер, стремясь разобраться с традиционной метафизической схемой преемства между учением Аристотеля и платоновским учением об идеях, сначала дает ее краткую характеристику: «Сегодня, правда, принято следующим образом объяснять историческую связь между Платоном и Аристотелем: в отличие от Платона, который считает “идеи” “истинно сущим”, а единично сущее лишь кажущимся сущим (εἶδωλον), которое вообще-то не

© М.А. Богатов (Саратов). m_bogatov@mail.ru. Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского.

может быть сущим (то есть оно есть $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$), Аристотель низвел свободно парящие “идеи” с их “надзвездного обиталища” и поместил в действительные вещи. При этом он переосмыслил эти “идеи”, назвав их “формами”, и стал понимать “формы” как “энергии” и “силы”, обитающие в сущем»¹. Изложив таким образом ту версию, которую следует подвергнуть критике, Хайдеггер далее приступает к своему любимому ряду $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma - \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma - \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ как линии истории бытия. Нас сейчас не столько интересует изложение того, как Хайдеггер это делает, сколько — в первую очередь — *зачем*, а именно: что заставляет Хайдеггера и многих других вновь и вновь, вчитываясь в античные тексты, находить между ними некую сущностную, историческую, фактическую или пусть даже случайную преемственность? Почему так страшно (и странно) рассматривать одного мыслителя как такового, особо не интересуясь — откуда он взял свои идеи, куда их направлял, кто их позаимствовал?

Этот вопрос настолько наивен, что, кажется, бросается в пустоту. В самом деле, историки философии в силу своей профессиональной принадлежности, сделав когда-то — осознанный или неосознанный — выбор в пользу истории, положились на нее как на ведущую силу, то есть такую, которая может повести вперед и куда-то вывести; им в таком случае следует ни в коем случае не отвлекаться от последовательного продолжения выбранного пути. Заданный нами вопрос для них будет звучать как предельно дилетантский: так могут спрашивать только те, кто не в курсе дела. Вот мы и хотим здесь обсудить само это *дело*, находясь в курсе которого продолжается работа историка философии, историка идей. В принципе, от необходимости подобного обсуждения обычно спасает принадлежность к определенной институции или (и) к определенному сообществу тех людей, которые разделяют наши установки. Это институты, которые позволяют нам делать то, что мы делаем, не задавая каждый раз вопрос — *зачем* и *почему* вообще мы этим заняты; это сообщества, члены кото-

¹ Хайдеггер 2007: 359.

рых делают приблизительно *так же*, а потому — сама эта привычность (создающая эффект «замыленного взгляда») — позволяет не выходить из намеченных и выполняемых путей историко-философского исследования. Если же подобный вопрос будет поставлен среди историков философии, то — если только его задаст не дилетант, — сама его постановка будет свидетельствовать о наличии внешней угрозы. Любое вопрошание об основаниях собственной деятельности (и среди философов в том числе и даже в первую очередь) вызывает ощущение внешнего вторжения, которым на самом деле чаще всего и оказывается. Подобная ситуация у филологов (как «Осень филологии»²) не так давно публично обсуждалась, и там, среди прочих, был задан вопрос: а следует ли людям, любящим свою работу, под натиском новых условий таковой (грантовая политика, задающая определённые «тренды» и отсекающая другие темы; использование эклектичной методологии и пр.) отчаиваться, уходить «в себя» — или же они вынуждены будут — чтобы продолжать своё *прежнее дело* — приспособиться к новым условиям, пусть даже сымитировать эту приспособленность? А если последнее верно, то не трансформирует ли подобная приспособленность (или ее имитация) сам облик *этого дела*?

Вот тут-то и задаются всерьез вопросом о том самом деле, которым они прежде занимались, не испытывая необходимости его эксплицировать (полагаясь на институцию, сообщество, методологию, наличие источников). В таких случаях ставятся вопросы именно о внешней угрозе, о силе нагрянувших условий, о возможности им сопротивляться. В стороне остается предположение, что *прежнее дело*, которое следует изменить (или которому следует изменить), будто бы остаётся само по себе, без заботы специалистов. И тогда оптимистически настроенные исследователи говорят, что следует узнать (припомнить) в грядущем и наступающем *то же самое дело* (оно тогда изменилось под воздействием изменения самой истории их науки); пессимистически настроен-

² Козлов 2011: 15–22.

ные говорят, что наука деградирует, забывает о своем призвании и занимается уже чуждыми ей вещами. В любом случае, вопроса о том, что само дело — в своей истории, в истории своего бытия — трансформирует все вокруг себя, всех, кто им занят, сам способ их занятости и отношение к себе — ни в коем случае не ставится. В этом смысле негласно принят запрет на постановку серьезных вопросов, задавать которые — в условиях действия этого табу — несерьезно. В этом отношении Хайдеггер, конечно же (и здесь он вполне солидарен с Гегелем), смотрит на историю бытия (доводя ее до господства *Gestell*, постава) именно с позиции изменения самого дела: случилось не так, что Платон говорил одно, а затем пришёл Аристотель, и, неправильно поняв Платона, сказал свое; и Платон, и Аристотель у Хайдеггера захвачены делом (бытия и философии), и само это дело понуждает Платона и Аристотеля говорить то, что они говорят. Это сам *εἶδος* сказывается (кажет себя) в качестве *ἐνέρχεια*. В таком взгляде Платон и Аристотель рассматриваются лишь как своего рода имена тех, кем дело сказывается; обращать же внимание на биографические детали их жизни следует лишь там, где они либо еще не стали именами сказываемого дела, либо препятствуют этому делу, вмешиваются в него и искажают³.

В отличие от так понятых Платона и Аристотеля (равно как и Гераклита, и Диогена) современный исследователь не может себе позволить не связывать *дело своей науки* (то, что ее занимает) с *условиями существования* этой науки (то, чем она занимается), равно как и себя в ней. При этом, как мы знаем, Хайдеггер в своей переписке весьма тщательно следил за всеми этими условиями,

³ Впоследствии это пренебрежение биографией ради усмотрения дела будет вменено в вину самому Хайдеггеру (как прежде вменялся Платону его опыт при тиране Дионисии). Сначала Виктор Фариас создаст прецедент для поверхностной общественной дискуссии («скандала», как назовёт его Франсуа Федье), одним из мотивов которого станет доверие самого Хайдеггера к тому, что дело так непосредственно сказывается через него, что можно даже было принять ректорство, игнорируя политические реалии; сегодня мы находимся на новом витке подобных обсуждений в связи с публикацией «Черных тетрадей».

не допуская их до своих лекций (в редких случаях — в виде намеков), в то время как современное исследование настолько впитало в себя *социологизирующую* практику подачи любого предмета, что упомянутый выше запрет на постановку серьезных вопросов может быть объяснен этим самым слиянием и даже подменой: условия существования науки отныне должны определять ее дело, ее предмет; прибегая к аристотелевским словам, можно сказать так: отныне нельзя говорить о счастье, а следует лишь беспрестанно беспокоиться об условиях его достижения (надеясь, что их создание само по себе повлечет наступление счастья)⁴. В упрощённом виде интересующая дилемма выглядит так: философия Платона зависит от облика (эйдоса) идеи блага, или же, напротив, облик философии Платона определяет то, что мы назовем идеей блага?

Перед нами второй наивный вопрос, который — в применении к античному тексту — выглядит достаточно странно (сам этот античный текст — *случившееся место встречи* этих двух, кажущихся взаимоисключающими, вариантов⁵). Но, если мы обратим эту альтернативу на практику будущих исследований и поиск историками философии путей для собственных исследований, то она перестает быть такой уж банальной и ответ на нее теряет очертания своей очевидности. При этом тенденция такова, что практика обращения к текстам античных авторов все больше склоняется к осуществлению — и постепенному исчерпыванию себя во всевозможных комбинациях — второго варианта. Прямая попытка придерживаться первого варианта, напротив, оставляет нас, как кажется, ни с чем: на какой предмет мы можем положиться настолько прочно, довериться ему, чтобы он смог сделать нас безразличными ко всем перипетиям академических неурядиц и институ-

⁴ Аристотель на этот счет говорит: «Вот в этом-то и кроется причина разногласий относительно того, что такое счастье и что его порождает, ибо некоторые принимают за составляющие самого счастья те вещи, которые суть лишь условия счастливой жизни» (Аристотель 2011: 9).

⁵ Хотя при более внимательном рассмотрении окажется, что предпочитающие первый вариант так или иначе тяготеют к «эсотерическому» прочтению диалогов Платона, а предпочитающие второй — к «эксотерическому».

циональных кризисов? Кажется, такого предмета нет не только в современности, но даже уже и в прошлом: ведь сегодня невозможно уже даже «просто» положиться на внимательное (пусть хотя бы методом *close reading*, «близкого чтения») занятие былыми текстами. Любой, кто ими очарован, должен отказаться от того дела, вблизи которого они возникли — и попытаться их перечитать исходя из того, что сегодня называют «делом» сиюминутного «тренда». Мы присутствуем при расцвете всевозможных поверхностных обращений к античному наследию — через призму так называемых актуальных проблем нынешнего общества, которое само не может (и принципиально не желает) сосредоточиться на любом *деле*, которое само существование этого дела рассматривает как оскорбление и посягательство на личную свободу (кто еще не слышал от студентов, которым излагается философия Платона, возражения вроде: «Платон так думал, а я так?»). Кажется, что ученые стремятся угодить тому, кому угодить невозможно, кто этого никогда не оценит; в своей же попытке подстроиться каждый из них может лишь сожалеть о том, что «предает» свой предмет, разменивая его на незначительные завлекательные темы («Был ли Платон гомосексуалистом?», «Верил ли Аристотель в колдовство?», «Видели ли древние египтяне инопланетян?»). Огромный (и зачастую неповоротливый) пласт знаний, оказавшийся невостребованным, стремится примкнуть к тому, что заведомо не способно его ни вместить, ни оценить, ни понять⁶. Если подходить к ситуации с этой стороны, то все выглядит почти безнадежно. Именно таким путем традиционно идет критика современных изменений в науке, нагнетающая апокалиптическое настроение у тех, кто и без нее давно не чувствует себя превосходящим.

⁶ Ср.: «А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время, — разве не казался бы он смешон? О нём стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь» (Платон 2007: 352, 517a1–7).

2.

Но вернёмся к тому сюжету, который интересует Хайдеггера: обращение бытия в своей истории из εἶδος в ἐνέρχεται. Попробуем, ограничиваясь рамками статьи и невозможностью излагать все основания наших выводов, предложить следующую, не совпадающую с хайдеггеровской, картину этого обращения. Эйдос правит тем, что происходит. Возьмем в пример красоту. Встреча с красотой уже правит тем, кто ее встретил. Он может пока этого не осознавать, может вообще этого не осознать, а может быть чрезвычайно чувствительным и растеряться. В любом случае, правление осуществляется независимо от осознанности (иначе вышло бы, что онтология Платона распространяется не на космос, но на особый космос философов). Скорее всего, красота правит надежнее в первую очередь именно там, где не происходит осознания встречи с ней. Но что же это за правление? Человек подчиняется этому правлению до всякого осознания; сама необходимость осознания — это уже попытка ответить на правление красоты хоть чем-то, направить его хоть в какое-то русло. Человек, доверяющий своим мыслям, будет стремиться выразить произошедшее с ним интеллектуальными способами; человек, не рассматривающий мысль вообще никак, кроме как с позиции элементарной функциональности, может обрадоваться или, напротив, испугаться — выбрать себе произвольную причину своего состояния или приписать красоту конкретному объекту, который затем следовало бы захватить (или избегать). Вариантов множество, но предлагаемая картина правления едина: мы стремимся отреагировать на встречу с красотой, которая правит просто потому, что мы не можем на неё никак не реагировать (стойки введут категорию «безразличного», стремясь лишить остывающий космос права на подобное самоуправство в их отношении). То, как мы отреагируем, определит не объект красоты, не саму красоту, а высветит — в ее свете — нас самих, наше собственное. Как раз в свете правления красоты мы увидим: кто умен, кто тактичен, кто

груб, кто труслив. Значит ли это, что красота правит, надеясь, что человек правильно на нее отреагирует? Если мы ответим «да», то окажемся в силовом поле христианской теологии: подобно Богу, который ожидает от человека верного выбора, красота будет походить на жуткого тирана, который пожалеет лишь того, кто угадает самые заветные его желания. Попробуем ответить «нет».

Чтобы оставаться в рамках платоновского рассмотрения, обратимся к самому известному его сюжету — притче о пещере из 7-й книги «Государства», а именно — к рассуждению о науках. Пленники пещеры полагают, что они сами дают имена теням проносимых вещей, ассоциируют происходящее вокруг (звуки) с движением этих теней, находят в этом истину (вселяют в это истину), соревнуются между собой в наблюдении, награждают того, кто отличился в этом соревновании (выявляя причинно-следственные связи и предсказывая будущее). Перед нами облик научных занятий со всеми их основными чертами. Самое время задаться третьим наивным вопросом: зачем они вообще этим занимаются? Ведь из того, что они сидят, прикованные так, что больше ничего не могут, вовсе не следует само собой, что среди них будет рождаться такого рода деятельность. Ведь даже в наивном марксизме науки рождались от «нужды» — крестьяне наблюдали за погодой, потому что от этого зависел их урожай, и, соответственно, будет у них пища или нет; затем их наблюдения углублялись и систематизировались, и т.д. Узников пещеры никто перед таким выбором не ставил. Так зачем же? Может быть, потому что они интеллектуалы? Однако, судя по тому, что они хотят убить того, кто им говорит непривычное для них, особой страсти к новым познаниям среди них нет. Может быть, просто потому, что Платон им это вменил (или, как говорят студенты: «потому что ему так хотелось думать, вот он и сказал»)?

Но, может быть, — и тут мы снова на территории *взаимообращения* εἶδος в ἐνέργεια — дело в том, что единственное доступное узникам «дело» — это зрение? Они видят, и видят благодаря (а не потому что) свету, которого они не видят. Аристотель, в «Ме-

тафизике» (IX, 6) проводя различие между энергией и целевой деятельностью, говорит: «Так, например, человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и тем самым размыслил, думает — и тем самым подумал (но нельзя сказать, что он учится — и тем самым научился или лечится — и тем самым вылечился); и он живет хорошо — и тем самым уже жил хорошо, он счастлив — и тем самым уже был счастлив»⁷. Узники видят — и этого достаточно, потому что таково зрение. Они видят — и этого уже достаточно. Зрение таково, что они вынуждены как-то справиться с видимым. Самое сложное — это ничего не делать, не срывать в вывод (сохранить «созерцательный» образ жизни, который уже отстает молодой Аристотель в «Протрептике»). Владимир Бибихин в курсе «Познай себя» говорит об этом — правда, не в связи со зрением, но в связи с мыслью — так: «Мысль это то опасное, откуда один шаг до поступка, или даже не шаг, а мысль это то, откуда люди оступаются в поступок»⁸. Также и узники пещеры должны что-то сделать хотя бы с теми тенями, которые видят (они дают названия, соревнуются, награждают, и т.д. — всё это определяющие их способы справиться с правлением слабого света в их глазах). Можно было бы даже предположить, что, увидев они подлинное солнце, то их активность бы увеличилась (якобы действует схема: чем сильнее правит свет, тем деятельностью надо с ним справляться). Однако Платон дает нам как раз иную картину, и мы могли бы поставить вопрос: организовали бы люди пещеры, выйди они все на свет, свои новые, другие, лучшие науки. Точнее называли бы, удачнее соревновались бы, справедливее награждали бы? Прогрессировало ли бы их «пещерное» знание на свету? Или это было бы иное знание? Конечно, это было бы иное знание. Настолько иное, что вернувшись в пещеру невозможно даже метафорически вести с местными учеными разговор: ему приходится *молчать* и выжидать своего «возвращения» — пока не привыкнут его глаза. Он знает, что «от Солнца зависят и времена

⁷ Аристотель 1975: 242.

⁸ Бибихин 1998: 12.

года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере»⁹. Обратим внимание на это «каким-то образом» — значит ли это указание, что освобожденный пока *еще* не ведает каким именно образом, а *завтра*, например, вызнает? Или тут речь идет о совсем иного рода опыте достаточности знания? Знающий о том, что Солнце такое, что правит, знающий *больше* своих пещерных товарищей, он останавливается: ему *достаточно*. Солнце правит просто так, *энергично* — Солнце светит и тем самым *уже* освещает. Правящее проще, и проблема пещерных людей не в том, что они должны знать больше. Мы можем предположить, что они там изошлись до невероятных техник чтения и методов исследования соотношения не только между тенями, но и вводя различия между изображением теней в зависимости от рельефов пещерной стены. Но вся эта деятельность и развитие методов уже разворачиваются *внутри* правления Солнца и зрения. И подобное углубление никогда не позволит им остановиться в своей деятельности — они не встретят в ней такой предмет, который бы показал им себя как причину, правящее искомое начало их науки. Поскольку правят Солнце и свет, они будут прерываться в своих поисках, пока не видят света — от усталости или же от итоговой слепоты. Эйдос правит, поскольку он энергия. Энергия эйдос — поскольку она правит так, что мы не можем с этим не справляться.

3.

Вернемся к оставленной нами в первой части статьи альтернативе. Изначальные варианты — либо мы остаемся при деле своей науки, либо заботимся о том, чтобы изменить его (или предать), примыкая к чуждому делу — теперь требуют пересмотра. Узники пещеры примыкают к теням не потому, что они не хотят видеть света и иметь с ним дело. Они примыкают к чуждому де-

⁹ Платон 2007: 351, 516b8–c2.

лу как раз потому, что ими продолжает (и никогда не переставало) безусловно править свое собственное дело, свет. Единственное — в этой притче — «ведающее всем». Возможно, что способы «неадекватного» и «поверхностного» обращения к античным текстам, упрощение классической филологии до гендерных исследований по отношению к тем же самым текстам — это не переход к другому делу, а всего лишь утрата опыта достаточности. Дети переписывают понравившиеся им песни, стихи и цитаты в свои дневники и песенники как раз потому, что находят адекватный самим себе способ справиться с тем, что переписываемый текст их чем-то взволновал. Что делать с этим волнением — они не ведают. Опыт достаточности состоит в понимании этого волнения и приостановке до вопроса «что делать?». Дети переписывают, а взрослые исследуют гендерные проблемы, политические коннотации и стремятся найти «практическое применение». Но править продолжает *то же самое*. Потому что, если хоть на миг предположить, что оно может не править, тогда сразу же становятся бессмысленными вопросы как о трансформации науки, так и о методах ее исследования, как, впрочем, и сама наука в целом. У нее исчезает то, по поводу чего она разворачивается. Представим себе, что свет в пещеру перестал попадать: скажем, выход завалило землетрясением. Оказавшиеся в полной темноте узники решают (на основании данных, полученных от своей «науки» прежде, пока тени были видимы), что им надо «сменить парадигму» рассуждения о тенях — и тогда свет появится снова. Или, быть может, он воссияет еще ярче и уже не позади, а даже впереди, прямо перед их глазами. Допущение мысли о том, что занятия античной мыслью могут трансформировать предмет и упустить его из вида, похоже на действия этих самых узников в полной темноте.

В завершение хотелось бы привести наблюдение Владимира Бибихина, который подметил, говоря о филологии в ее соотношении с философией, что — под каким бы предлогом и чем бы филологи ни занимались с философскими текстами (и текстами как

таковыми) — они, сами того не замечая, продолжают их воспроизводить и сохранять. Подобно этому пещерные узники, чтобы они там ни выкрикивали и ни придумывали, не перестают смотреть — то есть подпадать под солнечное «всеведение»: «всякий появившийся как событие текст подхватывается (опять почему-то хватание), его схватывают, в разной мере, с разной глубиной, он начинает жить в разговорах, спорах, опровержениях, в других текстах, он взрывается, разрастается, размножается в целую литературу»¹⁰, и, далее: «разумеется, главное назначение хранения текста — наше знание, опасения, что иначе (да и без всякого “иначе”) мы его переименовываем, хранением текста мы как бы кричим: держите меня, а то я за себя не отвечаю, и за филологической гиперкорректностью исследователей и публикаторов философских текстов часто стоит вот это, отчаяние, что *всё равно* неуловимое, неостановимое расползание источника мысли *будет*, и надо во что бы то ни стало источник защитить, сохранить»¹¹.

То, что именуется здесь расползанием, равно как и само сохранение — это стратегии справиться с делом философии внутри его правления, которое уже заведомо, заранее охватило все возможные стратегии поведения и методы. Эти стратегии не задаются правящим делом философии, они лишь характеризуют тех, кто ею занимается (подобно тому, как красота не задает своих единственно адекватных способов ответа на свой «вызов») — и, несмотря на то, что они не заданы делом, оно продолжает править. Эти стратегии не принадлежат нам как нашим произвольно выбранным методам («придуманным», «вымышленным»), поскольку мы узнаём о них лишь в связи (в свете) правления дела философии. Они — именно характеристика нашей встречи с правящим делом философии. По ним можно узнавать нас, встретившихся с философией. Но не нас «как таковых» и не философию «как таковую». Никто не знает, как он среагирует на солнечный свет, пока не выйдет из пещеры, даже если он перебрал в уме все

¹⁰ Биbihин 2009: 8.

¹¹ Биbihин 2009: 9–10, курсив автора.

возможные варианты, а в бледном свете пещеры был совсем другим. И еще, пожалуй, важно, чтобы вышедшие на свет нашли в себе силы понять, что свет — перед ними.

Литература

- Аристотель 1975 — *Аристотель. Метафизика* / Пер. В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения в 4 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 63–367.
- Аристотель 2011 — *Аристотель. Евдемова этика* / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+; Реабилитация, 2011.
- Бибихин 1998 — *Бибихин В.В. Узнай себя*. СПб.: Наука, 1998.
- Бибихин 2009 — *Бибихин В.В. Чтение философии*. СПб.: Наука, 2009.
- Козлов 2011 — *Козлов С. Осень филологии* // Новое литературное обозрение 110 (2011). С. 15–22 .
- Платон 2007 — *Платон. Государство* // Платон. Сочинения в четырёх томах. Т. 3. Ч. 1. / Пер. А.Н. Егунова. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 97–494.
- Хайдеггер 2007 — *Хайдеггер М. Ницше. Т. II* / Пер. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2007.

5.

Переводы и публикации

Евгений Афонасин

Дикеарх о душе*

EUGENE AFONASIN
DICAEOARCHUS ON THE SOUL

ABSTRACT. A new edition of the extant evidence about Dicaearchus of Messana (Mirhady 2001) has actualized a longstanding controversy over the Peripatetic teaching on the soul. Did Dicaearchus indeed deem soul to be nothing at all? Did he accept (against Aristotle) the ‘harmonical’ view on the soul? If so, what kind of harmony was meant? The fragmentary nature of our evidence on Dicaearchus permits, as is usually the case, various interpretations. Some scholars insist on fundamentally conflicting nature of the evidence (Gottschalk 1971, Sharples 2001), others admit of possibility to produce a more coherent picture and believe that the interpretative difficulties are not, in fact, intractable (Caston 2001 and the present author). Placing the controversy in the context of a debate over the nature of the soul within the Lyceum, we observe that against both Plato and Aristotle, Dicaearchus seems to develop a peculiar theory of the soul as an ‘attunement’, or a harmony, of bodily parts. These parts are not necessarily to be viewed as the primary elements (contrary to a single evidence, which is clearly his own interpretation, of Nemesius, *De nat. hom.* 2), and this bodily attunement is quite different from the ‘Pythagorean’ mathematical harmony. According to our Peripatetic philosopher, there is no thinking beyond body in a certain state (Sextus Emp., *Adv. Math.* 7.348–349). To put it differently, the body has an innate ability to think while all the talks on possessing and receiving souls (*animalia, animantes, empsycha*)

© Е.В. Афонасин (Новосибирск). afonasin@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Новосибирский государственный университет.

* Работа выполнена в рамках исследований по проекту «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе» (РНФ, 2015 г.).

are misleading. The idea of heavenly travel of the soul may help to account for religious events, such as divination and dreams, but it has no scientific value whatsoever. The paper is supplemented with a new Russian translation of the evidence.

KEYWORDS: Aristotle's school, ancient psychology, doxography, soul, body, harmony.

1. Тексты

Дикеарх (ὁ Δικαίαρχος) из Мессены был личным учеником Аристотеля, наряду с Теофрастом, Аристоксеном, Евдемом и другими менее известными фигурами (*Суда* nos. 1062 и 3927, словарные статьи о Дикеархе и Аристоксене, *Анонимная латинская биография Аристотеля* 46–47 и др., фр. 2–4)¹. Он писал о политике (сочиненная им *Спартанская полития*, согласно Суде, ежегодно зачитывалась перед собранием эфоров, фр. 2), философском образе жизни, культурной истории, литературе и географии (см. список произведений Дикеарха со ссылками на источник в фр. 1). Писал он и о душе, точнее, о ее отсутствии, так как именно Дикеарх, по свидетельству античных авторов, придерживался этой редкой среди древних философов точки зрения. Ни одно сочинение Дикеарха не сохранилось.

О том, что ему принадлежали две (или три) книги «О душе» и трактат «Нисхождение [в пещеру Трофония]», узнаем от Цицерона, который просит своего друга прислать эти книги ему (*Письма Аттику* 13.31.2, 13.32.2 и 13.33.2, фр. 11 А–С, ср. Афиней, *Пирующие софисты* 567e, 641e, фр. 80–81). Значит, во времена Цицерона эти тексты были еще доступны, и римский оратор нередко высказывался о Дикеархе с уважением (*Письма Аттику* 2.2.2, 2.12.4, 13.30.2, фр. 8–10). О содержании книг у нас имеется лишь несколько косвенных свидетельств (нумерацию сохраняю по указанному изданию Mirhady 2001).

¹ Здесь и далее нумерация фрагментов Дикеарха приводится по новому изданию Mirhady 2001, которое входит в состав сборника Fortenbaugh-Schütrumpf 2001; актуальный источник каждый раз эксплицитно указан. Старое издание Wehrli 1967 не утратило своего значения, однако для данной работы не потребовалось.

13. Плутарх, *Против Колота* 14, 1115А: Рассмотрим сначала старание и образованность нашего философа (Колота), утверждающего, что этим платоническим учениям следовали Аристотель, Ксенократ, Теофраст и все перипатетики. В какой глуши писал ты свою книгу, если, составляя эти возражения, не удосужился ознакомиться с их сочинениями и не держал в руках таких сочинений, как *О небе* и *О душе* Аристотеля, [Ответ] физикам Теофраста, *Зороастр*, *О том, что в Аиде* и *О затруднениях в физике* Гераклида или же *О душе* Дикеарха? Ведь в этих книгах они постоянно противоречат Платону при разборе важнейших и величайших физических проблем и во всем соперничают с ним.

14. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.24: Если ум — это сердце, кровь или мозг, то он телесной природы и погибнет вместе с телом, если дух — то рассеется, если пламя — то потухнет, если настройка (гармония), как считал Аристоксен, то разладится. Ну а что я скажу о Дикеархе, который говорит, что ум — это вообще ничто (*nihil omnino animum dicat esse*).

15. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.41: Дикеарха же с Аристоксеном, его современником и соучеником, хотя они и были учеными людьми, мы здесь оставим. Ведь первый, кажется, никогда не испытывал сострадания (*condoluisse*), потому и не осознавал, что у него есть душа (*animum se habere non sentiat*), а второй так увлекся своими песнями, что пытался перенести их даже и сюда (*ut eos etiam ad haec transferre conetur*). Лад (*harmonia*), создаваемый нотными интервалами (*ex intervallis sonorum*), мы вполне можем постичь, ведь разнообразие их состава (*compositio*) как раз и порождает еще большее число музыкальных ладов (*harmonias*), однако я не могу понять, какую слаженность («гармонию») может породить расположение членов и форма тела, если их лишить души (*membrorum vero situs et figura corporis vacans animo*)²?

16. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.51: Дикеарх же и Аристоксен, так как было сложно уразуметь, что такое ум и какого он рода

² В этом фрагменте существительное мужского рода *animus* лучше переводить как «душа».

(*quia difficilis erat animi quid aut qualis esset intellegentia*), решили, что нет никакого ума вообще (*nullum omnino animum esse dixerunt*).

17. Цицерон, *Академика* 2.124: Ухватили ли мы, что такое ум, где он находится и, наконец, есть ли вообще? Или же он, как это представлялось Дикеарху, ничем в действительности не является (*ne sit quidem ullus*)?

18. Секст Эмпирик, *Пирроновы положения* 2.31: То же, что душа непостижима, ясно из нижеследующего: ведь из тех, кто рассуждал о душе... одни, подобно приверженцам Дикеарха из Мессены³, говорили, что души нет, другие — что есть, третьи же воздерживались от суждения.

19. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.19–21: Не так уж и давно музыковед и философ Аристоксен, следуя еще более древним философам, писал, что душа — это некое напряжение всего тела, подобное тому, что в музыке называется настройкой («гармонией») <...> Дикеарх же, представляя свою коринфскую речь в трех книгах, в первой выводит в качестве соперников многих ученых мужей, а в двух остальных дает слово некоему старцу Ферекрату Фтиотийскому, потомуку как будто самого Девкалиона. И он рассуждает в том смысле, что ум (*animus*) — это вообще ничто и что слово это совершенно пустое (*nomen totum inane*), а потому совершенно бессмысленно говорить об *animalia* («существах, наделенных умом») и *animantes* («одушевленных существах»). Ведь ни в человеке нет ума (*animus*), ни в животном. Сила, посредством которой мы действуем и ощущаем, равномерно распределена в каждом живом теле (*in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam*). Она неотделима от тела (*nes separabilem a corpore esse*), потому что сама по себе она не существует, и нет ничего, кроме тела, единичного и простого (*unum et simplex*), составленного (*figuratum*) таким образом, что в силу природной соразмерности

³ Очень распространенная в доксографической литературе формула «οἱ περὶ...» («те, что вокруг...») далеко не всегда означает действительных последователей. Наверное, здесь имеется в виду сам Дикеарх.

оно оказывается способным жить и ощущать (*ut temperatione naturae vigeat et sentiat*).

20. Аттик, фр. 7.9–10 *Des Places* (Евсевий, *Приготовление к евангелию* 15.9.10): Ведь не душа, как он [Аристотель, ср. *О душе* 1.4, 408b] говорит, но человек осуществляет каждый из них [актов мышления], тогда как душа остается неподвижной. Потому-то и следом за ним Дикеарх, будучи вполне в силах увидеть то, что из этого следует, отказал душе в каком-либо существовании (*ὀλοσταιν*).

21 А. Немесий, *О природе человека* 2: Согласно Фалесу, душа движется вечно и самостоятельно. Пифагор считал ее числом, которое движется само по себе. По Платону, она умная сущность, получающая движение из себя самой в соответствии с числовым строем (*κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον*) [ср. *Тимей* 43а]. Аристотель считает ее первой осуществленностью (*ἐντελέχεια*) естественного органического тела, обладающего возможностью (*δυνάμει*) стать живым [*О душе* 412a27 и b5]. Согласно Дикеарху, она слаженность («гармония») четырех элементов, т.е. смешение элементов и их созвучие. Имел он в виду, конечно, не слаженность звучаний, но слаженное и созвучное смешение теплого, холодного, влажного и сухого в теле. Ясно, что все эти (философы) считают душу сущностью, кроме Аристотеля и Дикеарха, которые так не думают⁴.

21 В. Немесий, *О природе человека* 2: Так как Дикеарх⁵ определил душу как настройку (*ἁρμονίαν*), а Симмий в полемике с Сократом также душу называл настройкой (*ἁρμονίαν*), говоря, что душа подобна настройке, а тело — лире, то нам следует обратиться теперь к тем решениям (Сократа), которые находятся в *Федоне* Платона.

⁴ Аналогичное доксографическое сообщение приводят Пс.-Плутарх (*Мнения философов* 4.2.5., 898В), Стобей (*Антология* 1.318–319 Wachsmuth-Hense) и Теодорет (*Излечение эллиских недугов* 5.18). Вот только Пс.-Плутарх и Стобей говорят о Дикеархе, Теодорет — о Клеархе, а у Немесия в этом и следующем отрывке вместо Дикеарха стоит некий Дейнарх.

⁵ В рукописях *Δείναρχος*, как и в варианте предыдущего фрагмента.

22. Мелетий, *О природе человека, О душе* (Anecdota graeca oхop. V. 3, p. 145.3–11 Cramer): По определению Дикеарха, душа — это настройка (гармония), а тело — лира. Настройку можно более или менее изменять, ослабляя или натягивая [струну]. Душа же не есть более или менее душа; она не [более и не менее] сама по себе. Так что душа — это не настройка. Кроме того, душа допускает доблесть и порочность, тогда как настройка не допускает «благонастроенность» и «ненастроенность» (εὐαρμοστίαν καὶ ἀναρμοστίαν)⁶. Так что душа — это не настройка. Наконец, допуская в определенной мере противоположности, душа есть сущность и подлежащее. Настройка же — это качество, и сама находится в подлежащем. Так что душа — это не настройка.

23. Ямвлих, *О душе*, фр. 9 Finamore-Dillon (Стобей, *Антология* 1.366.25–367.9 Wachsmuth-Hense): Некоторые аристотелики полагают, что душа — это эфирное тело; другие определяют ее как сущностное совершенствование божественного тела, которое Аристотель называет «вечным движением» (ἐνδελέχεια), как в некоторых случаях и Теофраст; либо как происходящее из всех более божественных родов, если позволительно привнести нечто новое в это воззрение⁷; либо как смешивающееся (συκεκραμένον) с телами, как считают стоики⁸; либо как сливающееся (συμμεμυμένον) с началом роста (φύσει) или принадлежащее телу как «одушевленному» (ὄν ὡσπερ τὸ ἐμψυχοῦσθαι), однако не присущее (μὴ

⁶ Видимо, это следует понимать в том смысле, что инструмент либо настроен, либо нет, он не может быть «хорошо» или «плохо» настроен. «Благонастроен» (благорасположен) по отношению к чему-либо или же «не настроен» что-либо делать может лишь человек. В целом следует заметить, что этот пересказ традиционных платонических аргументов крайне конспективен и неточен.

⁷ Эта фраза Ямвлиха, по мнению Финамора (Finamore 1985, 12 сл.), может указывать на «эфирное тело» души.

⁸ Ср. SVF 1.145; 2.473 и др., где говорится о «полном смешении». Вероятно, имеется в виду «огненная пневма». Poleмику стоиков и перипатетиков о смешении см. в трактате Александра Афродисийского *О смешении и росте* (рус. пер. см. Солопова 2002).

παρὸν) самой душе в качестве ее принадлежности (ᾧσπερ ὑλάρχου), — как говорит о душе Дикеарх из Мессены⁹.

24. Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.348–349: Прежде чем отличить истину от лжи, рассудок (δίανοια) должен сперва осознать свою собственную природу, благодаря которой [он существует], сущность, из которой он возникает, место, в котором он естественным образом присутствует, и так далее. Но ведь он никогда не поймет ничего подобного, если, как говорят люди вроде Дикеарха, его не существует за пределами тела в определенном состоянии (εἴγε οἱ μὲν μηδὲν... εἶναι αὐτὴν παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα), или если, как соглашаются другие, он существует, но не содержится в том же самом месте.

25. Тертуллиан, *О душе* 15.1–3: Отрицающие существование правящей (ἡγεμονικόν, principale) части [души] сперва постановили (букв. «оценили», censuerunt), что и сама душа — ничто (ipsum prius animam nihil censuerunt). Один мессенец, Дикеарх, и из медиков Андрей и Асклепиад, именно на этом основании отвергнув правящую часть, пожелали поместить ощущения — для которых эта часть и признавалась (букв. «защищалась в качестве») правящей — в сам ум (ita abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensus, quorum vindicator principale)... Однако большинство философов против Дикеарха, такие как Платон, Стратон, Эпикур, Демокрит, Эмпедокл, Сократ, Аристотель; точно так же против Андрея и Асклепиада медики Герофил, Эрасистрат, Диокл, Гиппократ и даже Соран¹⁰.

⁹ То есть «одушевленность» — это характеристика всего живого организма и не может быть отделена от него (см. фр. 19 выше).

¹⁰ Контекст обсуждения у Тертуллиана, конечно же, стоический, а фразеология, по обыкновению, юридическая, на что указывает как выбор слов («подвергать цензу», «виндигировать»), так и построение фрагмента, который заканчивается перечислением мнения большинства в качестве последнего и окончательного аргумента против «обвиняемых» Дикеарха, Андрея и Асклепиада. Этот пассаж разбирает в недавней работе Mazzini 2014: 83–83. Асклепиад из Вифинии был крупным медиком и философом. Андрей, как предполагает в своем комментарии издатель Тертуллиана (Waszink 2010: 222), — это либо отец Асклепиада, либо ученик александрийского врача Герофила. В последнем случае

26. Симпликий, *Комментарий к «Категориям» Аристотеля* 8b25: Эретрийцы¹¹ отвергали качества вещей, потому что им якобы не присуще ничего общего и существуют они в вещах, индивидуальных и составных. Так и Дикеарх, по этой же причине, признавая существование живого существа, отрицал причину [жизни] — душу.

27. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.77: В высшей мере страстно и мой дорогой Дикеарх писал против этого бессмертия [разума]. Ведь он сочинил три книги, называемые Лесбосскими (Lesbiaci), так как разговор состоялся в Митилене, и именно в них он стремился доказать, что разум смертен (animos esse mortales).

28. Псевдо-Гален, *История философии* 24: Смертной душу считали Эпикур и Дикеарх¹², а бессмертной — Платон и стоики.

29. Лактанций, *Божественные установления* 7.13.7: Ошибочны, следовательно, мнения Демокрита, Эпикура и Дикеарха о смертности души (de animae dissolutione)¹³.

30 А. Псевдо-Гален, *История философии* 105: Аристотель и Дикеарх признают сны: не считая душу бессмертной, они полагают, что она все же причастна чему-то божественному.

30 В. Псевдо-Плутарх, *Мнения философов* 5.1: Аристотель [ср. *О предсказаниях во сне* 463b14] и Дикеарх признают лишь то, что [открывается] посредством божественного вдохновения и в снах;

он был придворным врачом Птолемея IV, погибшего в 217 г. до н.э. (Полибий 5.81.6).

¹¹ См. Диоген Лаэртий 2.125 сл. Так называли последователей философа Менедема, который развил учение элидской школы Федона.

¹² Как и в фр. 30 А (см. ниже) в тексте стоит некий неизвестный Δίαρχος, а в латинской версии — Diocles (медик, приблизительно современник Дикеарха, что, кстати, вполне правдоподобно).

¹³ Далее Лактанций высказывает предположение, что они не смогли постичь уникальное устройство души (animae rationem), «настолько тонкое, что его не ухватить оком человеческого разума (ut oculus humanae mentis effugiat)», а потому решили, что она уничтожима. Свидетельство, конечно, не содержит никакой специфической информации, однако, наряду с фр. 28, показывает, что Дикеарх прочно занял определенное «место» в доксографиях.

не считая душу бессмертной, они полагают, что она все же причастна чему-то божественному.

31 А. Цицерон, *О дивинации* 1.5: Перипатетик Дикеарх отвергал все другие виды предсказаний (дивинации), оставляя только те, которые даются в сновидениях (somnium) и через одержимость (furoris).

31 В. Цицерон, *О дивинации* 1.113: Человеческий разум естественным путем никогда не предсказывает (divinat), за исключением случаев, когда он свободен (solutus) и пуст (vacuus) настолько, что в нем не остается ничего телесного; нечто подобное как раз случается с прорицателями (vatibus) и спящими (dormientibus). Эти два рода (предсказаний) одобрял Дикеарх и, как я уже говорил¹⁴, наш Кратипп.

31 С. Цицерон, *О дивинации* 2.100: Рассуждения перипатетиков об этом не оставили меня равнодушным, как слова древнего Дикеарха, так и ныне процветающего Кратиппа. Ведь они считают, что в умах людей будто бы обитает некий оракул, который позволяет им предвидеть будущее, если ум (animus) возбужден божественной одержимостью (aut furore divino incitatus) или же, если он расслаблен сном и движется безудержно и свободно (aut somno relaxatus solute moveatur ac libere).

32. Цицерон, *О дивинации* 2.105: Ведь нам важно знать, что будет. Однако у Дикеарха есть большая книга, о том, что не знать об этом лучше, чем знать (nescire ea melius esse quam scire).

2. Интерпретация

Таковы наши свидетельства. Наиболее сложным из них выглядит фраза из трактата Ямвлиха о душе, сохраненная Стобеем (наш фр. 23). Этот комплексный фрагмент подробно разбирают в своем комментарии Финамор и Диллон (Finamore-Dillon 2002: 95–100). Светоподобной материальной субстанцией считает душу Ге-

¹⁴ См. 1.5, непосредственно после текста нашего фр. 31 А.

раклид Понтийский, упоминаемый Ямвлихом далее в его трактате (фр. 26 Finamore-Dillon, пер. Афонасин 2012)¹⁵. Эфирной, по свидетельству Тертуллиана (*О душе* 5.1) и Макробия (*Сон Сципиона* 1.14.20), первым назвал душу перипатетик начала II в. до н.э. Критолай, возглавлявший Академию до Карнеада. Термин «энделехия», приписываемый Аристотелю Теофрастом (см. Епифаний, *Против ересей* 3.31–32) и означающий здесь «сущностное совершенствование божественного тела», должно быть, указывает на главное свойство души — вечное движение. Так же этот термин определяется Цицероном (*Туск.* 1.10) и Филоном Александрийским (*О сновидениях* 1.30). Состоящая из той же субстанции, что и небеса, душа обладает тем же фундаментальным свойством — вечным круговым движением. Вероятно, из этой исходной идеи затем возник неологизм «энтелехия» («душа есть первая энтелехия естественного тела», Аристотель, *О душе* 412b5), однако не исключено, что некоторые перипатетики не последовали за своим учителем, что и нашло отражение в доксографической традиции. Основное свойство души в качестве источника движения всемерно подчеркивается и в фр. 21 А (из Немесия), правда здесь употребляется термин «энтелехия», что позволило некоторым издателям, в частности Мирхади (Mirhady), заменить «энделехию» без всяких пояснений на «энтелехию» и у Ямвлиха (Fortenbaugh-Schüttrumpf 2001, 25), что неоправданно. Подробнее Ямвлих пишет об этом в другом месте своего трактата:

Кому не знакомо перипатетическое учение, согласно которому душа, сама оставаясь неподвижной, оказывается причиной всякого движения? Но если неподвижное недействительно, то недейственное начало (*ἀνενεργητόν*) в душе будет зачинателем действия. И если, как говорят некоторые, действие (*ἐνεργεῖα*) есть цель, связь (*συνουχίη*), единство и надежная причина движения, и если, по словам Аристотеля, неподвижная энтелехия души крепко удерживает это действие в себе (*ταύτην ἐν ἑαυτῇ συνείληφεν*),

¹⁵ Правда, в этот раз Гераклид выступает в ипостаси платоника. Подробнее о психологии Гераклида см. Диллон 2005: 241 сл.

тогда все то, что осуществляется во всех действиях живых существ, будет происходить от такого совершеннейшего действия (Ямвлих, *О душе*, фр. 16, Стобей, 1.370 Wachsmuth-Hense; см. Аристотель, *О душе* 405b30–b25).

Согласно Александру Афродисийскому, душа остается неподвижной потому, что она есть форма для тела (*Комментарий к «О душе»* 21.22–24.17). Ямвлих, должно быть, считает, что комментаторы ошибочно истолковывают учение Аристотеля. Он не согласен с тем, что неподвижное и недейственное (неактивное) начало само может стать причиной действия. Активность — это свойство ума.

Вероятно, Дикеарх в общих чертах разделял общеперипатетическое представление о душе. По крайней мере, он нередко упоминается в паре с Аристотелем (см., прежде всего, фр. 20). Однако позиция Дикеарха более радикальна, и в этом качестве он занял довольно противоречивое место в доксографической традиции. То он полностью отрицает ум и душу, то признает за ними способность предвидеть будущее, то он считает душу настройкой или слаженностью («гармонией»), то оказывается, что это мнение в действительности принадлежит Аристоксену. В результате в литературе сформировались диаметрально противоположные представления о том, каково же истинное учение Дикеарха. Одни авторы, такие как Готтшалк (Gottschalk 1970) и Шарплс (Sharpley 2001), заняли крайне скептическую позицию, другие, прежде всего В. Кастон (Caston 2001), находят способ согласовать доступные нам свидетельства между собою.

Конечно, значительная часть наших свидетельств — это лишь каталоги мнений, которые вполне могут содержать неточности. Остальные свидетельства происходят из полемических текстов, направленных против атеистов и материалистов, и в этом качестве еще более проблематичны. И все же мы можем ожидать, что в них нашла отражение дискуссия о природе души, которая, должно быть, разворачивалась в Ликее.

Прежде всего это относится к проблематичной идее о том, что душа — это «гармония», идее, отвергнутой Платоном в *Федоне* (85e–86d). Один из наших доксографов вспоминает Дикеарха именно в этом контексте (фр. 20 В, из Немесия). Если душа подобна настройке инструмента, то она конечно же не может существовать независимо от него, если только не понимать ее в математическом смысле как некий абстрактный строй, что в общем-то и делали некоторые пифагорейцы¹⁶. В этом же направлении развивает мысль Порфирий (ср. Афонасин 2013: 218–219):

Точно так же обстоят дела и с настроенными струнами: если расположить их на существенном расстоянии друг от друга, и поместить по соломинке (κάρφος) на каждую из них и на другие, близко друг к другу расположенные, — лишь бы эти друг с другом не строили, — и ударить по одной из созвучных струн, то далёкие струны начнут вибрировать и сбросят соломинки, тогда как близкие так и останутся неподвижными и «бесстрастными» (ἀλαθῶν), так как не было созвучия; и расстояние не помешало со-настроенным струнам достигнуть «со-общения» (ὁμιλάθεια), а близость заставила преодолеть «разобщенность» (ἀσυμπλάθεια) у несозвучных струн¹⁷. Точно так же органическое живое существо, настроенное на подходящую душу, сразу в себе несет нечто, обеспечивающее симпатию с той душой, которая им воспользуется¹⁸. Согласие же с тем, а не иным [телом] обусловлено либо

¹⁶ См. Ямвлих, *О душе*, фр. 5 Finamore-Dillon, где в этой связи упоминаются «средний» пифагорец Тимей Локрский и неопифагорец Модерат.

¹⁷ Об этом акустическом опыте рассказывают Квинтилиан (*О музыке* 2.18), несколько иначе — Синесий Киренский (*О свидениях* 2.2–3), и некий Панетий Младший, единственным источником для которого оказывается сам Порфирий (Комментарий к *Гармонике* Птолемея 65.21 сл., пер. Афонасин 2012: 124–125): он говорит, что резонанс возникает, «когда ударяют по одной струне, а другая естественным образом созвучно движется».

¹⁸ ...τὸ ἀρισθὲν ὄργανον ζῶον πρὸς ἐπιτηδεῖαν ψυχὴν εὐθὺς ἔχει συμπλαθῆ τῆν χρησομένην. То есть, тело живого существа в качестве «инструмента» пытается привлечь душу, настраиваясь (как приемник) на определенную длину волны. Идея универсальной симпатии, которая привлекает здесь (а также ранее, 11.2, и позже, 16.6) Порфирия, изначально стоическая и особенно характерна для Посидония. Ср. Секст Эмпирик, *Против ученых* 9.78–86, Цицерон, *О дивина-*

предыдущей жизнью (τροβιότη), либо вращением космоса, сводящим подобное с подобным¹⁹ (*О том, как одушевляются эмбрионы* 11.4).

Однако придерживался ли Дикеарх такого воззрения или же оно бесосновательно приписывается ему в поздних источниках (фр. 21 А–В, из Немесия, 22, из Мелетия), потому что доксографы перепутали его с кем-то еще, и прежде всего с его коллегой по школе Аристоксеном (Gottschalk 1971: 185 ff.)? В самом деле, по каким-то причинам Цицерон почти всегда говорит о Дикеархе вместе с Аристоксеном, и все, что относится к музыкальной гармонии, у него недвусмысленно приписывается Аристоксену. Напротив, он неоднократно подчеркивает, что по мнению Дикеарха души, или ума (animus), вообще не существует. Чтобы увидеть это, следует обратиться к фр. 14, где Дикеарх оказывается последним в списке, после медиков, стоиков и Аристоксена, в качестве приверженца экстремальной идеи о том, что «ум — это ничто». Нечто подобное читаем и в фр. 15, где мнение о душе как ладе приписано, по-видимому, лишь Аристоксену, а Дикеарх обвиняется в «бездушии». То же самое наблюдаем и в важном фр. 19, о котором речь впереди. Правда, в фр. 16 Цицерон эксплицитно приписывает «Дикеархову» идею о том, что «нет никакого ума вообще» также и Аристоксену. Напротив, другие и, очевидно, независимые, авторы, такие как Секст Эмпирик (фр. 18), платоник Атик (фр. 20), Тертуллиан (фр. 25) и Симпликий (фр. 26), ничего не знают ни об Аристоксене, ни о душе как гармонии, приписывая Дикеарху лишь мнение об отсутствии души. Ничего не знает об этом и «стандартная» доксография о душе (фр. 28–29), в один голос причисляя Дикеарха (наряду с Демокритом, Аристотелем и

цици 2.33–34 и др. Правда, в отличие от стоиков, для платоника не важен материальный посредник, который мог бы выступить в роли переносчика взаимодействия. Кроме того, Порфирий настаивает на свободе выбора определенного тела определенной душой (11.1).

¹⁹ Ср. *Государство* 619c–d. Эту часть мифа об Эре Порфирий интерпретирует в фрагменте сочинения *О том, что в нашей власти* (fr. 271 F Smith), где вращение космоса этимологически увязывается с именем Лахесис.

Эпикуром) к тем, кто не верил в бессмертие души. И на этом фоне уже совершенно непонятными кажутся несколько высказываний Цицерона о том, что Дикеарх признавал божественную одержимость, допускал предвидение будущего и вещие сны, и вообще, наряду с Аристотелем, считал душу причастной божественному (фр. 31–32). Причем с Цицероном в этом согласны Псевдо-Плутарх и Псевдо-Гален (фр. 30), и, по нашим сведениям, у Дикеарха было по крайней мере две работы о мантике и оракулах: Цицерон говорит, что Дикеарху принадлежала большая книга «о том, что лучше не знать будущее» (фр. 32), а Афиней, как уже упоминалось, сообщает о его работе «Нисхождение [в пещеру Трофония]» (Афиней, *Пирующие софисты* 567e, 641e, фр. 80–81).

Однако, если мы вновь вернемся к Ямвлиху (фр. 23) и сравним его слова с тем, что узнаем от Секста Эмпирика, Тертуллиана и Симпликия (фр. 24–26), то заметим, что Дикеарх отрицал лишь существование души в «платоническом» смысле, в качестве отдельной и бестелесной сущности, что само по себе не исключает психической жизни индивидуального существа (фр. 25). Именно в этой связи Симпликий сравнивает его позицию с воззрением сократика Менедема из Эретрии: живое существо для своего существования вполне может обойтись наличными телесными свойствами (фр. 26). Мышление, по свидетельству Секста Эмпирика, — это особое телесное состояние (фр. 24). Тело способно мыслить самостоятельно.

Это позволяет лучше понять фр. 19, в котором Цицерон, возможно, приводит единственную дошедшую до нас близкую к тексту цитату из книги Дикеарха, которую ему, должно быть, все же прислал его друг Аттик (*Письма Аттику* 13.31.2, 13.32.2 и 13.33.2, фр. 11 А–С). Некая способность, источник движения и ощущения, «равномерно распределена в каждом живом теле (*in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam*)» и неотделима от него (*nec separabilem a corpore esse*). «Единичное и простое» (*unum et simplex*) тело, носитель этой способности, как говорит далее Дикеарх, «составлено» (*figuratum*) таким образом, «что в си-

лу природной соразмерности оно оказывается способным жить и ощущать (*ut temperatione naturae vigeat et sentiat*). *Temperatio* здесь означает правильное соотношение, соразмерность частей тела, то есть ту самую слаженность («гармонию»), о которой говорят наши другие источники. В частности, Ямвлих (фр. 23) противопоставляет стоическую теорию, согласно которой душа «смешивается (*συγυκεκράμεινον*) с телами», идее Дикеарха о том, что в действительности она есть нечто «сливающееся (*συνεπιμύμεινον*) с началом роста». Несколькоими страницами ниже нашего фр. 13 Плутарх упоминает о точке зрения, согласно которой «душа — это ничто, тогда как смешанное в подходящих отношениях (*κεκράμεινον*) тело способно думать и жить» (*Против Колота* 1119А). Имя Дикеарха тут не упоминается, однако сопоставление с терминологией фр. 19 (из Цицерона) и Ямвлиха (фр. 23) показывает, что именно он должен здесь подразумеваться.

Следовательно, согласно Дикеарху, термины вроде *animantes* (*ἔμψυχα*), будучи применены к живым существам, вводят в заблуждение и должны быть устранены из философских и научных рассуждений. Живые существа наделены способностью чувствовать и мыслить, однако само по себе это не делает их «одушевленными». Именно в этом контексте, судя по всему, Дикеарх интерпретирует искусство предсказания (мантику, или дивинацию). Ведь как в древности, так и ныне представления о душе прежде всего возникают в религиозном контексте, при попытке ответа на вопросы о потустороннем мире. Поэтому сновидения и особые состояния сознания не могут не интересовать Дикеарха и находят ясное объяснение в рамках его теории. Признавая, вместе с Аристотелем, причастность души «божественному», Дикеарх, по сообщению наших источников, принимает лишь два вида мантики — сновидения и одержимость (то есть, признавая так называемую естественную мантику, он отвергает искусственную, вроде гаданий по полету птиц или внутренностям животных).

Из краткого доксографического сообщения непонятно, что именно это означает и, главное, как подобные сообщения согла-

суются с многочисленными данными о том, что Дикеарх отрицал само существование души. Во-первых, ясно, что доксографы и Цицерон говорят на своем языке, кроме того, можно предположить, что Дикеарх рассуждал об оракулах, сновидениях и особых состояниях сознания в современном ему религиозно-культурном контексте. В таком случае он мог и не использовать здесь свои теоретические представления. Ведь аналогичным образом рассуждает и Аристотель. Определяя душу как первую осуществленность (энтелехию) природного органического тела (*О душе* 412a27) и отказываясь рассуждать о ней в терминах телесности или бестелесности (душа — это сила, действующая посредством тела, которое становится в этом смысле природным орудием души)²⁰, Аристотель тем не менее охотно рассуждает о причастности души божественному (*Никомахова этика* 1177b), в то же время не признавая божественной природы вещей снов: «они для этого и не предназначены. Сны удивительны, но ведь и природа удивительна» (*О предсказаниях во сне* 463b13), то есть, в конечном итоге, природа подчинена божественным силам, но сама по себе она не божественна²¹. По-видимому, Дикеарху в этом отношении не нужно было далеко отступать от позиции своего учителя.

В другой группе свидетельств (фр. 31) мнение Дикеарха объединяется с мнением старшего современника Цицерона перипатетика Кратиппа из Пергама (род. ок. 100 г. до н.э.), известного своим интересом к предсказаниям (Цицерон, *О дивинации* 1.70–71, Тертуллиан, *О душе* 46.10). К счастью для нас, мнение Дикеарха в сообщениях Цицерона легко отделяется от позиции Кратиппа. Ведь в фр. 31 А–В Цицерон сообщает о Дикеархе лишь то, что тот признавал только естественные формы дивинации, все остальное — мнение самого Цицерона. В фр. 3 С Дикеарху и Кратиппу приписывается идея о том, что «в умах людей будто бы обитает

²⁰ Как частный случай общей формулы: материя — возможность, форма — осуществленность, там же 414a16–17.

²¹ Подробнее о трактате Аристотеля см. Солопова 2012; пример классификации сновидений см. у Макробия (*Комментарий на «Сон Сципиона»* 1.3; Петрова 2007: 125 сл.). См. также Петрова 2010: 156–237.

некий оракул, который позволяет им предвидеть будущее, если ум (*animus*) возбужден божественной одержимостью (*aut furore divino incitatus*) или же расслаблен сном и движется безудержно и свободно (*aut somno relaxatus solute moveatur ac libere*)». Ясно, что здесь идет речь о Кратиппе, что подтверждается другими свидетельствами о нем. В конечном итоге, по словам того же Цицерона (фр. 32), Дикеарх написал большую книгу о том, что не знать о будущем лучше, чем знать о нем.

Разрешить спор между двумя противоречивыми группами свидетельств, на мой взгляд, можно было бы следующим образом. Отказывая душе в независимом «субстанциональном» существовании, Дикеарх тем не менее принимает перипатетическую идею о душе как движущем, но не бессмертном начале живого организма. Она есть *ничто* с точки зрения вечности, так как умирает, или затухает, вместе со смертью тела. В то же время она есть некая способность, «равномерно распределенная в каждом живом теле» и неотделимая от него. Тело в качестве носителя этой способности «слажено» соразмерно и в правильном отношении. «Смешавшись» с началом роста в подходящих отношениях, эта способность обеспечивает телесные ощущения и мышление.

Литература

- Афонасин 2012a — Афонасин Е.В. Теофраст о музыке // СХОЛН 6.1 (2012). С. 111–134.
- Афонасин 2012b — Афонасин Е.В. Ямвлих о душе // СХОЛН 6.2 (2012). С. 228–258.
- Афонасин 2013 — Афонасин Е.В. Порфирий об одушевлении эмбриона // СХОЛН 7.1 (2013). С. 176–238.
- Диллон 2002 — Диллон Дж. Средние платоники / Пер. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург, 2002.
- Диллон 2005 — Диллон Дж. Наследники Платона / Пер. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург, 2005.

- Петрова 2007 — *Петрова М.С.* Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. Москва, 2002.
- Петрова 2010 — *Петрова М.С.* Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы) / Составление и общая редакция М.С. Петровой. Москва, 2010.
- Солопова 2002 — *Солопова М.А.* Александр Афродисийский и его трактат «О смещении и росте». Москва, 2002.
- Солопова 2012 — *Солопова М.А.* Аристотель о природе сновидений // Историко-философский ежегодник 2011. Москва, 2012. С. 40–58.
- Caston 2001 — *Caston V.* Dicaearchus' philosophy of mind // Fortenbaugh-Schütrumpf 2001. P. 175–193.
- Finamore 1985 — *Finamore J.F.* Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul. Chico, CA: Scholars Press, 1985.
- Finamore-Dillon 2002 — Iamblichus. De anima / Ed. J.F. Finamore, J. Dillon. Leiden, 2002.
- Fortenbaugh-Schütrumpf 2001 — Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion / Ed. W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publ., 2001.
- Gill 2010 — *Gill Ch.* Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Gottschalk 1971 — *Gottschalk H.* Soul as Harmonia // Phronesis. Vol. 16. 1971. P. 179–198.
- Mazzini 2014 — *Mazzini I.* References to medical writers in nonmedical Latin literature // “Greek” and “Roman” in Latin Medical Texts / Ed. B. Maire. Leiden: Brill, 2014. P. 77–91.
- Mirhady 2001 — *Mirhady D.* Dicaearchus of Messana: The Sources, Text and Translation // Fortenbaugh-Schütrumpf 2001. P. 1–142.
- Sharples 2001 — *Sharples R.* Dicaearchus on the Soul and on Divination // Fortenbaugh-Schütrumpf 2001. P. 143–173.
- Waszink 2010 — Tertullian. De anima / Ed. J. Waszink. Leiden: Brill, 2010².
- Wehrli 1967 — Die Schule des Aristoteles. Hft. 1: Dikaiarchos. Texte und Kommentar / Hrsg. F. Wehrli. Basel: Schwabe, 1967².

6.

Рецензии

Алексей Глухов

Ответ на рецензию Алексея Романова¹

ALEXEI GLOUKHOV
AN ANSWER TO ALEXEI ROMANOV'S REVIEW

ABSTRACT. The paper is an answer to Alexei Romanov's review of the author's book *Overlapping Waves. Political Logic of Plato and Post-Nietzschean Overcoming of Platonism* (2014). The review has been published in the *Platonic Investigations*, Vol. I (2014).
KEYWORDS: Plato, Platonism, Platonic studies, criticism.

Я необыкновенно благодарен Алексею Николаевичу Романову за подробный анализ моей книги² и за благожелательные критические замечания. Уже само прочтение объемного исследования требует значительного читательского труда, но стремление разобраться в чужой непривычной интерпретации знакомого материала требует несравненно большего — открытости новому, а это редкое качество. В особенности я хотел бы отметить великодушные уважаемого критика, который предпочел указать мне на некоторые досадные промахи в личной беседе, оставив их без упоминания в журнальном отзыве.

Однако иной раз проще признаться в наличии упущений, чем в очередной раз пытаться разъяснить вещи, представляющиеся

© А.А. Глухов (Москва). alexeigloukhov@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

¹ Романов 2014.

² Глухов 2014.

самому очевидными. По-видимому, нужны какие-то новые аргументы, потому что даже толстого тома с прежними рассуждениями оказывается недостаточно. В этом состоит парадоксальный вызов жанра ответов на рецензии: в немногих словах представить более убедительные доводы, чем на многих страницах.

Осознавая этот вызов, отвечаю выборочно. Во-первых, умножение аргументов не только не приносит желаемого результата, но и создает превратное впечатление, будто предлагаемый ход мысли слишком запутан и непрогляден. Во-вторых, в такой ситуации помогают скорее не новые доводы, но перераспределение читательского внимания. Если выделить ключевые моменты, то, ориентируясь на них, читатели Платона смогут при желании самостоятельно обнаружить в корпусе его сочинений необходимые подтверждения.

1. Главный камень преткновения — это мой тезис о том, что в платоновских текстах встречаются две логики мышления. А.Н. Романов спрашивает:

Действительно ли в диалогах мы находим две эти «логики», «волновую» и «репрезентативную», или нам это только кажется?³

Вопрос о кажимости не совсем тривиален. Объемное видение доступно лишь для стереоскопического зрения. Если вы закрываете один глаз, видимое пространство лишается объема. Значит ли это, что объем «нам только кажется»? Это напоминает ситуацию в современном платоноведении, где одна школа мысли призывает нас закрыть левый глаз, а другая — правый, тогда как мое прочтение претендует на аналогию с объемным видением. Сегодня в отношении платоновского текста можно выделить четыре возможные читательские позиции: наивное прочтение, игнорирующее сложившиеся в философии 20 в. тенденции, аналитическое прочтение («анализ»), континентальное прочтение («интерпретация») и, наконец, предложенное мной прочте-

³ Романов 2014: 490.

ние, отдающее отчет в политическом использовании конкурирующих логических стратегий, — этот философский подход я называю политической логикой. У каждого из этих прочтений есть свои достоинства. Так, наивное прочтение до некоторой степени спасает живое восприятие текста от школьного догматизма. Бессмысленно, если не преступно, лишать студентов младших курсов возможности непосредственного знакомства с платоновским текстом и вместо этого жестко ориентировать их на образцовые прочтения, будь то статья Г. Властоса или М. Хайдеггера. Но наивное прочтение со временем неизбежно изживает себя, сохраняясь разве что в среде филологов, не выделяющих философский текст на фоне прочих форм античной литературы. Родственный этому тип исследования — историко-философский, который, как это ни парадоксально звучит, нередко оказывается способен игнорировать философию, даже занимаясь ее историей. О наивности такой позиции уже вряд ли можно говорить, поскольку изоляция мысли от ее генеалогии — это вполне отчетливая философская установка, пусть и неосознанная; она характерна для аналитической школы. Историк философии в этом случае занимается уточнением мелких подробностей на полотне, общий вид которого догматически заимствуется из современной мысли. Причина методологической слепоты историка дисциплины рационально объяснима. Он считает, что существует единственно возможный взгляд на философию, представленный в успехах современной аналитической школы; философия развивается поступательно, и современная мысль унаследовала все лучшее из достижений предшествующих эпох. Отбраковывая в платоновских текстах все несущественное, историк философии, по его мнению, не теряет ничего важного в них, с точки зрения философии. После этой операции платоновская философия предстает даже в улучшенном виде, позволяющем сопоставить ее с современными результатами. Более того, якобы, выигрывает даже сам Платон, поскольку его частный вклад в общее дело становится измеримым. Конечно, скажет такой историк, Платон был не Витгенштейн, но

все-таки определенный список заслуг у древнегреческого автора есть, причем этот перечень необходимо восстанавливать в памяти каждый раз, когда мы вспоминаем об античном философе. В этом уточнении списка заслуг, а на самом-то деле списка недочетов древнего автора по сравнению с нормами современной мысли, и заключается смысл историко-философской работы. (Здесь уместно сослаться на замечание уважаемого рецензента, что в моей интерпретации пропущена одна существенная подробность, а именно — указание на то, что Платон изобрел «метод»⁴.) Я хочу обратить внимание на типичность этой ситуации в рамках аналитического платоноведения, потому что сторонники этой школы нередко предъявляют мне аналогичный упрек, не отдавая себе отчета в том, как устроена их собственная деятельность. С их точки зрения (а не моей), вклад Платона в развитие философии определяется в согласии с тем, насколько его мышление отвечает принципам, которыми руководствуется современная философия. Я всего лишь даю этой группе принципов имя — логика репрезентации. Если нечто существует, пусть и без имени, то акт именованья отнюдь не превращает факт существования этого нечто в кажимость, но открывает возможность для его осмысления. То же самое, с точностью до зеркальной симметрии, относится и к адаптации в моем исследовании такого понятия, как логика различия, восходящего к группе догматических установок, которыми руководствуются в своих интерпретациях представители континентальной школы.

Итак, наивное прочтение со временем изживает себя, а не наивное прочтение обуславливается, явно или подсознательно, современными философскими тенденциями. Отличие моего исследования состоит в том, что, во-первых, тайная власть современных философских школ над нашим прочтением Платона делается явной, во-вторых, мы дистанцируемся от догматизма школ, каждая из которых утверждает свою собственную логику, исключая альтернативный взгляд. Второй из этих двух решающих

⁴ Романов 2014: 498–499.

методологических моментов теперь нуждается в более подробном объяснении.

Поначалу отказ от догматизма, установившегося в философии 20 в. в результате соперничества двух ведущих школ мысли, кажется бессмысленным капризом. Иначе и быть не может, поскольку понятие смысла, к которому мы обращаемся, также заимствуется из господствующих моделей мышления. Для одних смыслом обладает только установление объективной истины, и на этом основании некоторые критики отказывают моему исследованию в научности. Разумеется, мой встречный вопрос о том, какие именно слова в платоновском корпусе соответствуют понятию «объективная истина», что оправдывало бы такой подход к его прочтению, воспринимается в этом случае как парадокс или насмешка. Для других смыслом обладает лишь борьба с условным «платонизмом», под которым понимается репрессивная форма мышления, доминирующего в истории на протяжении тысячелетий. В этом случае сама попытка обратиться к тексту Платона в поисках ответа на вопрос о свободе кажется крайней формой абсурда. Поэтому стимул для антидогматического прочтения Платона поначалу также обнаруживается в философской проблематике современности. Несмотря на развернутые претензии на исключительное обладание смыслом, соперничающие философские школы настоящего оказываются неспособными вести осмысленную речь о достаточно простых вещах, которые, казалось бы, должны быть доступны даже большинству непрофессионалов. Например, о том, что такое свобода и справедливость. Несомненно, всякого, кто выдвинет подобное утверждение, представители школ немедленно обеспечат подборкой литературы. Однако даже представители школ не способны игнорировать то, чем каждая из традиций гордится и считает своим успехом, а вовсе не упущением. В аналитической традиции успехом считается отказ от рассмотрения «позитивной» свободы. После И. Берлина аналитики понимают свободу негативно как не-вмешательство или не-господство, позитивная же свобо-

да приравнивается к произволу и исключается из рассмотрения⁵. В континентальной традиции не меньшим успехом считается отказ от рассмотрения «дистрибутивной» справедливости. Конечно, представители этой школы размышляют о справедливости как судьбе, что приводит к терминологической двусмысленности. Но справедливость как рационально обоснованная система распределения социальных ролей или совокупность законов исключается из рассмотрения. Таким образом, ни одна из этих двух школ не способна вести осмысленную речь одновременно о положительной свободе и о распределительной справедливости, причем обе школы причисляют это парадоксальное положение дел к своим важнейшим достижениям.

Моя роль в установлении этого историко-философского обстоятельства крайне незначительна, достаточно обратить внимание на очевидное. Но в результате внимание к платоновским текстам приобретает независимую осмысленность, которой его лишают представители философских школ. Что если невозможность содержательной речи о вещах, с которыми человек сталкивается в повседневной жизни, определяется уже самой логикой мышления? Что если обратиться к текстам одного античного автора, который, по мнению его современных квалифицированных читателей, неразборчиво прибегает к конкурирующим формам мышления? По счастливой случайности, наш автор был политическим мыслителем, он размышлял о свободе и справедливости, а значит, вероятность встретить в его текстах соответствующие пассажи увеличивается. Такая отстраненная и нейтральная по отношению к Платону исследовательская гипотеза, для выдвижения которой достаточно здоровой доли критического мышления, перерастает в подлинный философский интерес к его творчеству, когда выясняется, что рассматриваемый тип высказываний не просто встречается в платоновских сочинениях, но является для него ключевой проблемой, решению которой посвящено и центральное сочинение — «Государство».

⁵ Berlin, Harris 2002.

Мои формулировки, конечно, относятся к типичным случаям. Кроме того, сложившаяся в философии 20 в. констелляция подвержена влиянию времени. Все чаще встречаются исключения из описанной мной ситуации, среди которых нужно отличать примеры наивного чтения, не отдающего себе отчет в предпосылках собственного мышления, от сознательных философских попыток преодолеть устоявшиеся взгляды.

2. Одна из претензий, которую мне предъявляет уважаемый рецензент, состоит в том, что я обхожу стороной в своем прочтении Платона все то, что «связано с каузальной проблематикой, то есть с проблематикой философии как искусства-метода». «Кажется невероятным, как можно не замечать того, что делает философию философией!»⁶

Ответ на эту претензию очень прост: нет ничего невероятного в том, что совершается намеренно. После того, как прояснилось, что читать Платона сегодня значит преодолевать догматизм двух философских школ, перед исследователем открываются две возможности. Поскольку существует ровно два несовместимых языка, на которых описываются политические и этические проблемы, неизбежно приходится прибегать к одному из них. Приходится опираться либо на аналитический, либо на континентальный подход, но лишь для того, чтобы показать недостаточность любого из них для прочтения платоновского текста. Моим решением было обратиться к континентальной (постницшеанской) традиции в силу двух причин: во-первых, я более компетентен в ней, во-вторых — ее политическое значение ярче выражено. Однако, как об этом было сказано в книге, я вполне допускаю возможность альтернативного выбора, приводящего к тому же результату:

Теоретически возможны два варианта действий: 1) ориентируясь на рамочную аналитическую политическую теорию, проанализировать описываемую Платоном в «Государстве» справедливую политическую репрезентацию и

⁶ Романов 2014: 495.

объяснить смысл встречающихся в ней аномалий как ответов на проблему свободы; 2) ориентируясь на осмысление «политического» в постницшеанской логике, выявить в сочинениях Платона момент перехода от утверждения аномальной свободы к справедливой репрезентации политического многообразия⁷.

К слову сказать, любопытный образец реализации первой стратегии представляет, на мой взгляд, исследование С.Д.С. Рива⁸. В своем отзыве на второе издание этой книги Дж.Р.Ф. Феррари указывает, что, в отличие от типичного платоноведческого труда (очевидно, относящегося к аналитической традиции), от которого читатели ожидают перечня ошибок Платона, Рив стремится показать внутреннюю согласованность аргументации «Государства». Это удается автору за счет введения в аналитическую оптику элементов, связанных с логикой различия. Так, например, в отличие от Дж. Аннас, автора влиятельного ортодоксального «Введения» в этот платоновский диалог⁹, Рив всерьез допускает наличие между людьми несовместимых различий в понимании своего блага, в результате чего платоновская постановка проблемы справедливости во II книге «Государства», наконец, получает смысл, которого его лишала предшествующая традиция. Но этот читательский прорыв отчасти объясняется гибридной методологией Рива, в которой логический анализ высказываний сочетается с элементами гегелевской диалектики. В то же время этот ученый сохраняет верность аналитическому направлению, понимая философское знание как научное и не обращая серьезного внимания на то, что не укладывается в представления о научно-значимом содержании текста.

Поскольку мой осознанный читательский выбор состоял в опоре на континентальную школу политического мышления, то становится понятно, почему вопросам каузального объяснения и

⁷ Глухов 2014: 92.

⁸ Reeve 1988.

⁹ Annas 1981.

т.п. в предложенной интерпретации не уделяется положенного внимания: дело в том, что они не играют никакой роли (помимо репрессивной) в самой опорной традиции.

3. У меня, к сожалению, нет возможности ответить на все частные вопросы, поставленные в рецензии А.Н. Романова. Многие из них имеют риторический характер, и это несколько настораживает, поскольку уважаемый рецензент, по-видимому, предполагает, что в платоноведении остались еще незыблемые позиции, не нуждающиеся в защите и оправдании. На мой взгляд, таких позиций не существует, и чем скорее каждый исследователь отдаст себе и другим отчет в философских основаниях своего собственного прочтения, тем яснее и осмысленнее станет профессиональное общение. В заключение я отвечаю на вопросы по интерпретации диалога «Горгий».

Конечно, верно, что «Горгий» — это диалог о риторике, но также это диалог о Горгии, о Поле, о Калликле и о Сократе, а также о том, как встретились афиняне с приезжими софистами и т.д. Моя интерпретация выделяет всего один аспект сочинения, существенный в рамках моего исследования. Уважаемый рецензент считает банальностью напоминание о том, что Калликл не обладает свободой. При этом причина и следствие, претензия и опровержение в рецензии каким-то образом совмещаются. Не успел Калликл заявить о своей свободе, как он уже опровергнут сократовской диалектикой, которая выступает как всепокрушающий поток, уничтожающий малейшие побеги неподконтрольной активности. И если уважаемый рецензент с удовлетворением констатирует, что в отличие от Калликла «Сократ, напротив, выступает как сторонник сдержанности и порядка»¹⁰, то философ Ж. Делез, представитель континентальной школы, обвиняет Сократа в репрессии спонтанности и свободы. Там, где уважаемый рецензент обнаруживает успокоительное решение, я, прибегая к методическому постнищенскому сомнению, вижу политическую проблему, которую и пытаюсь решить в своей интерпрета-

¹⁰ Романов 2014: 493.

ции. Таков уж мой метод, сформулированный еще в первой главе и последовательно проводимый через всю книгу. Отказываться от него в разделе, посвященном диалогу «Горгий», не было никаких причин.

О свободе слова здесь говорят все собеседники, включая Сократа, который замечает не без иронии, что в Афинах предоставляется самая широкая свобода слова во всей Элладе (461e). В отличие от Сократа каждый из трех его основных собеседников утверждает в свою очередь, что лишь он обладает полной свободой слова. Именно с этим заявлением каждый из них вступает в беседу, а последующее крушение претензии на свободу слова означает в каждом из трех случаев выбывание из разговора. Лишь Сократ в итоге утверждает свою свободу, о чем свидетельствуют даже формальные обстоятельства, ведь существенный фрагмент финальной части представляет беседа философа с самим собой, при которой молча, лишившись свободы слова, присутствуют бывшие претенденты. На мой взгляд, все эти моменты невозможно исключить из прочтения, как и нельзя согласиться с уважаемым рецензентом, что тема свободной речи несущественна для этого диалога.

Как практически решается проблема свободы и справедливости в «Горгии», достаточно очевидно: Сократ, не стесняемый более неудачливыми соперниками, использует свободную речь для утверждения справедливой картины мира. Философское решение сложнее, и для его экспликации удобно прибегнуть к описанной мной борьбе двух логик мышления, у которых в диалоге (и в интеллектуальном словаре соответствующей исторической эпохи) обнаруживаются вполне аутентичные аналоги — рассуждения двух соперничающих типов — «по природе» и «по закону». Кроме того, полезно учесть еще одну несоизмеримую пару — Пола и Калликла. К сожалению, я с опозданием заметил это обстоятельство и поэтому не упомянул о нем в своей книге: это единственные персонажи в диалоге, которые не общаются между собой лично; своеобразным посредником между ними оказыва-

ется Херефонт. Я объясняю это тем, что Пол и Калликл говорят на разных языках и неспособны понять друг друга. Пол общается с Сократом на языке геометрии, тогда как с Калликлом Сократа связывает общность иного рода — они оба переживают состояние влюбленности. Языки геометрии и любви соответствуют логикам репрезентации и различия. Отличие Сократа-философа состоит в том, что он владеет обоими способами выражения. В этом, кстати, философа упрекает Калликл, обвиняя его в логическом мошенничестве, ведь, с точки зрения Калликла, достойный человек рассуждает лишь «по природе», иными словами, на языке любви и свободы, в логике различия. Из несовместимости двух логик Калликл делает вывод о неизбежности и желанности несправедливой жизни. Сократ отвергает этот вывод, но не потому, что порядок для него дороже свободы, но потому, что вывод Калликла философски просто ошибочен. Свобода, связанная с достижением своего блага и реализацией уникального желания, никак не вступает в конфликт с общезначимыми установлениями конвенциональной справедливости. Уникальное и регулярное нигде не пересекаются, при условии, что уникальное действительно уникально. Проблема Калликла поэтому состоит отнюдь не в репрессии со стороны разума, как думал Делез, а в неспособности обрести действительно необычное желание. Все желания, которые Калликл называет в диалоге, банальны и пошлы.

На мой взгляд, это вполне доступное и рациональное изложение «моральной философии» Сократа. Ранее такой же ответ на сформулированную выше проблему был представлен в книге, но, судя по замечанию уважаемого рецензента¹¹, мое решение можно воспроизводить многократно без особой надежды на понимание. Объясняется это, конечно, тем, что от меня ожидают ответа совсем на другой вопрос. В свою очередь это объясняется систематическим несовпадением в философских предпосылках, различным пониманием того, что «делает философию философией». В своем исследовании я постарался прояснить, почему такая ситуа-

¹¹ «Согласимся, не такого ответа мы ждали» (Романов 2014: 497).

ция не только встречается, но и господствует в современном платоноведении, и какие варианты осмысленного прочтения сочинений древнегреческого философа она для нас открывает.

Литература

Глухов 2014 — Глухов А. Перехлест волны: Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. Москва: НИУ ВШЭ, 2014.

Романов 2014 — Романов А. Апология Платона Алексея Глухова: рецензия на книгу Алексея Глухова «Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма». М.: ВШЭ, 2014 // Платоновские исследования. Вып. I / Ред. И.А. Протопопова и др. М.-СПб.: РГГУ-РХГА, 2014. С. 486–502.

Annas 1981 — Annas J. An Introduction to Plato's Republic. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Berlin 2002 — Berlin I, Harris I. Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Reeve 1988 — Reeve C.D.C. Philosopher-Kings. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Ольга Алиева

Полифонический Платон: рецензия на книгу
Collins, James Henderson II. *Exhortations to Philosophy:
The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle.*
Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0-19-935859-5

OLGA ALIEVA

POLYPHONIC PLATO: Review of the Book

Collins, James Henderson II. *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato,
Isocrates, and Aristotle.* Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0-19-935859-5

АБСТРАКТ. This is a review of the book: Collins, James Henderson II. *Exhortations to
Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle.* Oxford UP, 2015.

KEYWORDS: Plato, Isocrates, Aristotle, protreptic, *Euthydemus*, *Protagoras*.

Исследование Джеймса Х. Коллинза (Университет Южной Калифорнии) посвящено становлению жанра философского протрептика (πρωτρεπτικός λόγος) в период классической античности (IV в. до Р.Х.). Книга содержит теоретическое введение (р. 1–44) и две части, посвященные протрептикам Платона (р. 45–182) и Исократу (р. 183–241). В эпилоге (р. 242–264) автор рассматривает «Протрептик» Аристотеля.

Прежде всего, отметим актуальность поставленной проблемы. Понятие «протрептик» давно вошло в историко-философский обиход и встречается в исследованиях В. Йегера¹, А.-Ж. Фестю-

© О.В. Алиева (Москва). alieva.mgl@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

¹ Jaeger 1962: 10. Русский перевод: Йегер 2014.

жьера², Т. Слезака³, И. Дюринга, Д. Шенкефельда, Ф. Гонсалеса, А. Лариве, Я. Хеслера⁴ и многих других. Это понятие применялось и к анализу раннехристианской литературы в ее связи с античными философскими жанрами⁵. Тем не менее, относительно наполнения понятия «протрептик» не утихают споры, связанные с тем, что философский протрептик не является жанром в традиционном понимании, с характерными только для него композицией, стилем и предметом⁶. Жанру философского протрептика посвящены исследования П. Хартлиха⁷ и К. Гайзера⁸ — основательные, но уже порядком устаревшие. Что касается исследования С.Р. Слингса⁹, то его методика описания «эксплицитно-протрептических» текстов вызывает некоторые вопросы, которые мы не можем здесь подробно рассматривать.

В античной риторической теории упоминания о протрептике довольно скудны, из-за чего приходится говорить скорее о *de facto* жанре, не осмысленном в полной мере античным теоретико-литературным сознанием¹⁰. М. Джордан констатировал невозможность жанровой характеристики на основе простого индуктивного изучения материала и указывал в этой связи на следующие сложности: многообразии форм протрептика (диалог, посла-

² Festugière 1973.

³ Немецкое издание: Szlezák 1993, русский перевод (Слезак 2009: 79): «Стоит напомнить о сильном заинтересовывающем (протрептическом) воздействии, исходящем от всех произведений раннего и среднего периода творчества Платона и все еще ощутимом даже в отдельных частях его поздних произведений: это воздействие направлено на тех посторонних, которым еще предстоит обращение к философии» (перев. М. Буланенко). Ср. также рассуждение о протрептической функции диалогов Платона у Migliori 2013: 71 ff. Библиографию по *Tübingen-inspired approaches to Plato's "protreptics"* см., в частности, в Thesleff 1989: 2.

⁴ Düring 1961; Schenkeveld 1997; Gonzalez 2002; Larivée 2010; Heßler 2013.

⁵ См., напр., Aune 1991; Stewart-Sykes 2001; Kotzé 2010.

⁶ Jordan 1986: 328.

⁷ Hartlich 1889.

⁸ Gaiser 1959.

⁹ Slings 1999.

¹⁰ О *de facto* жанрах см. Аверинцев 1996.

ние, речь, антология и др.); применение термина «протрептик» к речам, не являющимся побуждениями к философии; существование множества таких побуждений, не озаглавленных «протрептик»; наличие увещательных секций в более обширных сочинениях (например, начало «Метафизики» Аристотеля). Наконец, надо отметить еще и ту сложность, что большая часть античных философских протрептиков до нас не дошла или дошла лишь фрагментарно; это касается увещаний Антисфена и Аристиппа¹¹, «Протрептиков» Аристотеля и Посидония, «Гортензия» Цицерона.

Все эти соображения заставили нас с интересом обратиться к исследованию Дж. Коллинза, посвященному протрептику в IV в. до Р.Х. Однако мы с некоторым разочарованием обнаружили, что автор практически не учитывает более чем вековую традицию изучения жанра, сходу отвергая подходы К. Гайзера и С.Р. Слингса как неудовлетворительные (р. 3) и почти вовсе не касаясь других исследований. Вместо этого Дж. Коллинз предлагает говорить о «риторике протрептического дискурса», анализируя его «в социополитическом контексте» классической Греции¹². Как и другие формы дискурса, протрептик «укоренен» в реальных жизненных ситуациях и является «ответом» на них¹³.

¹¹ См. о них Alieva 2013.

¹² Заметим мимоходом, что такой подход был намечен еще в 2004 г. в статье Д. Суонкат, которую автор не упоминает. По мнению Д. Суонкат, противопоставление протрептика и паренезы было обусловлено особыми социальными и риторическими потребностями (*exigencies*), а именно конкуренцией между теоретической (*speculative*) и практической (*practical*) философией в Афинах в IV в. до Р.Х. Поскольку паренеза изначально ассоциировалась с их конкурентами, представители теоретической философии возражали против включения паренезы в протрептик (Swancutt 2005).

¹³ Ср. Jordan 1986. Джордан предложил рассматривать протрептик с точки зрения «риторической ситуации» и пришел к выводу, что жанровое единство обеспечивается ситуацией жизненного выбора, в котором находится слушатель. Авторы протрептиков, к какой бы мудрости они ни призывали, вынуждены считаться с тем, что за каждого слушателя борются различные философские школы, риторы и представители других *artes liberales*. Концепция «риторической ситуации» была введена в обиход современного риторического кри-

Изменение образовательного ландшафта в V–IV в. до Р.Х. и появление профессиональных учителей мудрости и вызвало к жизни этот новый «гибридный» дискурс, вобравший в себя и переработавший традиционные формы увещания. Задача исследователя — проследить, как в интеллектуальной борьбе конструируется философский дискурс и образ философа. В этом плане подход Дж. Коллинза продолжает линию, намеченную в исследовании А. Найтингейл (Andrea Nightingale)¹⁴, благодарность которой как своему *supervisor* он выражает на р. xiii.

К сожалению, на практике этот подход приводит к злоупотреблению маркетинговой терминологией: то и дело мы встречаемся с утверждениями, что философы «выставляют на продажу (*to market*)» свои практики, для чего пишут «рекламные тексты»

тицизма Л. Битцером в 1968 г. Битцер рассматривает риторическое высказывание как ответ, встроенный в некую реальную ситуацию. Цель такого высказывания всегда заключается в воздействии на обстоятельства, а риторика в таком понимании предстает как род социального действия. Потребность (*exigence*) — одна из ключевых составляющих риторической ситуации, причем эта потребность может считаться риторической, если а) ситуация в принципе поддается изменению; б) высказывание может быть средством такого изменения. Вторая составляющая риторической ситуации — аудитория, способная к претворению в жизнь необходимых изменений. Риторический ответ на ситуацию в некотором смысле «задан» самой ситуацией (Bitzer 1968). Сам Битцер не употребляет слова «жанр», однако его подход создает предпосылки для жанрового анализа (Freedman & Medway 1994: 25). Так, он говорит: «Изо дня в день, из года в год возникают схожие ситуации, провоцируя схожие ответы; таким образом рождаются риторические формы и устанавливаются лексические, грамматические и стилистические приемы» (Bitzer 1968: 13). Ситуационный анализ жанра был развит в ряде позднейших исследований. См., напр., Jamieson & Campbell 1978. Для дальнейшего анализа Джордан предложил воспользоваться методами, очерченными Дж. Хареллом и У. Линкуджелом (Harrell & Linkugel 1978). В частности, он напоминает, что описание жанра (*generic description*) у Харелла и Линкуджела начинается с установления «кластера потребностей» (*exigency clusters*), вызвавших к жизни ту или иную речь. Однако он оговаривается, что создать «философски нейтральное» описание таких потребностей невозможно, потому что у каждой школы оно будет особым. Дж. Коллинз, упоминая М. Джордана на р. 17 и 37, не указывает на какую-либо преемственность по отношению к предложенному им подходу.

¹⁴Nightingale 1995.

(*advertisements*), призванные подчеркнуть их достоинства и недостатки «конкурентов» (*competitors*) (р. 2). В какой-то момент речь заходит даже про «рыночную долю» (!) Исократа (*market share*, р. 235). На наш взгляд, проекции современных представлений об «образовательных услугах» на античность едва ли уместны; тут недалеко и до обвинений Сократа в демпинге. Впрочем, этот подход не лишен остроумия: в частности на р. 38 описывается демократическая агора, где философы выставляют на продажу свой «товар» точно так же, как продавцы анчоусов или публичных женщин (р. 39: *a philosophical program is sold side by side with things for sale*).

Традиционным формам увещания, а именно поэмам Гесиода и Парменида, посвящена отдельная глава введения (*Earlier Protreptic Configurations*, р. 7–16). Именно эти поэмы, отмечает Коллинз, сформировали «горизонт читательских ожиданий» (р. 9). Обращение к брату Персу в поэме «Труды и дни» отсылает к внелитературной ситуации¹⁵, в которой находится нарратор, и на пересечении исторической и дискурсивной реальности рождается новый жанр. Поэма содержит универсальные советы, которые подаются как личное наставление. Этот ход, в целом типичный для античной дидактической поэзии, получает у Гесиода новую оркестровку: упоминание о двух Эридах («хорошей» и «плохой») и двух братьях (Прометее и Эпиметее) в рамочном нарративе оказывается «мифической и теогонической парой» к распре двух братьев, предполагая возможность соглашения между «симметричными» сторонами конфликта¹⁶. Другой пример дидактического дискурса в V в. — это поэма Парменида, в которой «метапоэтически» отвергаются альтернативные пути к мудрости (р. 15: *explicitly and metapoetically targets alternative paths to wisdom*).

После рассмотрения литературных предшественников фило-

¹⁵ P. 9: «In particular, we find in these protreptic discourses a self-referential language which situates the speaker as a player in his own generation among competing factions and also as a figure at the center of his narrative».

¹⁶ Martin 2004.

софского протрептика Коллинз переходит к обсуждению теоретических аспектов жанра (*Genre Theory and Протрeπτικὸς Λόγος*, р. 16–34), которое опирается на три жанровые концепции (в порядке их обсуждения в тексте): Фрэнсиса Кэрнса¹⁷, Аристотеля, Михаила Бахтина. Не станем отмечать этот причудливый выбор среди недостатков исследования: в случае с жанровой теорией, давно уже живущей по каким-то своим неведомым законам, избирательность — единственная возможность не потерять из виду источники.

Итак, Кэрнс рассматривает «первичные структуры» и «вторичные топы» жанра, опираясь преимущественно на греческого ритора Менандра (III в. до Р.Х.). Подход Кэрнса называли *a Propp-like morphology* античной поэзии: речь идет о функционировании риторических топов в различных контекстах¹⁸. По мнению Кэрнса, вся классическая поэзия написана в соответствии с определенными жанровыми правилами, которые можно выявить путем изучения самих поэтических текстов и риторических руководств. О том, что эта точка зрения неоднократно оспаривалась, Коллинз не упоминает. Отвергая этот подход как слишком «статичный», Коллинз переходит к жанровой теории Аристотеля, как она представлена в «Поэтике» и «Риторике». По его словам, у Аристотеля жанры «допускают большую подвижность». Как и Платон в «Федре», Аристотель говорит о том, что «логические структуры дискурса» должны применяться в конкретных ситуациях с учетом возможной реакции слушателя. Разделение на три рода красноречия у Аристотеля задано контекстом (судебным, политическим, эпидейктическим), однако допускается то, что Коллинз называет *transposition of phrasing*, «изменение способа выражения» при сохранении цели (р. 27): «похвала и совет сходны по свое-

¹⁷ Cairns 1972. Эту работу упоминает С.Р. Слингс (Slings 1999: 67, n. 118). Методология самого Слингса достаточно независима от Кэрнса и требовала бы специального рассмотрения (тем более что это единственное полноценное исследование протрeπтика за последние 50 лет), однако его-то как раз у Коллинза мы не найдем.

¹⁸ Удачное сравнение с Проппом позаимствовано у Uhlig 2009.

му виду, потому что то, что при подавании совета может служить поучением, то самое делается похвалой...» (*Rhet.* 1368a). Наконец, Коллинз рассматривает теорию «первичных» и «вторичных» жанров Бахтина, занимающую видное место и в исследованиях А. Найтингейл.

В качестве особенностей протрептического дискурса выделяются следующие: (1) *диалогизм* (в протрептике звучат «голоса» соперников); (2) *сопоставительность* (взаимодействие с конкурирующими протрептической λόγος); (3) *ситуационность* (форма и содержание определяются конкурентной средой и аудиторией); (4) *риторичность* (используются различные средства убеждения). Не являясь исключительно «протрептическими», эти черты в совокупности описывают особую область философского высказывания, которое соперничает с другими формами дискурса «на рынке идей» (р. 18).

В следующей главе (*The Rhetorical Situation and Objective of Протреπτικὸς Λόγος*, р. 34–42) Коллинз различает *прямой и пересказанный протрептический дискурс* (*direct and reported protreptic discourse*). Последний представлен диалогами Платона и отличается тем, что обстоятельства протрептики заданы в тексте, а не вне его. Но и тот, и другой дискурс может быть обращен к аудитории, которая (вопреки утверждению Джордана, см. выше прим. 17) может вовсе не ощущать потребности некоего жизненного выбора. Задача протрептики, таким образом, — спровоцировать момент выбора. «Скрещивая» различные привычные опции, протрептик предлагает принципиально новую опцию, которую он сам воплощает и «выставляет на рынок»¹⁹. Это означает, что философский протрептик должен учитывать все то, что может «отвлечь» адресата, в том числе также «голоса» конкурентов на образовательном поле. Отсюда — *диалогизм* протрептики (р. 40). На этом заканчивается «Введение» и автор переходит к рассмотрению пла-

¹⁹ P. 37: «The hybridizing force of protreptic discourse brings conventional choices together in order to deliver an entirely new choice which it both embodies and markets».

тоновского протрептика на примере диалогов «Евтидем» и «Протагор» (*Part One: Platonic Protreptic*).

Рассмотрение протрептика в платоновских диалогах открывается различением нарративных уровней: *экстрадиегетического* (т.е. «внеповествовательного» = «мир, в котором ведется рассказ») и *интрадиегетического* («внутриповествовательного» = «мир, о котором ведется рассказ») (глава *Levels of Discourse in Plato's Dialogues*, p. 45–53). Эта схема, позаимствованная у теоретика структурализма Жерара Женетта, применяется для анализа диалога «Евтидем», «протрептика, который рекламирует одно направление в философии, сравнивая различные философские протрептики» (p. 46). Хотя в литературе принято рассматривать как протрептик лишь часть диалога²⁰, Коллинз обращает внимание на то, что «протрептик» работает здесь сразу на нескольких уровнях: нарратор «стремится обратить аудиторию на экстрадиегетическом уровне, пересказывая попытку обращения другой аудитории на интрадиегетическом уровне» (p. 46). Экстрадиегетический уровень представлен беседой Сократа и Критона; на интрадиегетическом уровне мы имеем два пересказанных диалога: один — состязание Сократа с софистами перед толпой слушателей, второе — беседа Критона с неким логографом, напоминающим Исократу. При этом интрадиегетический уровень сократовского нарратива «поглощается» интрадиегетическим уровнем нарратива Критона: критика «Исократу» оказывается *внешней* относительно пересказываемых Сократом событий.

Различение этих уровней нужно потому, что каждый из них содержит протрептические или апотрептические элементы. Так, на интрадиегетическом уровне Сократ стремится обратить юношу Клиния к философии и в то же время отвратить его от эри-

²⁰ В. Йегер, говоря о сократическом протрептике у Платона, имеет в виду два протрептика Сократа в диалоге «Евтидем» (278e–282e; 288d–290d). По его мнению, на этот диалог опирался Аристотель при написании «Протрептика», выдержки из которого сохранились в «Протрептике» Ямвлиха (Jaeger 1962: 111). Ямвлих пересказывает этот диалог в главе 5 своего «Протрептика» (*Protr.* 24. 22–27. 11 Pistelli).

стической философии. В то же время, он имеет в виду и окружающую толпу, в частности Ктесиппа. Софисты, в свою очередь, работают лишь на толпу слушателей. «Исократ» пытается обратиться к Критону к своей философии и отвадить его от софистов. Сократ в рамочном повествовании полемизирует с «Исократом», который никогда не участвует в публичных словопрениях, а потому его участие в интрадигетической беседе невозможно (ср. р. 134–140).

Далее следует анализ каждого нарративного уровня в отдельности (главы *Narrative between Socrates and Crito*, р. 53–62; *From Narrative to Drama: Inside the Intradiegetic Level*, р. 63–123; *Return to the Extradiegetic Level: Metalepsis, Protreptic, and Apotreptic*, р. 124–144). Говоря о многомерности платоновского диалога, Коллинз употребляет понятие «чрево вещание» (*ventriloquism*)²¹, вероятно, рассматривая его как не очень точный аналог бахтинского «диалогизма». Согласно Бахтину, большая часть слов, произносимых нами, — это *чужие слова*. Это касается и «вторичных», то есть литературных, жанров. Вслед за Бахтиным («Проблемы творчества Достоевского») Коллинз различает (1) *прямое* и непосредственно интенциональное слово; (2) *объектное слово*, прямую речь героев; (3) *стилизацию, или стилизирующий сказ*, «двуголосое» слово, построенное так, что наряду с голосом автора слышится и «чужое слово». Стилизация и пародия предполагают использование чужих слов для выражения собственных интенций; оно «двуголосо» потому, что помимо своего предметного смысла «полемически ударяет» по чужому слову на ту же тему. Бахтинское понимание пародии, по Коллинзу, оказывается ключом к пониманию протрептического дискурса, который использует как прямую, так и скрытую пародию. Протрептический дискурс вбирает в себя «чужие голоса» множества нарраторов, каждый из которых пре-

²¹ В диалоге «Софист» (252c) упомянут чрево вещатель Еврикл: «они и не нуждаются в других обличителях, но постоянно бродят вокруг, таща за собою, как принято говорить, своего домашнего врага и будущего противника, подающего голос изнутри».

следует свои цели. Такой подход к «Евтидему» как «битве протрептиков» (р. 59) позволяет говорить о том, что «протрептик» — это не «рутинный дискурс», а «экспериментальное и подвижное межжанровое событие» (р. 81), о котором можно сказать, что оно «случается» (р. 53: «protreptic happens»).

Не вникая в детали анализа «Евтидема», обратим внимание на один эпизод, которому Коллинз предлагает любопытное объяснение. В 290cd Сократ приводит слишком осмысленную реплику в целом весьма вялого собеседника Клиния, чем вызывает удивление Критона: «Этот юнец мог произнести такие слова?». Сократ признается, что он запомнил, и, возможно, реплика принадлежит Ктесиппу: «В одном я уверен: ни Евтидем, ни Дионисодор этого не сказали» (291a). Ряд интерпретаторов рассматривают неожиданный интеллектуальный рост Клиния как свидетельство эффективности сократического протрептика. «Мы видим, — писал Ф. Гонсалес, — что Клиний не только извлек пользу из диалектики Сократа, но что эта польза, которую он извлек, — это и есть сама диалектика. Он стал лучше, восприняв не какой-то продукт сократической диалектики (например, определение), а став диалектиком сам. И Сократ добился этого не как иначе, как обращая его к мудрости и доблести. Польза достигается самим по себе протрептиком, или увещанием»²². Столь оптимистичное понимание протрептика в «Евтидеме», как нам уже приходилось говорить, наталкивается на ряд сложностей²³.

Коллинз рассматривает намеренную оговорку Сократа (о намеренности см. р. 125) как пример *нарративного металеписиса*, понимая последний вслед за Жераром Женеттом как «вмешательство» экстрадиегетического нарратора или нарратора в диегетический мир. В «Евтидеме» Сократ-нарратор сознательно вовлекает Критона в беседу с софистами, смешивая два уровня

²² Gonzalez 2002: 177. Иную трактовку диалога находим у А. Микелини, которая полагает, что не стоит всерьез воспринимать протрептик Сократа в «Евтидеме»: «Неожиданное философское развитие Клиния [...] не имеет ничего общего с обычной практикой Платонова Сократа» (Michellini 2000: 526).

²³ Alieva 2013: 136.

повествования. Это смешение становится очевидным после реплики Сократа «Разве ты не был бы того же мнения, Критон?» (291d). Критон как бездумный наблюдатель (р. 131) ждет от Сократа готового ответа на вопрос, кому поручить воспитание сыновей; вместо этого Сократ предлагает ему втянуться в философское рассуждение самому, однако Критон к этому не готов. От него ускользает «ретроспективный элемент» (р. 128) сократовского вопрошания и «саморефлексивная природа философского дискурса» (р. 132), связанная с потребностью постоянно пересматривать предыдущие утверждения. Как только Критон сдаётся, диалог возвращается на интрадиегетический уровень.

Рассмотрению другого пересказанного платоновского диалога, «Протагор», посвящена глава 5 первой части, *Creating Consumers and Consensus in the Protagoras*. За подробным анализом драматической сцены (расстановка и движение персонажей, гомеровские аллюзии²⁴), Коллинз касается «протрептических и апотрептических» аспектов речи Протагора (р. 151), не раз упоминавшейся в связи с жанром протрептика²⁵. Представляя свое искусство (Коллинз переводит τέχνη как *trade*), Протагор отмечает, что его дело — εὐβουλία (*cognitive skill*, р. 154), а не арифметика, астрономия, геометрия или музыка. Этот апотрептический выпад против «многознайки» Гиппия сопровождается выразительным взглядом, но при этом протрептик Протагора не содержит диалогических элементов, он не «чрево вещает» (р. 154). В отличие от других софистов, Протагору не приходится «терзать» (318e) юношей, они сами к нему приходят; протрептик ему не нужен: подобно Гиппократу, которого привлекла слава Протагора (р. 156: *has fallen for celebrity*), ученики сами к нему стекаются. Вслед за М. Гагариным Коллинз говорит о «братском родстве» противников, Протагора и Сократа²⁶, усматривая схожий ход в «Трудах и днях» Гесиода (р. 163). Когда Протагор хвалит Сократа за «предо-

²⁴ Ср.: Segvic 2006.

²⁵ См., напр., Van der Meeren 2002.

²⁶ Gagarin 1969.

сторожностью» (316c: Ὀρθῶς... προμηθεῖ...), он устанавливает параллель между различными уровнями нарратива в диалоге и в то же время «кровную» близость двух его главных протагонистов, которые, несмотря на разногласия, оба защищают тезис о возможности научить добродетели. Строго говоря, Сократ не отговаривает Гиппократу учиться у Протагора; его задача в этом диалоге — заставить юношу рассмотреть софиста с безопасного расстояния (p. 157: *a prolonged look at the sophist from a safe distance, a protreptic from afar*). Такой взгляд тем более важен, что дистанция между «рекламой» (*advertisement*) и «потреблением» исчезает (p. 158, ср. 313c–314b: «Знания же нельзя унести в сосуде, а поневоле придется, уплатив цену, принять их в собственную душу»). Как и в случае «Евтидема», Коллинз акцентирует значение испытания, проверки протрептика.

В диалоге «Клитофонт» (5.4 *Clitophon and after the Protreptic Sting*, p. 166–169), как и в диалоге «Евтидем», Коллинз видит «протрептический дискурс про протрептик». (Вопрос об аутентичности этого текста, не раз поднимавшийся в научной литературе, вовсе не затрагивается²⁷.) В обоих диалогах Платон «встраивает» в нарратив голоса противников в попытке определить свою собственную интеллектуальную и культурную позицию. Но в то же время, считает Коллинз, в этих диалогах заметно понимание той опасности, которую несет «полифония» конструктивному образовательному проекту самого Платона (p. 167). Как и Критон, Клитофонт в растерянности, поскольку протрептик, как ему кажется, никуда не ведет. Он даже грозит уйти к Фрасимаху, и на этом диалог заканчивается.

Рассмотрение второй части исследования, посвященной протрептикам Исократу (*Part Two: Isocratean Protreptic*, p. 171–241), будет не столь подробным. В ней содержится пересказ речей Исократу с сопутствующими размышлениями об их «гибридной» жанровой природе, сочетающей элементы похвалы, послания, наставления и эпидейктического выступления. Как от-

²⁷ См., напр., Thesleff 1982: 205.

мечает Коллинз, протрептик Исократ представлен множеством жанров: это и философский памфлет («Против софистов»), и послания к молодым правителям («К Демонику»²⁸, «К Никоклу», «Никокл»), и автобиографическая апология («Об обмене имуществом»). В этих текстах Исократ стремится привлечь студентов к своей уникальной философской программе, используя «традиционную аристократическую риторику» в противовес софистическим новациям. Его протрептический дискурс конструирует благородные жизненные модели для подражания, которые преподносятся как единственно приемлемая «философия» для юноши (р. 174). «Протрептические тексты могут быть трансформированы в протрептические жизни, которые порождают новые протрептические тексты» (р. 178).

В речи «Против софистов» (глава 6 *“Professional” Protreptic: Against the Sophists*, р. 183–195) Исократ предлагает, говорит Коллинз со ссылкой на Я. Ли Ту²⁹, «анатомию невыполненных обещаний» софистов и в то же время обращает своих слушателей *to a business in which they can believe*, то есть к самому себе (р. 183–184). В посланиях к правителям (глава 7 *Paraenetic Protreptic: Tà ἀρχαῖα and Exhorting Young Tyrants*, р. 196–228) рассматриваются некоторые структурные параллели с наставлениями Гесиода (личная форма послания, универсальность предложенных советов), которые объясняют неожиданный переход от отстраненного тона к доверительности (*transition from detachment to familiarity*) в речи «К Никоклу».

Глава 8 (*Judging Protreptic: Antidosis, Panathenaicus*, р. 229–241) открывается рассмотрением речи «Об обмене имуществом», текста, в котором Исократ представляет себя участником судебно-

²⁸ Коллинз не ставит под сомнение аутентичность этой речи, которую И. Дюринг называет «анонимной» (Düring 1961: 23). Норлин (Norlin 1928: 3) признает авторство Исократ. В любом случае, нет никаких оснований считать Демоника правителем: от схолиаста известно лишь о том, что его отец был киприотом. Весь характер речи говорит скорее о том, что она обращена к простым людям, а не к правителю.

²⁹ Тоо 1995.

го процесса. Этот фиктивный процесс позволяет ему объединить сразу несколько протрептиков, написанных им на разных этапах карьеры, и создать таким образом смешанный текст, обращенный одновременно к разным аудиториям (воображаемой и реальной; благородной и той, что попроще; критически настроенной и симпатизирующей и т.д.) (р. 230). Жанровая новизна (*καινότης*) подчеркнута во вступлении. В речи «Об обмене имуществом» Исократ находит возможность избежать необходимости «отговариваний» (апотрептика) в отношениях с аудиторией: вместо этого он «расширяет свою долю рынка» (*to increase his market share*), представляя свой трех- или четырехлетний курс обучения как *продолжение* того образования (пропедевтики), которую предлагают его конкуренты (р. 235).

«Панафинейская речь» построена частично в виде диалога с одним из учеников Исократ. В § 200 Исократ признается, что перед чтением речи он исправлял ее вместе с тремя или четырьмя юношами, после чего пригласил к обсуждению одного из бывших своих учеников, лаконофила, диалог с которым приводится в речи. Таким образом, в «Панафинейскую речь» встроены все эти моменты представления (*performance*), обсуждения и ревидии первоначального текста, что заставляет Коллинза говорить об «относительно открытой текстуальной модели» речи (р. 240). Но исправление текста диктуется необходимостью исправить характер участников обсуждения (и слушателей): коллективное производство дискурса и изображает этот процесс «исправления». В целом, «Панафинейская речь» показывает, как интеллектуальное сообщество может обсуждать философские и политические разногласия и совместно вырабатывать взаимообучающий дискурс. Это протрептический дискурс, который поощряет расхождения, чтобы лучше определить свою цель и укрепить приверженность этой цели (р. 241).

Наконец, в эпилоге (р. 242-264) рассматриваются те моменты «в процессе жанрового развития протрептического дискурса», когда сам процесс становится более «плоским и стандарт-

зированной». За «дискурсивными экспериментами» IV в. следует «катастрофический коллапс» вторичного жанра, причины которого не совсем ясны. Пример такого «опресненного» протрептика Коллинз видит у Аристотеля (р. 243). В качестве «образцовой» Коллинз выбирает далеко не бесспорную реконструкцию Хатчинсона и Джонсона³⁰. По мнению исследователей, «Протрептик» — это беседа, в которой участвуют трое: Аристотель, Исократ и Гераклид Понтийский. Аристотель сталкивает три профессиональных голоса в поиске нового философского дискурса (р. 245). Несмотря на элементы диалогизма, «Протрептик» Аристотеля скорее сворачивает, чем культивирует художественное разнообразие. Сложный вторичный жанр в его руках начинает кристаллизоваться (р. 246). «Гораздо менее драматичный, чем «Евтидем» и «Протагор», гораздо менее автобиографичный, чем «Об обмене имуществом», гораздо менее паренетичный, чем послания Исократ правителям, «Протрептик» тем не менее представляет собой одно из самых популярных в античности увещаний» (р. 246). Однако в нем нет уже авторской рефлексии по поводу того, каким должен быть протрептик: многомерность схлопывается.

Пожалуй, главный недостаток исследования заключается в том, что мы так и не узнаем, что же за «конструктивный проект» стоит за протрептиками Сократа у Платона и почему эти протрептики остаются без продолжения. С одной стороны, Коллинз явно (и в духе Тюбингенской школы) рассматривает платоновские диалоги как «протрептические»; с другой стороны, его не интересует вопрос о том, какого рода «практики» (эзотерические или нет) стоят за этими текстами³¹. Несомненно, его подход можно охарактеризовать как «драматический» или «диалогиче-

³⁰ Hutchinson & Johnson 2005. Предварительная реконструкция «Протрептика» доступна на сайте: <http://www.protrepticus.info>.

³¹ P. 169: «But we are not so much concerned with speculation about what practices lie beyond engagements with the text, except insofar as the texts themselves portray characters engaged in particular “philosophical” and “unphilosophical,” “useful” and “useless,” “tasteful” and “common” practices».

ский» (важно не только то, что сказано, но и как это сказано)³². Отдельные реплики по поводу сократической манеры вопрошания заставляют даже предположить, что Коллинз вместе с антидогматистами признает ее самостоятельную философскую ценность — но и этот тезис остается без развития. Сознательный отказ рассматривать эти «проклятые вопросы» оправдан в свете установки на анализ «риторических стратегий», «легитимирующих» новую интеллектуальную практику в социально-политическом поле Афин. Действительно, едва ли можно говорить об устоявшемся жанре философского протрептика там, где не устоялось еще само понятие философии. Но что именно должны легитимизировать эти стратегии — это остается неясным. В конечном итоге, «Протрептики» Коллинза вызывают у читателя тот же вопрос, что и протрептики Сократа — у Клитофонта в одноименном диалоге, а именно: τί τοῦντεῦθεν;

Литература

- Аверинцев 1996 — *Аверинцев С.* Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости // *С. Аверинцев. Риторика и истоки европейской литературной традиции.* М., 1996. С. 191–219.
- Йегер 2014 — *Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя. М., 2014.
- Серёгин 2013 — *Серёгин А.* Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Общ. ред. В.В. Петрова. М., 2013. С. 37–76.
- Слезак 2009 — *Слезак Т.* Читая Платона. СПб, 2009.
- Alieva 2013 — *Alieva O.* Protreptic in the Socratics: In Search of a Genre // *Socratica III.* Academia Verlag, 2013. P. 128-139.
- Aune 1991 — *Aune D.E.* Romans as a Logos Protreptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda // *Paulus und das antike Judentum* / Hrsg. M. Hengel, U. Heckel. Tübingen, 1991. S. 91–124.

³² Об этом см. Серёгин 2013: 46.

- Bitzer 1968 — *Bitzer L.F.* The Rhetorical Situation // Philosophy and Rhetoric. Vol. 1. 1968. P. 1–14.
- Cairns 1972 — *Cairns F.* Generic Composition in Greek and Roman Poetry. Edinburgh, 1972.
- Düring 1961 — Aristotle's Protrepticus. An attempt of reconstruction / Ed. I. Düring. Göteborg, 1961.
- Festugière 1973 — *Festugière A.Ĵ.* Les trois «protreptiques» de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis. Paris, 1973.
- Freedman & Medway 1994 — *Freedman A., Medway P.* Genre and the new rhetoric. London; Bristol, PA, 1994.
- Gagarin 1969 — *Gagarin M.* The Purpose of Plato's Protagoras // Transactions of the American Philological Association. Vol. 100. 1969. P. 133–164.
- Gaiser 1959 — *Gaiser K.* Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des Platonischen Dialogs. Stuttgart, 1959.
- Gonzalez 2002 — *Gonzalez F.* The Socratic Elenchus as Constructive Protreptic // Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond / Ed. G.A. Scott. University Park, Pa., 2002. P. 161–182.
- Harrell & Linkugel 1978 — *Harrell J., Linkugel W.A.* On Rhetorical Genre: An Organizing Perspective // Philosophy & Rhetoric. Vol. 11. 1978. P. 262–281.
- Hartlich 1889 — *Hartlich P.* De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole // Leipziger Studien für classischen Philologie. Vol. XI. 1889. P. 207–336.
- Heßler 2013 — *Heßler J.E.* Epikur, Brief an Menoikeus: Text, Übersetzung und Kommentar. Basel, 2013.
- Hutchinson & Johnson 2005 — *Hutchinson D.S., Johnson M.R.* Authenticating Aristotle's Protrepticus // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. 29. 2005. P. 193–294.
- Jaeger 1962 — *Jaeger W.* Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge, 1962.
- Jamieson & Campbell 1978 — Form and genre: shaping rhetorical action / Ed. K.H. Jamieson, K.K. Campbell. Falls Church, VA, 1978.
- Jordan 1986 — *Jordan M.D.* Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres // Rhetorica. Vol. 4. 1986. P. 309–333.
- Kotzé 2010 — *Kotzé A.* Protreptic, Paraenetic, and Augustine's *Confessiones* // In Search of Truth. Augustine, Manichaeism, and Other Gnosticism. Studies for Johannes Van Oort / Eds. J. van Oort, J.A. van den Berg et al. Leiden, 2010. P. 3–23.

- Larivée 2010 — *Larivée A.* The Philebus, a protreptic? // Selected Papers from the VIII Symposium Platonicum / Eds. J. Dillon and L. Brisson. Sankt Augustin, 2010. P. 163–171.
- Martin 2004 — *Martin R.P.* Hesiod and the Didactic Double // Synthesis 11. 2004. P. 31–53.
- Michelini 2000 — *Michelini A.* Socrates Plays the Buffoon: Cautionary Protreptic in *Euthydemus* // American Journal of Philology. 121. 2000. P. 509–535.
- Migliori 2013 — *Migliori M.* Il Disordine ordinato: La filosofia dialettica di Platone. Vol. I. Brescia, 2013.
- Nightingale 1995 — *Nightingale A.W.* Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy. Cambridge (UK); New York, 1995.
- Norlin 1928 — Isocrates: In three volumes. Vol. 1 / Ed. G. Norlin. London, 1928.
- Schenkeveld 1997 — *Schenkeveld D.M.* Philosophical Prose // Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 BC–400 AD) / Ed. S.E. Porter. Leiden; New York; Köln, 1997. P. 195–264.
- Segvic 2006 — *Segvic H.* Homer in Plato's Protagoras // Classical Philology. Vol. 101 (3). 2006. P. 247–262.
- Slings 1999 — *Slings S.R.* Plato, Clitophon. Cambridge (UK), 1999.
- Stewart-Sykes 2001 — *Stewart-Sykes A.* From Prophecy to Preaching: A Search for the Origins of the Christian Homily. Leiden; Boston, 2001.
- Swancutt 2005 — *Swancutt D.* Paraenesis in Light of Protrepsis: Troubling the Typical Dichotomy // Early Christian Paraenesis in Context / Eds. T. Engberg-Pedersen, J. Starr. Berlin; New York, 2005. P. 113–156.
- Szlezák 1993 — *Szlezák Th.A.* Platon lesen. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993.
- Thesleff 1982 — *Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology. Helsinki, 1982.
- Thesleff 1989 — *Thesleff H.* Platonic chronology // Phronesis. Vol. 34 (1). 1989. P. 1–26.
- Too 1995 — *Too Y.L.* The rhetoric of identity in Isocrates: Text, power, pedagogy. Cambridge, 1995.
- Uhlig 2009 — *Uhlig A.S.* Review of: Francis Cairns, Generic Composition in Greek and Roman Poetry. Corrected and with new material. First edition published in 1972. Michigan Classical Press, 2007. Pp. ix, 336. ISBN 978-0-9799713-1-0 // Bryn Mawr Classical Review 2009.05.25. URL: <http://bmcr.brynmawr.edu/2009/2009-05-25.html>.
- Van der Meeren 2002 — *Van der Meeren S.* Le protreptique en philosophie. Essai de définition d'un genre // Revue des Études Grecques. Vol. 115. 2002. P. 591–621.

Дмитрий Бирюков

Универсальное и его приложения: рецензия на книгу
Universals in Ancient Philosophy / Ed. Riccardo Chiaradonna, Gabriele
Galluzzo. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2013. (Seminari e convegni 33.)
ISBN 978-88-7642-484-7*

DMITRY BIRIUKOV

THE UNIVERSAL AND ITS APPLICATIONS: Review of the Book
Universals in Ancient Philosophy / Ed. Riccardo Chiaradonna, Gabriele Galluzzo. Pisa:
Scuola Normale Superiore, 2013. (Seminari e convegni 33.) ISBN 978-88-7642-484-7

ABSTRACT. The text presents a review on the volume dedicated to the problem of universals in the Ancient philosophical tradition.

KEYWORDS: universals, Platonism, Aristotelism, cosmology, Neo-Platonism, patristics.

Проблема универсалий — одна из древнейших в философии — формулируется во вступительной статье к этой книге ее редакторами так, что это проблема, связанная с вопросом о том, как много категорий мы должны ввести в онтологию: имеется ли только единичное, либо нечто универсальное — объединяющее множество единичностей — также может претендовать на онтологический статус? И если универсалии существуют, то как нечто ограничиваемое местом и временем, подобно единичным вещам, или

© Д.С. Бирюков (Санкт-Петербург). dbirjuk@gmail.com. Научно-образовательный центр проблем философии, религии, культуры при Санкт-Петербургском Государственном университете аэрокосмического приборостроения.

* В настоящей публикации использованы материалы исследования, выполняемого при поддержке Российского гуманитарного научного фонда; проект № 13-33-01299, «Горизонты естествознания восточнохристианского средневековья».

нет? Проблема универсалий обычно рассматривается как укладывающаяся в рамки двух основных линий понимания ее решения: реализма и номинализма; редакторы и авторы сборника следуют этой парадигме. Как это определяют редакторы книги, реализм предполагает, что те общие концепты, которые наличествуют в нашем уме, имеют под собой определенное реальное основание в виде так или иначе понимаемых универсальных сущностей; номинализм утверждает, что таковые концепты есть лишь следствие нашей способности обобщать и нет никакой необходимости постулировать общие сущности для их объяснения (здесь проявляется принцип онтологической экономии) (ср. р. 12).

Сборник статей, посвященный проблематике универсалий в античной философской традиции, имеет две главные цели: во-первых, обозначить вклад античной традиции в такую важную для философии проблематику, как проблематика универсалий, и для этого реконструировать различные стратегии, характерные для античной мысли в отношении этой проблематики; и, во-вторых, реконструировать концептуальный и исторический контекст этих стратегий (р. 4). Кроме этого, сборник направлен на то, чтобы связать античные представления о статусе универсалий с современными представлениями относительно этого вопроса. А именно, в предисловии к сборнику Риккардо Кьярадонна и Габриэле Галуццо предоставляют полезный очерк современных учений об универсалиях, в связи с некоторыми античными представлениями. В отношении позиции реализма в плане универсалий в современной философии Кьярадонна и Галуццо выделяют аристотеликов (как, например, Дэвид Армстронг) и платоников (как Бертран Рассел и Питер ван Инваген). Оба направления принимают универсалии в качестве реально существующих, но современные аристотелики принимают универсалии в качестве существующих только в единичном, тогда как платоники утверждают, что универсалии существуют отдельно от единичного. Аристотелики считают, что универсалии конкретны, зависят в своем существовании от существования единичного, и разумно

принять, что, согласно им, универсалии зависимы от хронотопа; согласно же современным платоникам, универсалии абстрактны, не зависят в своем существовании от единичного и существуют вне рамок хронотопа (р. 6–7). Как показывают Кьярадонна и Галуццо, исследования, представленные в рассматриваемом сборнике и в особенности касающиеся Платона и Аристотеля, имеют отношение ко многим вопросам, являющимся предметом полемики между современными платониками и аристотеликами.

В статье «Универсалии до универсалий: некоторые замечания о Платоне в его контексте» Мауро Бонацци показывает вклад софистов в развитие проблемы универсалий в античной философии. Бонацци настаивает, что именно полемическая заостренность Платона против концепции логоса у софистов послужила развитию в платоновской доктрине учения об универсалиях (р. 25); влияние же Сократа на развитие платоновской теории универсалий, вывод о каковом обычно делается на основании слов Аристотеля в *Met.* М 4, как считает Бонацци, преувеличено (р. 37–38). Ведя речь о представлениях софистов относительно универсалий, Бонацци обращает особенное внимание на фигуры Протагора, Продика и Антисфена. Бонацци рассматривает положение софистов о том, что «невозможно противоречить», и показывает, что понимание Протагором этого положения отличалось от его понимания Антисфеном и Продиком: у первого оно связано с тезисом о том, что всякая истина относительна, поскольку каждый из людей есть мера вещей, у последних — с тем пониманием, что язык может адекватно отражать все разнообразие реальности, и потому противоречия суть только видимость, т.к. один из двух полемизирующих собеседников в своих высказываниях будет адекватно отражать реальность, тогда как второй — нет. Несмотря на это расхождение, и Протагор, и Антисфен с Продиком разделяют один и тот же номиналистический взгляд на реальность как на то, что является всегда единичным и никогда не тем же самым (р. 27–30). Обращаясь к диалогу *Менон*, Бонацци обращает внимание, что Платон не отвергает прямо предпо-

сылок тех, с кем он полемизирует (в данном случае — софистов), но подходит к ним диалектически, заимствуя то, что может послужить материалом для обоснования его собственных взглядов. Так, он отталкивается от предпосылок умеренных конвенционалистов среди софистов о том, что имеется определенное отношение между словами и вещами, и настаивает, что если это так, то поскольку мы можем говорить о классах объектов, до всякого множества должно иметь место единство (р. 32).

Франческо Адемолло представляет пространную работу «Платоновская концепция идей: некоторые замечания», посвященную реконструкции платоновской теории идей. Для того, чтобы дать общее представление о платоновских идеях как универсалиях, Адемолло суммирует сказанное Платоном об идеях в *Меноне* и приходит к выводу, что идеи в своей сути есть нечто общее и универсальное, что делает различные вещи существенно тем же самым постольку, поскольку они принадлежат к одной и той же идее (р. 42–44). Далее Адемолло рассматривает монадические (т.е. безотносительные) и полиадические (т.е. предполагающие отношения) универсалии; идеи, о которых Платон говорит с прибавлением само-; идеи как образцы, а также т.н. самопредидицируемые идеи (идея в отношении F сама есть F ; в этом плане Адемолло полемизирует с тем пониманием, что в случае самопредидицируемых идей у Платона предикат сказывается в одном и том же отношении об идее и о вещи); формулу «что F есть»; виды предикаций и др. Много внимания Адемолло уделяет вопросу о том, можно ли говорить о трансцендентности идей-универсалий, и если можно, то в каком смысле. Адемолло выделяет два возможных смысла утверждения о трансцендентности идей: считать, что идеи трансцендентны, может значить, что они существуют в некоей особенной не-пространственно-временной реальности, отличной от реальности вещей (позиция Бертрана Рассела в *Проблемах философии*); либо это может значить, что они существуют, не будучи воплощенными в чувственные вещи. Адемолло приходит к выводу, что в *Тимее* идеи понимаются как трансцендентные в пер-

вом смысле (р. 78). Но при этом платоновские идеи также и «в» материальных вещах, как это следует, например, из некоторых мест *Пира*, *Федра* и *Кратила*; но «в» вещах они не в том смысле, что они получают пространственную локализацию, а в каком-то ином (р. 80). Относительно же трансцендентности идей у Платона как того, что может не иметь воплощения в материальных вещах, Адемолло соотносит эту концепцию с фрегевским концептом смысла и признает ее справедливость в том отношении, что идея у Платона может быть *еще* не воплотившейся ни в какую вещь.

Статья Марвана Рашеда «Пять платоновских гипотез о мире (*Tim.* 55cd), математика и универсалии» посвящена математической онтологии Платона, представленной в *Тимее*. Рашед отталкивается от теории Сары Уотерлоу (Sarah Waterlow), по которой диалог *Тимей* — это ответ Платона на критику в отношении его собственной ранней онтологии, представленной в *Пармениде*. Согласно Рашеду, именно это понимание позволяет понять платоновскую математическую онтологию в ее истинном свете (р. 86). Рашед указывает, что основная проблема, поднимаемая в *Пармениде*, — это проблема соотношения единого и многого: для идей характерна единственность (т.е. если нечто есть идея, то она одна), для вещей — множественность. Проблемой является понимание перехода от единого к многому. Аристотель решает эту проблему путем введения множественности в форму/идею, Платон же — путем введения математических и геометрических объектов, которые занимают место между (μεταξύ) идеями и чувственными вещами. Рашед настаивает, что этот ход Платон должен был сделать именно для того, чтобы разрешить трудности, проговоренные в *Пармениде*; и что Аристотель был прав, говоря о платоновских математических объектах как о том, что находится «между» идеями и вещами (*Met.* A 6). Рашед реконструирует платоновскую иерархию сущего, имея в виду эти опосредующие объекты, и приходит к выводу о наличии у Платона следующей иерархии: числа, соответствующие идеям (относящиеся к диалектике); затем область математического, того, что «между»: пропор-

ции (соответствующие арифметике), поверхности (соответствующие геометрии) и тела (соответствующие стереометрии); следующий уровень занимают движущиеся тела — астрономические объекты, относящиеся уже к области хоры (р. 101).

В статье «Платон и принцип единого-над-многим» Дэвид Сэдли обсуждает соотношение между различными видами общих понятий и идей у Платона. Сэдли полемизирует с тем достаточно распространенным представлением, согласно которому Платон постулировал наличие идеи для каждого общего понятия. На основании 5-й и 10-й книг *Государства* Сэдли аргументирует, что в рамках классического извода учения об идеях Платон учил, что идеи относятся только к тому, что имеет свойство парности, и к искусственным объектам.

В работах Мауро Мариани и Габриеле Галуццо «Универсалии в аристотелевских логических работах» и «Универсалии в аристотелевской *Метафизике*» обсуждается позиция Аристотеля в отношении универсалий. Полемизируя с трактовкой Аристотеля в духе номинализма, Мариани и Галуццо, подробно останавливаясь на *Органоне* и *Метафизике*, предлагают анализ учения Аристотеля, из которого следует его умеренная реалистическая позиция в отношении универсалий: универсалии отличны — в отношении бытия и единства — от единичного, о котором они сказываются. Отличие подхода, представленного в *Органоне*, от подхода *Метафизики*, как показывает Мариани, состоит в том, что в *Органоне* идет речь, в частности, об универсалиях в отношении акцидентий, тогда как в *Метафизике* Аристотель не проявляет интереса к этой теме, что связано с акцентом на физической и биологической картине мира в этом труде.

Работа Ады Броновски «Эпикурейцы и стоики об универсалиях» посвящена универсалиям у Эпикура и стоиков. Броновски показывает, что хотя позицию и Эпикура, и стоиков можно отнести к концептуальному номинализму, между ними имеется различие: Эпикур не различает между самим ментальным актом и

его содержанием, тогда как стоики проводили это различие и относили универсалии именно к последнему.

Статья Риккардо Кьярадонны «Александр, Боэтий и другие перипатетики: теория универсалий у аристотелевских комментаторов» посвящена проблеме универсалий у Боэтия Сидонского и Александра Афродисийского — двух главных, как считает Кьярадонна (р. 299–300), комментаторов Аристотеля в постэллинистическую эпоху, а также у некоторых платонических комментаторов, в основном Дексиппа и Симпликия. В начале своей статьи Кьярадонна приводит большой отрывок из комментария Дексиппа на *Категории*, подтверждаемый Симпликием, где Дексипп, критикуя перипатетическое учение о том, что универсалии зависят в своем существовании от единичностей и не существуют независимо от них, отождествляет учения об универсалиях у Александра и Боэтия. Однако на самом деле, как показывает Кьярадонна, эти два перипатетика развивали два различных и альтернативных способа прочтения Стагирита (р. 300). Критикуемое Дексиппом положение можно понимать в двух смыслах. Согласно одному из них, не существует ничего универсального, отличного от того, что имеется в единичностях; т.е. универсалии — в единичном постольку, поскольку не существует ничего помимо единичного. Согласно другому, универсалии есть нечто отличное от единичного, однако они не являются независимыми от единичных и не могут существовать без них. Первый подход, предполагающий понимание универсалий в смысле *collectio*, Кьярадонна называет экстенциональным (*extensional*), второй, предполагающий умеренный реализм, — интенциональным (*intensional*). Кьярадонна доказывает, что Боэтий придерживался первого взгляда, тогда как Александр Афродисийский — второго. Как указывает Кьярадонна, от этих позиций отличается учение об универсалиях у неоплатонических авторов, особенно «сильный реализм» Ямвлиха, по которому универсалии существуют до вещей, как независимые от единичностей самосущие сущности, к которым причастуют нижележащие универса-

лии в вещах, или имманентные универсалии, каковые, однако, выше единичностей (р. 302). Рассматривая учение Боэтия, Кьярадонна касается вопроса отождествления им «сущности» с первой сущностью по Аристотелю (р. 305–306), его учения об «универсальном времени» (р. 306–307), обсуждает вопрос о том, имело ли место стоическое влияние на Боэтия, когда он критикует платоновскую концепцию идей, а затем показывает важный пункт расхождения между Александром и Боэтием, заключающийся в том, что Боэтий не признавал, что аристотелевская вторая сущность имеет субстанциональный статус, тогда как Александр настаивал на этом (р. 311). Также Кьярадонна рассматривает свидетельство Симпликия о наличии у Боэтия учения об идеальных числах и обсуждает, противоречит ли это его критике платоновской концепции идей. Кьярадонна приходит к интересному выводу о том, что идеальные числа могли пониматься Боэтием так, что это некие интеллигибельные единичности, и поэтому они отличаются от (критикуемых Боэтием) платоновских идей, для которых характерна универсальность. В этом отношении реконструируемые позиции Боэтия и Александра — каковой, кажется, также признавал идеальные числа — схожи (р. 317–318, 328). В плане учения Александра, Кьярадонна показывает, что тот критикует как номиналистическую позицию относительно универсалий, имплицитно полемизируя в этом с Боэтием, так и предельно реалистическую позицию, согласно которой сущностное определение относится к невещественной и отделенной от единичного сущности. Кьярадонна показывает, что, согласно Александру, общая природа имманентно присутствует в единичном; таковая природа может быть схвачена в определении, и именно когда она схвачена, она становится универсальной.

Питер Адамсон в статье «Единственное в своем роде: Плотин и Порфирий об уникальном единичном» рассматривает учение Аристотеля, Александра Афродисийского, Плотина и Порфирия о единичном, которое не имеет общего вида или рода с чем-либо еще (уникальном единичном) — наподобие Солнца, как оно

понималось в древности. Он показывает, что чувственные вещи такого плана рассматривались неоплатоническими философами как имеющие некие общие свойства с тем, что относится к умопостигаемой реальности, несмотря на их физический статус (р. 330). Адамсон начинает свою статью с общего очерка представлений Плотина и Порфирия об универсальном. Он говорит о трех видах «общего» у неоплатоников: до многого, во многом и после многого, и указывает, что эта классификация предполагает, что назвать идею/форму общей (κοινόν) — не то же самое, что назвать ее универсальной (καθόλου), поскольку универсальное — это то, как общее ухватывается абстрагирующей способностью человеческого ума. Адамсон связывает это различие с доктриной Порфирия, различающего идею/форму в вещах и в уме, при том что это есть одна и та же форма (р. 331–332). Для Плотина же в материальных вещах не может существовать формы, но только ее образ, поскольку чувственно воспринимаемая сущность не есть истинное бытие и подвержена разделению, а именно, разделению в пространственном и временном смыслах. Поэтому для Плотина имманентные вещам формы находятся в разделенном состоянии. Обращаясь к проблематике уникального единичного, в начале Адамсон рассматривает соответствующее учение Аристотеля и Александра Афродисийского, а затем переходит к Плотину и Порфирию. В целом он различает два рода примеров уникального единичного у неоплатоников: космологические, такие как примеры Солнца, Луны и космоса, и контрфактуальные, как пример единственного живущего на Земле человека (в эпоху античности люди, не знавшие о возможности создания ядерной бомбы и других средств массового поражения, не могли представить, что на Земле действительно может существовать лишь один человек). Адамсон показывает, каким образом у Плотина и Порфирия факт уникальной единственности космоса и небесных тел предполагает их вечность и божественность.

Майкл Гриффин в своей статье «Универсалии, образование и философская методология в позднем платонизме» рассматрива-

ет универсалии через призму философского образования, философской методологии и философии языка в античном платонизме, в основном у Порфирия и Симпликия. Гриффин соотносит позицию неоплатоников с позицией Уилларда Куайна: согласно им, обыденный язык именуется чувственно воспринимаемое (р. 355). Платоники соотносили речь о чувственно воспринимаемом, наиболее явном для нас, с самым начальным уровнем погружения в философию, соответствующим изучению аристотелевских *Категорий*. Поэтому умопостигаемые природы, такие как, например, человек или животное, не могут быть раскрыты в языке на стадии изучения *Категорий*. Ответ поздних неоплатоников относительно пути от более явного для нас к более явному по природе (т.е. к узрению умопостигаемых сущностей) Гриффин представляет в виде четырех частей: 1) изучение категорий с переходом от обыденного языка к такому языку, который адекватно проводит разделение составных уровней бытия и отсылает к интеллигибельным сущностям; 2) переход от неопределенного и непознаваемого к определенному и познаваемому; 3) научение тому, как разделять, и в особенности разделять между сущностным и акцидентальным; 4) для осуществления этого — преобразование наших предпосылок через путь диалектики и изучение истории философии.

Еще одна статья Рикардо Кьярадонны, «Универсалии в античной медицине», как следует из ее названия, посвящена универсалиям в контексте античной медицины. Кьярадонна рассматривает вопрос: если медицина необходимо работает с человеческими индивидуумами, значит ли это, что имеется некое знание о единичном? Ведь если да, то это расходится с позицией Аристотеля о том, что знание — это всегда знание об универсальном. Кьярадонна рассматривает аристотелевское понимание этого вопроса, так же как позицию Галена, отличающуюся от аристотелевской.

Наконец, заключительная статья сборника, «Универсалии у греческих отцов Церкви», написанная Йоханнесом Цаххубером, посвящена тематике универсалий у греческих отцов Церкви.

Цаххубер отмечает, что проблема универсалий волновала отцов Церкви не сама по себе, но только поскольку она могла служить для прояснения церковной доктрины (р. 427). В этом отношении Цаххубер выделяет две полемики в рамках истории Церкви, для которых проблема универсалий была актуальна: триадологическую и христологическую (р. 428–429). Здесь можно сделать уточнение, добавив в этот список, приводимый Цаххубером, также паламитские споры, для каждой из сторон которых было характерно определенное понимание проблематики универсалий, связанное с сутью споров¹. Исследование Цаххубера состоит из трех частей: в первой части идет речь об учении Аполлинария Лаодикийского, фигуру которого Цаххубер рассматривает как первого автора в патристике, который использовал систематически концепт универсальной природы; во второй части идет речь об учениях Василия Кесарийского и, особенно, Григория Нисского, которые существенно видоизменили и переработали концепцию универсальной природы Аполлинария, приспособив ее для нужд поздненیکیевского богословия; третья часть посвящена «канонизации» в византийском богословии учения Григория об универсальной природе. В первой части своей статьи Цаххубер разбирает переписку Василия Кесарийского и Аполлинария Лаодикийского, отраженную в письмах 361 и 362 из корпуса Василия. Цаххубер полагает, что в этой переписке проявляется желание Василия узнать, может ли Аполлинарий предложить трактовку понятия «единосущие» (ὁμοούσιους) по отношению к Лицам Божества, о котором идет речь в Никейском символе, не в смысле генеративного отношения между сущностью и ипостасями (что Цаххубер связывает с платонической парадигмой), как это иногда понималось, но как отсылающую к универсалии, понимаемой в смысле имманентного реализма (р. 429–430). В ответ Аполли-

¹ См. мою статью: Biriukov D. Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites // *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. Vol. 10. *Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages* / Ed. B. Lourie, N. Seleznyov. 2014. P. 288ff.

нарий предложил деривативное понимание единосущия (заимствуя это из того же Никейского символа), где сущность Божества идентифицируется с Богом-Отцом; но при этом он также приводит важную для последующей патристической мысли аналогию, в рамках которой Лица/Ипостаси и природа Троицы соотносятся с человеческой природой и ипостасями. В рамках этой аналогии Аполлинарий использует специфическое понимание соотношения общего и частного, с одной стороны, укорененное в библейском богословии, а с другой — пересекающееся с античной философской мыслью: он говорит о серии, в которой первый член есть в то же время универсалия. Цаххубер показывает, что Василий и особенно Григорий переработали Аполлинариево понимание единосущия и, на основании аналогии с человеческой природой, предложили то понимание, согласно которому сущность Божества представляет собой универсалию, которой в равной мере обладают Лица Троицы. Также Цаххубер касается концепта *φύσις* у Григория как некоей монадической сущности, представляющей собой органическую полноту индивидуумов, что Цаххубер понимает в смысле имманентного реализма (р. 445–448). В контексте идей Григория, Цаххубер рассматривает учения таких авторов, как Леонтий Византийский, Анастасий Антиохийский, Максим Исповедник, Севир Антиохийский, Иоанн Филопон (о котором Цаххубер говорит как об авторе, чье рассматриваемое в рамках ортодоксии в качестве курьеза тритеистическое понимание Троицы основано на учении об универсалиях, которое является обычновенным среди аристотелевских комментаторов и отличным от соответствующего учения Григория Нисского, р. 463–464) и Иоанн Дамаскин.

В целом данная книга предоставляет читателю весьма полезный очерк развития проблематики универсалий в античной (и не только) философской традиции в ее контексте и представляет собой новый шаг в изучении этой тематики. К минусам сборника можно отнести то, что хотя в нем представлен ряд тем важных, но тем не менее акцидентальных по отношению к собственно

проблематике универсалий в античной философской традиции (как проблематика универсалий в античной медицине и у отцов Церкви), некоторые из тем, имеющих непосредственное отношение к этой проблематике, не рассматриваются в сборнике, либо им уделяется очень мало внимания. Например, в сборнике лишь мельком затронуты учение об универсалиях у Плотина, а также т.н. «умная» теория универсалий Ямвлиха. И фактически совсем не затронуты учение поздних платоников, таких как Прокл, Аммоний Гермий, Дамаский.

Владимир Рохмистров

Тяжба о небытии: реплика

VLADIMIR ROXHIMISTROV
LITIGATION OVER NON-BEING: A REPLICA

ABSTRACT. A number of articles in the first volume of *Platonic Investigations* (A. Gaginsky, S. Katrechko, I. Protopopova, V. Semenov) deal with the issue of terminology in Plato's texts. This review focuses primarily on the concepts of Being and Non-Being. The reviewer examines the usage of these concepts by the above authors in the context of Hegelianism.

KEYWORDS: Parmenides, Plato, Hegel, Being, Non-Being, Nothing, Beings, Non-Beings.

В ноябре 2014 года вышел в свет первый том «Платоновских исследований», ознаменовавший начало нового этапа в изучении наследия Платона в России. Не могу не поделиться некоторыми впечатлениями от чтения научных статей, вошедших в издание.

Во втором разделе тома, названном «Рецепция платонизма», помещена статья Владимира Семенова «Логика платоновского «Парменида» и логика Гегеля», где автор проводит великолепный анализ того, как из платоновского «Парменида» естественно вырастает основа гегелевской логики. Эта работа чрезвычайно важна, поскольку спор об отношении к платоновскому «Пармениду» до сих пор все еще не считается закрытым. Как пишет сам Семенов в начале статьи, «оценки его значимости колеблются от «высочайшего достижения человеческой мысли» до «вольных

© В.Г. Рохмистров (Санкт-Петербург). parmenidiki@mail.ru.

упражнений по риторике»¹. Я полностью разделяю точку зрения Семенова и готов в свою очередь аргументированно отстаивать все его основные положения. Однако в одном из абзацев Семенов пишет буквально следующее: «Платон говорил, например, что небытие существует (Софист 258e)». Поддерживая это свое суждение следующим утверждением: «в диалоге «Софист», в своём, как представляется, первом варианте логики, Платон субъектом этой логики определяет бытие»². Это суждение, в свою очередь, опирается на русский текст «Софиста» в переводе С.А. Ананьина, и цитаты приведены вполне корректно. В диалоге Платона «Софист» чужеземец, гость из Элеи, спрашивает у Теэтета (244ab):

Так как мы теперь в затруднении, то скажите нам четко, что вы желаете обозначить, когда произносите *бытие*. Ясно ведь, что вы давно это знаете, мы же думали, что знаем, а теперь вот затрудняемся³.

Тем не менее сегодня у нас даже тем, кто не читает по-гречески, известно⁴, что в оригинальном тексте Платона речь в «Софисте» идет не о «бытии», а о «сущем». И Сергей Катречко в статье «Платоновская “тяжба о бытии”», помещенной в первом разделе тома, который называется «Платон и проблемы платоноведения», также цитируя фрагменты из диалога «Софист» по переводу Ананьина, все же определяет основной вопрос диалога как «что есть сущее?» и далее говорит о «бытии не-сущего»⁵. Однако Владимир Семенов (да к моему удивлению и не только он один) полагает такую подмену понятий вполне допустимой. Примеров этому можно привести множество, и каждый может убедиться в

¹ Семенов 2014: 185.

² Семенов 2014: 189–190.

³ Платон: 310–311.

⁴ См. например, эпиграф к трактату М. Хайдеггера «Бытие и время» в переводе В.В. Бибихина, где это место звучит следующим образом: «Ибо очевидно, что вам-то давно знакомо то, что вы собственно имеете в виду, употребляя выражение “сущее”...» (Хайдеггер 1997: 1).

⁵ Катречко 2014: 109.

этом неоднократно, читая научные философские тексты. Приведу здесь, дабы не быть голословным, лишь один пример из того же первого тома «Платоновских исследований», где в тонкой и строгой статье Алексея Гагинского «Бытие и Единое у Платона», помещенной в первом разделе, брошена мимоходом такая фраза: «Платон обогатил лексикон онтологии, введя в философский оборот столь важное понятие, как οὐσία. Впоследствии значение этого термина стало сужаться, выражая суть предмета, т.е. *сущность* в узком смысле слова, однако у Платона он понимается еще предельно широко, выступая также в значении *бытия, или сущего*»⁶. Исходя из этого суждения можно заключить, что, согласно пониманию Алексея Гагинского, у Платона не различаются не только такие понятия как «бытие» и «сущее», но оба они даже еще и не отличаются от понятия «сущность».

Действительно, как пишет в предыдущей статье этого раздела, посвященной как раз переводу платоновского термина οὐσία, Ирина Протопопова: «Исследователям Платона хорошо известно, что у него не было строго разработанной терминологии»⁷. Однако это не дает нам права утверждать, что сам Платон не различал все эти весьма важные для философии понятия. Заметим, кстати, что Алексей Гагинский в этом отношении более корректен, чем Владимир Семенов, прямо заявляющий, что «Платон говорил»; ведь выражение «у Платона не различаются» не равно утверждению «Платон не различает». Более того, как замечает Ирина Протопопова, «его (Платона — В.Р.) антитерминологичность сознательна»⁸. Сам же Платон прекрасно все различает, мы можем найти у него даже различие сущности и существования; на это вполне справедливо указывает Протопопова, приводя в пример место из «Федона» (92d8–9)⁹ — сущностью души является существование — это сильнейшее доказательство ее бессмертия. Но

⁶ Гагинский 2014: 92.

⁷ Протопопова 2014: 79.

⁸ Ibid.

⁹ Протопопова 2014: 81.

если Платон сам все прекрасно различает, то приписывание ему утверждения «небытие существует» равноценно обвинению великого античного мудреца в «отцеубийстве».

Следует вспомнить, что Платон сам в том же диалоге «Софист» напоминает запрет *отца философов* (237a8):

Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было,
Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль¹⁰.

И элейский гость у Платона не является «отцеубийцей». Об этом свидетельствует и следующее место из диалога «Софист» (241d):

Чужеземец. А больше того прошу тебя о следующем.
Теэтет. О чем?
Чужеземец. Чтобы ты не думал, что я становлюсь в некотором роде отцеубийцей¹¹.

Из этого предостережения ясно следует, что Теэтету надо внимательнее отнестись к предлагаемому гостем из Элеи рассуждению и не делать поспешных поверхностных выводов. Речь у Парменида и у Платона идет все же не о существовании *небытия*, а о существовании или несуществовании *сущего*, т.е. о *сущем* и о *не-сущем*. Вопрос в «Софисте» заключается в следующем — каким образом все-таки несуществующее может существовать? Ведь ложь возможна. А ложь — это, по определению, нечто несуществующее, выдаваемое за существующее. И если теперь мы тщательно проследим за терминологическим соответствием русского текста греческому оригиналу диалога «Софист», мы увидим, что на самом деле в диалоге на *бытие* никто и не покушается, а выясняется всего лишь то, что и заявлено изначально — что такое *сущее* и как возможно существование *не-сущего*. Из платоновского текста отчетливо видно, что он в диалоге как раз и играет на различии значений *бытия* и *сущего*, и они здесь совсем не одно и то же.

¹⁰ Платон: 301.

¹¹ Платон: 307–308.

Возьмем наиболее важный в этом отношении фрагмент диалога. Не смотрим более на русский перевод С.А. Ананьина, а сразу читаем греческий оригинал, где гость из Элеи говорит буквально следующее (258e6–259b1, перевод мой — В.Р):

Итак, да никто не скажет о нас, будто мы отважились говорить, что в противоположность существующему обнаружено несуществующее, мы давно предлагаем оставить разговор о чем-то противоположном [бытию]: [по-нашему,] или есть, или нет, вырази-мо в слове или совершенно невыразимо. Что же касается того, о чем теперь говорили — бытие не сущего (εἶναι τὸ μὴ ὄν), или пусть докажет кто-нибудь, что мы говорим вздор, или, до тех пор, пока не может, говорит то же, что и мы говорим; [есть вещи,] кото-рые, смешиваясь с другими, становятся пронизанными и сущим и иным; иное же, став причастным сущему и через это существующее, не одно и то же с тем, чему причастно, но — иное; существующее же иное сущего есть, яснее ясного, по необходимости бытие не сущего (ἔστιν... εἶναι τὸ μὴ ὄν).

И хотя здесь еще нет субстантивации неопределенной формы глагола «быть», которая появляется лишь в «Пармениде»¹², это εἶναι τὸ μὴ ὄν сегодня по-русски корректно только и можно пере-вести как «бытие не сущего».

Таким образом, гость из Элеи у Платона действительно не является отцеубийцей. Замечу мимоходом, что понятие «отцеубий-ство» для греков являлось гораздо более страшным обвинением, чем это, возможно, представляется нам сегодня.

В гневе убить я отца изошренною медью решился;
Боги мой гнев укротили, представивши сердцу, какая
Будет в народе молва и какой мне позор в человеках,
Ежели отцеубийцей меня прозовут аргивяне!

(Илиада IX 458–461, пер. Н.И. Гнедича)

¹² См. «Парменид» 142b5. Это, кстати говоря, может являться аргументом в пользу того, что диалог «Парменид» написан позднее диалогов «Софист» и «Теэтет».

О чрезвычайной важности для греков этого понятия свидетельствует также и то, что в греческом языке существовало несколько слов для его обозначения. У Гомера употреблено слово *πατροφόνος*, а не *πατροκτόνος*, как у Платона в «Федоне» (114a5). Но еще более любопытно то, что у Платона в диалоге «Софист» употреблено ни то, ни другое, а третье слово — *πατραλοίας*, от глагола *ἀλόω*, означающего «молотить», и только в переносном значении — «бить, колотить», но не «убивать», как *πατροκτονία*. Здесь Платон имеет в виду «побить отца», в смысле превзойти его, как это подразумевается в русском выражении «побить рекорд». Даже в этом тщательнейшем подборе слова отчетливо сквозит то, что Платон никак не желает иметь ничего общего с отцеубийцей. Он в полном согласии с *отцом философов*, созерцая *отсутствующее как постоянно присутствующее*, усмотрел еще одну форму бытия — *бытие не сущего*. Это и есть ложь — существование несуществующего. Это и есть сфера деятельности софиста. И если Мамардашвили в четвертой лекции по античной философии отметил, что у Парменида и Гераклита шел разговор о *бытии сущего*¹³, то разговор Платона о *бытии не сущего* является вполне естественным его продолжением. И если мы определяем *бытие не сущего* как *ложь*, то в таком случае получается, что *бытие сущего* — это *истинное знание*. И вопрос, поставленный Платоном в «Софисте», начинает звучать по-новому: *Так скажите же нам, наконец, что такое сущее?*

И в «Теэтете» Платон предложил на этот вопрос ответ Протагора. На основании проведенного анализа мы можем теперь вполне понять его скрытый смысл: *человек является мерой того, что есть истинное знание (сущее), а что — ложное (не сущее)*. За этим скрывается потрясающая вещь — если человек сам искренне верит в то, что он говорит, то его слова в этот момент *не являются ложью*. Тем более, что истинное знание порой так скоротечно — я говорю истину: «сейчас и здесь ночь», но когда вы будете читать это, вы

¹³ Мамардашвили 2014: 75.

вправе будете опровергнуть эту истину и сказать: «нет, сейчас и здесь день».

Казалось бы, я и так уже чрезмерно распространился в своем стремлении продемонстрировать неадекватность в данном случае подмены термина «сущее» термином «бытие». Однако для сторонников неразличения у Платона этих терминов, а также для обвинителей великого афинского мудреца в отцеубийстве этих аргументов оказывается недостаточно. Они могут указать мне на то, что Гегель отчетливо вводит в своей логике именно понятие *небытия*, заимствуя его прямо из платоновской диалектики и делая таким образом уже несущественным это различие у самого Платона. Соответственно этому контраргументу, вводя в платоновский диалог различие *бытия* и *сущего*, мы обвиняем Гегеля в непонимании Платона и ставим под вопрос всю «Науку логики» великого немецкого диалектика.

Обратимся к произведениям немецкого философа. В «Лекциях по истории философии», ссылаясь на это место из «Софиста», Гегель пишет:

Платон, таким образом, определенно сознает, что он пошел дальше Парменида, который говорит:

Никогда ты не узнаешь, что есть где-нибудь небытие,
Но держи вдали от такой дороги испытующую душу.

Платон, стало быть, говорит: сущее причастно в одно и то же время как бытию, так и небытию; но причастное также и отлично от бытия и небытия как таковых (выделено мной — В.Р)¹⁴.

Здесь мы видим утверждение, практически, прямо обратное только что продемонстрированному нами у Платона. Однако любопытно отметить, что в оригинальном тексте Гегеля такого дополнения после строк Парменида нет. Соответственно, выделенное мной пояснение принадлежит целиком переводчику. Иными словами, здесь мы видим в большей степени понимание это-

¹⁴ Гегель 1994: 165; 3 отдел 1-го периода, А.1.в.

го места переводчиком Гегеля, нежели самим немецким философом.

Впрочем, справедливости ради следует отметить, что Гегель все же действительно говорит о небытии — *Nichtsein*. В его «Науке логики» мы можем встретить такие заявления:

Бытие и небытие суть одно и то же... В указанном положении говорится о чистых абстракциях бытия и ничто; применение же делает из них определенное бытие и определенное ничто¹⁵.

Здесь даже без обращения к оригинальному немецкому тексту видно, что, согласно Гегелю, *небытие* есть *ничто*, и оно так же точно вместе с чистым бытием является всего лишь абстрактной пустой формой всего существующего. Однако вот на что надо здесь обязательно обратить внимание. Термин «небытие» употребляет Гегель в пояснениях и примечаниях, в основу же построения он закладывает как противоположный термин «Бытию» во все не «небытие», а «Ничто». (Неужели он делает это случайно?) Это, в свою очередь, совершенно не противоречит не только Платону с его различием *бытия сущего и бытия не-сущего*, но и Пармениду, утверждавшему, что *есть только бытие, а небытия нет*.

Вот каким образом можно вполне корректно интерпретировать Парменида:

Одно и то же — бытие и мышление — Ничто;

*Одно и то же — мышление и мысль,
ибо без мысли ты не найдешь мышления — Бытие;*

Потому что *мышление без мысли,*
как и *бытие без сущего*, — Ничто.

Ничто есть наиболее универсальная форма
всего существующего,

¹⁵ Гегель 1970: 144.

Ибо вот здесь вот его ничуть не больше, чем вон там, и т.д.

Конечно же, у Парменида исторического везде речь идет только о Сущем. Но вся трудность заключается именно в том, что *сущее* у него везде обозначается как бы с заглавной буквы — везде τὸ ἔόν и нигде нет просто τὸ ὄν. Следовательно, говоря о единственном действительно существующем, отсутствующем как постоянно присутствующем, Парменид, конечно же, говорит о бытии, или, как поступил в этом случае более тонко различающий философский контекст Аристотель — о *сущем самом по себе*. Стагирит пишет: «сущее само по себе не возникает и не уничтожается...» (Мтф. Θ 10; 1051b29).

Итак, имея в виду *бытие*, Аристотель вынужден пояснять, что разговор идет не просто о сущем, а о *сущем самом по себе*, Платон — о *совершенно сущем*, являющемся *сущностью сущих* (ὄντως οὐσία)¹⁶. И если мы скажем, что *бытие есть сущность сущих*, мы ведь тем самым не заявим, что *бытие, сущее и сущность* — одно и то же, мы просто поясним, что *бытие* является *совершенно сущим, главной сущностью всех существующих вещей*. Ведь «у сущего множество определений» (Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς — Мтф. Ζ 1; 1028a10; пер. мой — В.Р.). А *бытие* — одно. Соответственно, все это связано не с неразличением Платоном тех или иных смыслов, а, прежде всего, с трудностью передачи средствами языка материала мышления. И нас не должно все это вводить в заблуждение, так же как и то, что Гегель в своих текстах достаточно часто употребляет термин «небытие». Главное все же заключается в том, что при построении *науки логики* великий немецкий философ вполне отчетливо и сознательно противопоставляет «бытию» не «небытие», а НИЧТО. Также и нам всем следует быть максимально аккуратными при построении своих научных текстов, если мы и в самом деле хотим, чтобы философия стала по-настоящему строгой наукой. Во всяком случае, сегодня уже нет никакого достоинства в том, чтобы открыто демонстрировать свое незнание

¹⁶ Протопопова 2014: 85–86.

оригинальных текстов изучаемых авторов, а уж тем более — быть небрежным в подборе слов.

Да, в философском контексте можно вести речь о *небытии*, но всегда только как о несуществующем. И поскольку говорить о «бытии небытия» не стал даже Платон, возникает вопрос: различие на «бытие сущего и не-бытие сущего» является существенно отличным от различения на «бытие сущего и бытие не-сущего», или с точки зрения передачи смысла в них вообще нет различия?

На мой взгляд, при ответе на этот вопрос никаких разночтений быть не может. Потому что:

1. От формулировки «небытие сущего» следует отказаться хотя бы ради того, чтобы не прослыть отцеубийцей даже в том смысле, в котором это слово употребил Платон в диалоге «Софист». Ведь «побить рекорд», как все мы прекрасно понимаем, означает — отменить его, сделать недействительным.

2. Платоновское различие на «бытие сущего» и «бытие не-сущего» более корректно не только из уважения к Пармениду. Согласно тому же Гегелю, софисты «могут именно сказать, что все, что отдельное лицо, согласно своей вере, делает своей целью, преследуемым им интересом, утвердительно и правильно»¹⁷. Иными словами, софисты своим утверждением смешивают правду и ложь и делают ложное (несуществующее) существующим. А это не только полностью соответствует приведенному мной выше возможному ответу платоновского диалога «Софист», а именно — правоте протагоровского тезиса, но еще и позволяет уточнить, что ложь как *бытие не-сущего* как раз и есть каким-то образом именно *бытие*, то есть тот самый случай, когда, как пишет Ирина Протопопова, существует «*кажимость*, т.е. то, что не существует, а только “как бы существует”»¹⁸.

3. Если мы примем определение лжи как *небытия сущего*, мы лишимся всяких оснований для вообще какой бы то ни было воз-

¹⁷ Гегель 1994: 167.

¹⁸ Протопопова 2014: 82.

возможности воспринимать ложь — ее просто не существовало бы — *небытие невозможно ни помыслить, ни высказать*. Соответственно, следует все же говорить, что ложь есть **бытие** не-сущего. Иначе мы, позволив себе говорить о «бытии небытия», скоро докажемся до «небытия бытия».

Итак, утверждение «Платон говорил, что небытие существует», в связи со всем мной выше сказанным, на мой взгляд, совершенно недопустимо в научном тексте. Здесь важно отметить, что изъятие этого утверждения из контекста рассуждений Владимира Семенова совершенно не отменяет верности его построения. Потому что, как отмечает в своей статье, касающейся тех же вопросов, Сергей Катречко, «именно Бытие (Сущее), или вопрос “что есть Сущее?”, составляет предмет непрестанной заботы философа»¹⁹. Здесь «сущее» с большой буквы и есть Сущее Парменида, благодаря Платону получившее свой термин — «бытие». Так давайте же и биться о *бытии*. Дорогие платоники, не будем платонобойцами и сделаем, наконец, философию в России по-настоящему строгой наукой.

Источники и литература

- Аристотель — *Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого под ред. В.Ф. Асмуса // Соч. в 4-х томах. Т. 1. М.: «Мысль», 1976. С. 63–367.
- Платон — *Платон*. Собр. соч. в 4-х томах / Пер. С.А. Ананьина [«Софист»]. Т. 2. М.: «Мысль», 1993.
- Гагинский 2014 — *Гагинский А.* Бытие и Единое у Платона // Платоновские исследования. Вып. 1. РГГУ-РХГА. М.-СПБ., 2014. С. 89–107.
- Гегель 1994 — *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии / Перев. Б.Г. Столпнера. Книга вторая. СПб.: «Наука», 1994.
- Гегель 1970 — *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики в 3-х томах / Пер. Б.Г. Столпнера. Том 1. М.: «Мысль», 1970.

¹⁹ Катречко 2014: 108.

- Катречко 2014 — Катречко С. Платоновская «тяжба о бытии»: платоновская предикатная онтология (свойств) // Платоновские исследования. Вып. 1. РГГУ-РХГА. М.-СПБ, 2014. С. 108–121.
- Мамардашвили 2014 — Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. СПб.: АЗБУКА, 2014.
- Протопопова 2014 — Протопопова И. Οὐσία: «сущее» и/или «сущность» («бытийные термины» в диалоге «Софист») // Платоновские исследования. Вып. 1. РГГУ-РХГА. М.-СПБ., 2014. С. 79–88.
- Семенов 2014 — Семёнов В. Логика платоновского «Парменида» и логика Гегеля // Платоновские исследования. Вып. 1. РГГУ-РХГА. М.-СПБ., 2014. С. 185–198.
- Хайдеггер 1997 — Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.

Краткие сведения об авторах

Алиева Ольга Валерьевна (Москва) — кандидат филологических наук, преподаватель Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: Платон, сократическая литература, платонизм, философский протретикизм и его рецепция у христианских авторов.

Афонасин Евгений Васильевич (Новосибирск) — доктор философских наук, профессор Новосибирского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Сфера научных интересов: философия и наука в поздней античности, античное кораблестроение и навигация.

Бирюков Дмитрий Сергеевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, научный руководитель НОЦ проблем философии, религии, культуры при Санкт-Петербургском Государственном университете аэрокосмического приборостроения, доцент Национального исследовательского ядерного университета МИФИ. Докторант Падуаанского университета. Сфера научных интересов: патристика, платонизм.

Богатов Михаил Александрович (Саратов) — кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского. Сфера научных интересов: античная философия, Хайдеггер, Ницше, онтология искусства.

Брагинская Нина Владимировна (Москва) — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований, профессор Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античная культура, мировая мифология, позднеантичная проза.

Буланенко Максим Евгеньевич (Владивосток) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Дальневосточного отделения Российской академии наук, диакон Русской православной церкви Московского патриархата. Сфера научных интересов: история философии, теория истины, философия духа, онтология, философия религии, этика.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античность, архаические традиции, грамматология.

Герасименко Инна Александровна (Харьков) — выпускница аспирантуры Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина, научный сотрудник Фонда «Центр гуманитарных исследований» (Москва). Сфера научных интересов: философия языка, классические языки, античная философия, поэтика философского текста, морфология культуры, музыковедение.

Глухов Алексей Анатольевич (Москва) — философ, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов — политическая философия и логики мышления в античности и в современную эпоху.

Кремер Ганс Иоахим (1929 Штутгарт – 2015 Тюбинген) — профессор философии в Тюбингенском университете (1969–1994), далее emeritus там же. Сфера научных интересов: античная и современная философия, классическая филология, Платон и платонизм.

Михайлова (Смирнова) Татьяна Александровна (Москва) — кандидат филологических наук, старший преподаватель Института лингвистики Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: эллинистическая литература, апокрифическая литература, античная культура.

Понтоппидан М. (Москва) — преподаватель филологического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Сфера научных интересов: куртуазная литература, рыцарские добродетели, образ Бога, христианская этика, отношения души и тела в истории философии.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат философских наук, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИИЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античная философия, Платон, платоническая традиция.

Рохмистров Владимир Геннадьевич (Санкт-Петербург) — выпускник Высшей религиозно-философской школы, соискатель Русской христианской гуманитарной академии, бакалавр философии. Сфера научных интересов: античная мысль, неоплатонизм.

Санженаков Александр Афанасьевич (Новосибирск) — кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Сфера научных интересов: эллинистическая философия, этика ранних стоиков, история перипатетической школы, философская полемика между эллинистическими школами.

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.

Семиколенных Мария Владимировна (Санкт-Петербург) — кандидат культурологии. Сфера научных интересов: история платонизма, средневековая историография.

Слезак Томас Александр (Тюбинген) — преподаватель кафедры древнегреческой филологии Тюбингенского университета (1990–2006), далее emeritus там же. Один из основателей Международного Платоновского общества (1989). Сфера научных интересов: античная философия и литература, классическая филология, Платон и платонизм.

Аннотации / Abstracts

Томас Александр Слезак
Ганс Кремер (1929–2015).

Текст речи, посвященной памяти Ганса Иоахима Кремера (1929–2015), одного из основателей Тюбингенской школы платоноведения. Немецкий оригинал.

Ключевые слова: Ганс Иоахим Кремер, Тюбингенская школа (платоноведение).

Thomas Alexander Szlezák
Hans Krämer (1929–2015).

The text of oration *in memoriam* Hans Joachim Krämer (1929–2015), one of the founders of the Tübingen School in Platonic studies. Original German version.

Keywords: Hans Joachim Krämer, Tübingen School (Platonic studies).

Томас Александр Слезак
Ганс Кремер (1929–2015) (пер. М. Буланенко).

Текст речи, посвященной памяти Ганса Иоахима Кремера (1929–2015), одного из основателей Тюбингенской школы платоно-ведения. Перевод на русский.

Ключевые слова: Ганс Иоахим Кремер, Тюбингенская школа (платоноведение).

Thomas Alexander Szlezák
Hans Krämer (1929–2015) (tr. M. Bulanenko).

The text of oration *in memoriam* Hans Joachim Krämer (1929–2015), one of the founders of the Tübingen School in Platonic studies. Russian translation.

Keywords: Hans Joachim Krämer, Tübingen School (Platonic studies).

Ганс Иоахим Кремер
Новый образ Платона (пер. М. Буланенко).

Статья принадлежит Г.И. Кремеру, одному из основателей тюбингенской школы платоноведения, и представляет собой краткое изложение итогов полувековой работы Г.И. Кремера и его коллег. Воссоздавая устное внутриакадемическое учение Платона по косвенным данным и сопоставляя его с текстом диалогов, Г.И. Кремер реконструирует цельный образ Платона как систематического философа, в центре интересов которого — построение всеобъемлющей онтологии на основе теории принципов. Показывая, как данные об устном учении и диалоги взаимно дополняют друг друга, Г.И. Кремер помещает реконструируемую

им платоновскую философию в исторический и систематический контекст основных философских направлений от античности до новейшего времени. Это позволяет ему не только показать сохраняющуюся теоретическую значимость платонизма для разных областей философского знания, но и прояснить с его помощью важные особенности рассмотренных им направлений доплатоновской и послеплатоновской философии.

Ключевые слова: Платон, Кант, Гегель, Ницше, Хайдеггер, аналитическая философия, Шлейермахер, романтизм, диалоги, неписаное учение, тюбингенская школа, теория принципов, онтология, метафизика.

Hans Joachim Krämer

New Image of Plato (tr. M. Bulanenko).

The article written by H.J. Krämer, one of the founders of the Tübingen School in Platonic studies, presents a summary of half a century work done in the field by himself and his colleagues. Reconstructing, by indirect data, the oral inner-academic doctrine of Plato and comparing it to the text of the dialogues, H.J. Krämer recreates an integral image of Plato as a systematic philosopher shooting for the construction of an all-encompassing ontology based on the theory of principles. Showing the mutual complementarity of the reconstructed oral doctrine and the dialogues, H.J. Krämer places the Platonic philosophy, as it is construed by himself, in historical and systematic context of the main philosophical trends from Antiquity to the modern epoch. This allows him not only to demonstrate the enduring significance of the Platonism, but also to elucidate, with its help, important characteristics of the trends in Platonic and post-Platonic philosophy under consideration.

Keywords: Plato, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, analytical philosophy, Schleiermacher, Romanticism, dialogues, unwritten doctrine, theory of principles, Tübingen School, ontology, metaphysics.

Роман Светлов

Ошибался ли Элейский гость?

«Познавательное» и «производительное» знания в «Политике».

Статья посвящена рассмотрению логики платоновского диалога «Политик». Приводятся аргументы против распространенного мнения о том, что Чужеземец из Элеи ошибается в самом начале логического пути, когда определяет политическое знание как познавательное. Политическая деятельность имеет чистый характер, так как ее предметом выступает не телесная реальность и не создание чего-то нового, существующего «не по природе». Политика реализует заложенную в природе человеческого общества и государственного строя разумность, поэтому истинно царская деятельность чиста и является одним из подвидов «познавательного» искусства. В статье также рассматривается различие в понимании «практического» Платоном и Аристотелем.

Ключевые слова: Платон, «Политик», политическое знание, «практическое», Аристотель.

Roman Svetlov

Did the Stranger from Elea Made a Mistake?
Cognitive and Productive Knowledge in the *Statesman*.

The article deals with the logic of reasoning in Plato's *Statesman*. The author argues against popular belief that the Stranger from Elea has made a logical mistake from the very start when determining political knowledge as a cognitive one. But political is a "net" activity, its subject being neither a corporeal reality, nor the creation of something new, which exists "not by nature". Politics implements the reasonableness inherent in the nature of human society and the State system. That is why the true royal activity is net, representing a subspecies of the "cognitive" art. The article also focuses on the difference in the understanding of the "practical" by Plato and Aristotle.

Keywords: Plato, the *Statesman*, political knowledge, the "practical", Aristotle.

Инна Герасименко

Τὸ σύμβολον платоновского текста:
пути к преодолению раскола (часть 1).

Философский язык Платона — проблема, не потерявшая актуальности и по сей день. Неразрывное слияние в его текстах «философской» и «поэтической» составляющих вынуждает искать новые способы чтения, позволяющие не упустить из внимания смысловые нюансы, задаваемые формообразующим потенциалом языка написания. В данной статье намечаются пути рассмотрения платоновского текста, ведущие к обнаружению его формы (*морфе*) в связи с морфологическими особенностями древнегреческого языка.

Ключевые слова: язык Платона, текст, форма-*морфе*, аналитический тип, синтетический тип, артикль, морфология, синтаксические функции, целостность, символ.

Inna Gerasimenko

Τὸ σύμβολον of Plato's text: Ways to Overcome the Split (Part 1).

Plato's philosophical language is a problem that hasn't lost its relevance to the present day. The indissoluble blend of "philosophical" and "poetic" components in his texts compels to look for new ways of reading that could allow to keep track of semantic nuances shaped by the formative potential of the language used by the writer. The paper outlines ways of looking at Plato's text in connection with morphological features of the Ancient Greek language aiming at detection of its true shape (*morphe*).

Keywords: Plato's language, text, shape-*morphe*, analytical type, synthetic type, article (grammar), morphology, syntactic functions, integrity, token.

Алексей Гараджа, Ирина Протопопова

Convivii trivvia: заметки по тексту платоновского «Пира»

В статье рассматривается ряд непрозрачных мест из платоновского «Пира», давно вызывающих вопросы исследователей: это сравнения «диэрезы» андрогинов, во-первых, с разрезанием рябины для засолки и разрезанием яиц волоском (190d6–e2); во-вторых, с распиливанием пополам загадочных *λίπλα* (193a3–7), а также эпизод с икотой Аристофана (185c4–189b4). Относительно «диэретических» сравнений предпринята попытка объяснить логику истолкований и конъектур различных переводчиков, комментаторов и издателей «Пира», а по поводу эпизода с икотой выдвигается гипотеза о его сексуальном подтексте, связанном путём аллюзий как с указанными сравнениями, так и с мистериально-обценной подоплекой «Пира» в целом.

Ключевые слова: Платон, Аристофан, «Пир», Давид Рунке, перевод Платона.

Alexei Garadja, Irina Protopopova

Convivii trivvia: Notes on the Text of Plato's *Symposium*.

The paper, sketching preparatory steps for a new Russian translation of Plato's *Symposium*, "debugs" a number of emendations made to the *Symposium's* *vulgo lectio* centuries ago that remain tacitly and uncritically accepted by most modern scholars and translators. Chances are that Plato himself, no less a refined writer than a profound thinker, may have elaborated on and via his text, provoking readers and even catering for a *lectio difficilior*, thus emulating the mocking wizardry of his Socrates.

Keywords: Plato, Aristophanes, *Symposium*, David Ruhnke, Plato in translation.

Нина Брагинская, Татьяна Михайлова (Смирнова)

Башня и пещера: о так называемом «платонизме» *Метаморфоз* Апулея.

В статье обращается внимание на то, что платоновские реминисценции и аллюзии на диалоги и мысли Платона не делают роман и включенную в него сказку о Купидоне и Психее закодированным платоническим учением. Слишком многое Платону противоречит. Апулей не вуалирует широко известное учение в форме авантюрного романа и не пропагандирует его в столь неудобной форме. «Метаморфозы» несут собственное послание о художественной прозе как новом самостоятельном явлении. Апулей соединяет образы Платона с образами фольклора и мифа, иногда позволяя последним возобладать над первыми. Так платоновское представление о «любопытстве» или суетности как нарушении гармонии души перекрывается в романе мифологическим представлением о нарушении табу. Утверждение ценности искусства и вымысла показано, в частности, на сопоставлении «реальной» башни и горы и этой же башни и горы, попавшей в рассказ старухи. Творческая сила искусства предлагает неплатоновский путь к божественной красоте и бессмертию.

Ключевые слова: Апулей, «Метаморфозы», сказка о Купидоне и Психее, платонизм, псевдоплатонизм.

Nina Braginskaya, Tatiana Mikhaylova (Smirnova)

The Tower and the Cave: On the So-Called Platonism of the *Metamorphoses*.

The Platonic interpretation of the *Metamorphoses* and of the tale of Cupid and Psyche has a long tradition. Indeed, the speaking names of the characters and distinctive plots of both the novel and the tale may prompt one to “expose” a Platonic inspiration of the author. But we try to demonstrate that Platonic allusions in Apuleius do not intend to “mask” a presentation of the established Platonic teachings. Apuleius treats Platonic samples as a ground to plant his own crops. His novel affirms the novelty of its own. A tower at the entrance to the robbers’ cave which penetrates into the tale narrated inside the cave by the hag acts as a living creature. This image may serve as a key to reveal a new, more than just referential function of the images derived from Plato. Apuleius presents a non-Platonic vision of the art: the fictional narrative per se proves to be a way to the beauty and the divine.

Keywords: Apuleius, *Metamorphoses*, the tale of Cupid and Psyche, Platonism, Pseudo-Platonism.

Александр Санженakov

Проблема атрибуции *De virtutibus et vitiis*
и трансформация этики Платона.

Статья посвящена проблеме атрибуции трактата «О добродетелях и пороках» (Corpus Aristotelicum, 1249a26–1251b37), а также трансформации этики Платона в этом сочинении. Доказывается, что это сочинение не могло быть написано Аристотелем, так как содержит в себе стоические заимствования. Приводится ряд аргументов в пользу того, что исследуемый трактат был написан в период эклектизма (II–I вв. до н.э.). Высказаны критические замечания относительно попытки современного исследователя П. Симпсона доказать аутентичность данного сочинения. Анализ текста показал, что этические идеи Платона в данном трактате претерпели существенные изменения: список добродетелей расширен, а сами добродетели интерпретируются в перипатетическом духе.

Ключевые слова: Corpus Aristotelicum, Псевдо-Аристотель, Платон, Хрисипп, стоики, античная этика, добродетель, порок.

Alexander Sanzhenakov

The Attribution of *De virtutibus et vitiis* and Transformation of Plato’s Ethics.

The article deals with the question of attribution of the treatise *On the virtues and vices* (Corpus Aristotelicum, 1249a26–1251b37), and transformations of Plato’s ethics in this work. It is shown that Aristotle could not have written this treatise, since it contains certain Stoic borrowings. The author argues that it had been written during

the period of eclecticism (II–I BC), criticising the attempt made by P. Simpson to prove the authenticity of the treatise. An examination of the text shows that Plato's ethical ideas in this work have changed significantly: the number of virtues is increased and the virtues themselves are interpreted from a Peripatetic point of view.

Keywords: Corpus Aristotelicum, Pseudo-Aristotle, Plato, Chrysippus, Stoics, ancient ethics, virtue, vice.

Мария Семиколенных

Учение Платона об ораторском искусстве
в изложении Виссариона Никейского.

Цель работы — рассмотрение «реконструкции» учения Платона об ораторском искусстве, сделанной Виссарионом Никейским в сочинении «Против клеветника Платона». Виссарион представляет Платона и как искушённого оратора, и как создателя учения об ораторском искусстве, наставника риториков, превосходящего своих учеников. Сочинения Платона — «бога философов» — дают совершенный образец красноречия, а значит, представляют собой идеальную речь философа, направленную на выявление истинного смысла вещей.

Ключевые слова: Виссарион Никейский, Платон, риторика, Возрождение.

Maria Semikolennnykh

Plato's teaching on eloquence in Basilios Bessarion's reconstruction.

The paper deals with the Plato's "teaching" on eloquence as it has been "reconstructed" by Basilios Bessarion in his *In Calumniatorem Platonis*. Bessarion has introduced Plato as both an outstanding orator and the creator of a teaching on eloquence, master and tutor of many a public speaker never surpassed himself by any of his disciples. Plato is conceived as a "god of philosophers", his writings as a paragon of eloquence, which makes them an ideal for philosopher's speech aimed at bringing to light the true meaning of things.

Keywords: Basilios Bessarion, Plato, rhetoric, Renaissance.

М. Понтоппидан

Курц и Плотин: банда добродетели.

В статье показано, как этика Плотина отражается в романе Джозефа Конрада «Сердце тьмы», при этом этический подход романа можно рассматривать как критику этического идеала Плотина, состоящего в освобождении от человеческого состояния для «уподобления Богу». Центрального персонажа романа, Курца, и его судьбу можно истолковать как воплощение опасности, связанной с таким идеалом. Другая цель статьи — продемонстрировать, что Конрад, декларативно не верящий в нематериальную реальность, по сути является писателем «платонического темперамента» и что он, как и Плотин, понимает этику

прежде всего в связи с представлениями о «характере» и «добродетелях», а не с идеями об «универсальных принципах» или «пользе». Подобный подход к этике, свойственный античности, весьма нетипичен для мыслителя XIX века.

Ключевые слова: Джозеф Конрад, «Сердце тьмы», Плотин, Платон.

M. Pontoppidan

Kurtz and Plotinus: The Gang of Virtue.

The article brings together Plotinian ethics and Joseph Conrad's novella *Heart of darkness*, reading the ethical concerns of the latter as an implicit criticism of the Plotinian ethical ideal of relinquishing the human condition in favour of "becoming God". The novella's central character, Kurtz, and his dark fate, may be interpreted as a warning against dangers attached to such an ideal. Another purpose of the article is to show how Conrad, though rejecting belief in an immaterial reality, yet shares a "Platonic temperament"; and that his approach to ethics – like that of Plotinus – is purely virtue ethical (as opposed to deontological or utilitarian). This is atypical for a nineteenth century thinker.

Keywords: Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, Plotinus, Plato.

Михаил Богатов

В свете правящей идеи: о деле философии.

На примере преобразования «идеи» в «энергию» (в версии Хайдеггера) в статье рассматривается проблема отношения современных методов чтения к античному наследию. Почему так важно проследить в истории мысли связи между авторами, идеями, теориями? Какой вызов бросает древний текст современному читателю? В поисках ответа на эти вопросы автор обращается к «мифу о пещере» из 7-ой книги «Государства».

Ключевые слова: Платон, Аристотель, энергия, эйдос, Хайдеггер, метод чтения, отношение к античности, дело философии.

Mikhail Bogatov

In the Light of the Ruling Idea: On the Case of Philosophy.

The paper focuses on the problem of the relationship of the modern methods of reading to the ancient philosophical heritage, taking as an example the conversion of "ideas" into "energy" (according to Heidegger). Why is it so important to trace, in the history of thought, the relationships between authors, ideas and theories? How exactly an ancient text may challenge a modern reader? To answer these questions, the author refers to "the myth of the cave" from the 7th book of Plato's *Republica*.

Keywords: Plato, Aristotle, energy, eidos, Heidegger, reading method, relationship to antiquity, the case of philosophy.

Евгений Афонасин
Дикеарх о душе.

Новое издание сохранившихся свидетельств о Дикеархе из Мессены (Mirhady 2001) актуализировало давний спор о природе перипатетического учения о душе. В самом ли деле Дикеарх считал, что душа — это ничто? Принимал ли он (в отличие от Аристотеля) представление о душе как «гармонии»? И если да, то о какого рода гармонии идет речь? Наши фрагментарные данные допускают разные интерпретации. Одни исследователи настаивают на неразрешимости вопроса о подлинной позиции Дикеарха (Gottschalk 1971, Sharples 2001), другие полагают, что согласованная, по крайней мере в общих чертах, картина возможна и интерпретационные сложности преодолимы (Caston 2001 и автор настоящей публикации). Рассмотрев проблему в контексте полемики о природе души в Ликее, мы заключаем, что Дикеарх, по-видимому, придерживался своеобразной теории души как «настройки», или «гармонии», частей тела. Имеющиеся в виду части вовсе не обязательно истолковывать как первоэлементы (как об этом пишет Немесий, *О природе человека* 2, что, должно быть, является его собственной интерпретацией). Существенно отличается эта телесная настройка и от «пифагорейской» математической гармонии. Согласно нашему перипатетику, мышления не существует «за пределами тела в определенном состоянии» (Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.348–349). Иными словами, тело обладает врожденной способностью мыслить, тогда как разговор об обладании и вхождении души (*animalia, animantes, empsycha*) вводит в заблуждение. Возможно, представление о странствиях души помогает понять некоторые религиозные моменты, в частности из области мантики и толкования сновидений, однако в научной психологии они не уместны. Публикация включает перевод свидетельств на русский язык.

Ключевые слова: школа Аристотеля, античная психология, доксография, душа, тело, гармония.

Eugene Afonasin
Dicaearchus on the Soul.

A new edition of the extant evidence about Dicaearchus of Messana (Mirhady 2001) has actualized a longstanding controversy over the Peripatetic teaching on the soul. Did Dicaearchus indeed deem soul to be nothing at all? Did he accept (against Aristotle) the 'harmonical' view on the soul? If so, what kind of harmony was meant? The fragmentary nature of our evidence on Dicaearchus permits, as is usually the case, various interpretations. Some scholars insist on fundamentally conflicting nature of the evidence (Gottschalk 1971, Sharples 2001), others admit of possibility to produce a more coherent picture and believe that the interpretative difficulties are not, in fact, intractable (Caston 2001 and the present author). Placing the controversy in the context of a debate over the nature of the soul within the Lyceum, we observe that against

both Plato and Aristotle, Dicaearchus seems to develop a peculiar theory of the soul as an 'attunement', or a harmony, of bodily parts. These parts are not necessarily to be viewed as the primary elements (contrary to a single evidence, which is clearly his own interpretation, of Nemesius, *De nat. hom.* 2), and this bodily attunement is quite different from the 'Pythagorean' mathematical harmony. According to our Peripatetic philosopher, there is no thinking beyond body in a certain state (Sextus Emp., *Adv. Math.* 7.348–349). To put it differently, the body has an innate ability to think while all the talks on possessing and receiving souls (*animalia, animantes, empsycha*) are misleading. The idea of heavenly travel of the soul may help to account for religious events, such as divination and dreams, but it has no scientific value whatsoever. The paper is supplemented with a new Russian translation of the evidence.

Keywords: Aristotle's school, ancient psychology, doxography, soul, body, harmony.

Алексей Глухов

Ответ на рецензию Алексея Романова.

Ответ на рецензию Алексея Романова на книгу автора «Перехлест волны. Политическая логика Платона и постниzscheанское преодоление платонизма» (М.: ВШЭ, 2014), опубликованную в «Платоновских исследованиях», Вып. I (2014).

Ключевые слова: Платон, платонизм, платоноведение, критика.

Alexei Gloukhov

An Answer to Alexei Romanov's Review.

The paper is an answer to Alexei Romanov's review of the author's book *Overlapping Waves. Political Logic of Plato and Post-Nietzschean Overcoming of Platonism* (2014). The review has been published in the *Platonic Investigations*, Vol. I (2014).

Keywords: Plato, Platonism, Platonic studies, criticism.

Ольга Алиева

Полифонический Платон: рецензия на книгу

Collins, James Henderson II. *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0-19-935859-5.

Текст представляет собой рецензию на книгу Дж.Х. Коллинза II *Наставления к философии: протрептики Платона, Исократ и Аристотеля* (Oxford UP, 2015).

Ключевые слова: Платон, Исократ, Аристотель, протрептик, Евтидем, Протагор.

Olga Alieva

Polyphonic Plato: Review of the Book

Collins, James Henderson II. *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0-19-935859-5.

A review of the book by Collins, James Henderson II. *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. Oxford University Press, 2015.

Keywords: Plato, Isocrates, Aristotle, protreptic, *Euthydemus*, *Protagoras*.

Дмитрий Бирюков

Универсальное и его приложения: рецензия на книгу *Universals in Ancient Philosophy* / Ed. Riccardo Chiaradonna, Gabriele Galluzzo. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2013. (Seminari e convegni 33.) ISBN 978-88-7642-484-7.

Текст представляет собой рецензию на сборник, посвященный проблематике универсалий в античной философской традиции.

Ключевые слова: универсалии, платонизм, аристотелизм, космология, неоплатонизм, патристика.

Dmitry Biriukov

The Universal and its Applications: Review of the Book *Universals in Ancient Philosophy* / Ed. Riccardo Chiaradonna, Gabriele Galluzzo. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2013. (Seminari e convegni 33.) ISBN 978-88-7642-484-7.

The text presents a review on the volume dedicated to the problem of universals in the Ancient philosophical tradition.

Keywords: universals, Platonism, Aristotelism, cosmology, Neo-Platonism, patristics.

Владимир Рохмистров

Тяжба о небытии: реплика.

В первом выпуске «Платоновских исследований» ряд статей (А. Гагинский, С. Катречко, И. Протопопова, В. Семёнов) посвящен проблеме терминологии в текстах Платона. В данной рецензии основное внимание уделяется понятиям «бытие» и «небытие». Автор рассматривает использование этих понятий названными авторами в контексте гегелевской философии.

Ключевые слова: Парменид, Платон, Гегель, бытие, небытие, ничто, сущее, несущее.

Vladimir Rokhmistrov

Litigation over Non-Being: A Replica.

A number of articles in the first volume of *Platonic Investigations* (A. Gaginsky, S. Katrechko, I. Protopopova, V. Semenov) deal with the issue of terminology in Plato's texts. This review focuses primarily on the concepts of Being and Non-Being. The reviewer examines the usage of these concepts by the above authors in the context of Hegelianism.

Keywords: Parmenides, Plato, Hegel, Being, Non-Being, Nothing, Beings, Non-Beings.

Содержание

<i>От редакции</i>	5
--------------------------	---

1. *In memoriam*

<i>Th. Szlezák. Hans Krämer (1929–2015)</i>	7
<i>Т. Слезак. Ганс Кремер (1929–2015) (пер. М. Буланенко)</i>	12
<i>Г. Кремер. Новый образ Платона (пер. М. Буланенко)</i>	18

2. *Платон и проблемы платоноведения*

<i>Р. Светлов. Ошибался ли Элейский гость? «Познавательное» и «производительное» знания в «Политике»</i>	49
<i>И. Герасименко. Το σύμβολον платоновского текста: пути к преодолению раскола (часть 1)</i>	58
<i>А. Гараджа, И. Протопопова. Convivii trivii: заметки по тексту платоновского «Пира»</i>	83

3. *Рецепция Платона и платонизма в европейской культуре*

<i>Н. Брагинская, Т. Михайлова (Смирнова). Башня и пещера: о так называемом «платонизме» <i>Μεταμορφоз</i> Апулея</i>	117
<i>А. Санженаков. Проблема атрибуции <i>De virtutibus et vitiis</i> и трансформация этики Платона</i>	156
<i>М. Семиколенных. Учение Платона об ораторском искусстве в изложении Виссариона Никейского</i>	172
<i>М. Pontoppidan. Kurtz and Plotinus: The Gang of Virtue</i>	185

4. Античность и современность

М. Богатов. В свете правящей идеи: о деле философии	213
---	-----

5. Переводы и публикации

Е. Афонасин. Дикеарх о душе	226
-----------------------------------	-----

6. Рецензии

А. Глухов. Ответ на рецензию Алексея Романова	244
---	-----

О. Алиева. Полифонический Платон: рецензия на книгу Collins, James Henderson II. <i>Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle.</i> Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0-19-935859-5	256
---	-----

Д. Бирюков. Универсальное и его приложения: рецензия на книгу <i>Universals in Ancient Philosophy</i> / Ed. Riccardo Chiaradonna, Gabriele Galluzzo. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2013. (Seminari e convegni 33.) ISBN 978-88-7642-484-7	274
--	-----

В. Рохмистров. Тяжба о небытии: реплика	287
---	-----

Краткие сведения об авторах	299
-----------------------------------	-----

Аннотации	301
-----------------	-----

Содержание	311
------------------	-----

Contents

<i>Editorial</i>	6
------------------------	---

1. *In memoriam*

<i>Th. Szlezák. Hans Krämer (1929–2015)</i>	7
<i>Th. Szlezák. Hans Krämer (1929–2015) (tr. M. Bulanenko).</i>	12
<i>H. Krämer. New Image of Plato (tr. M. Bulanenko).</i>	18

2. *Plato and Platonic Studies*

<i>R. Svetlov. Did the Stranger from Elea Made a Mistake? Cognitive and Productive Knowledge in the <i>Statesman</i></i>	49
<i>I. Gerasimenko. Τὸ σύμβολον of Plato’s Text: Ways to Overcome the Split (Part 1)</i>	58
<i>A. Garadja, I. Protopopova. Convivii trivvia: Notes on the Text of Plato’s <i>Symposium</i></i>	83

3. *Receptions of Plato and Platonism in the European Culture*

<i>Nina Braginskaya, Tatiana Mikhaylova (Smirnova). The Tower and the Cave: On the So-Called Platonism of the <i>Metamorphoses</i></i>	117
<i>A. Sanzhenakov. The Attribution of <i>De virtutibus et vitiis</i> and Transformation of Plato’s Ethics</i>	156
<i>M. Semikolennnykh. Plato’s Teaching on Eloquence in Basilios Bessarion’s Reconstruction</i>	172
<i>M. Pontoppidan. Kurtz and Plotinus: The Gang of Virtue</i>	185

4. *Antiquity and Contemporaneity*

<i>M. Bogatov. In the Light of the Ruling Idea: On the Case of Philosophy</i>	213
---	-----

5. *Translations and Publications*

<i>E. Afonasin. Dicaearchus on the Soul</i>	226
---	-----

6. *Reviews*

<i>A. Gloukhov. An Answer to Alexei Romanov's Review</i>	244
--	-----

<i>O. Alieva. Polyphonic Plato: Review of the Book</i> <i>Collins, James Henderson II. Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle.</i> Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0-19-935859-5	256
--	-----

<i>D. Biriukov. The Universal and its Applications: Review of the Book</i> <i>Universals in Ancient Philosophy / Ed. Riccardo Chiaradonna, Gabriele Galluzzo. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2013. (Seminari e convegni 33.)</i> ISBN 978-88-7642-484-7	274
--	-----

<i>V. Rokhmistrov. Litigation over Non-Being: A Replica</i>	287
---	-----

<i>The authors</i>	299
--------------------------	-----

<i>Abstracts</i>	301
------------------------	-----

<i>Contents</i>	313
-----------------------	-----

П37 Платоновские исследования. Вып. II (2015 / 1) / Под ред. И.А. Протопоповой, О.В. Алиевой, А.В. Гараджи, А.В. Михайловского, А.Н. Романова, В.Г. Рохмистрова. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2015. — 315 с.

ISSN 2410-3047

Во втором выпуске «Платоновских исследований» опубликованы речь Т. Слезака в память одного из основателей Тюбингенской школы платоноведения Г.И. Кремера (1929–2015) и статья самого Г.И. Кремера «Новый образ Платона». В выпуске рассматриваются проблемы диалогов «Политик», «Пир», «философское» и «поэтическое» в платоновских текстах, «мнимый платонизм» Апулея, проблемы псевдоаристотелевского трактата *De virtutibus et vitiis* и соотношение этических взглядов Плотина и Дж. Конрада. В выпуск включены эссе о проблемах чтения античных авторов с точки зрения современности, а также перевод фрагментов Дикеарха о душе. Раздел рецензий содержит разбор новых книг по платоноведению и реплики на публикации из первого выпуска журнала. Издание предназначено для философов, филологов, культурологов, всех, интересующихся проблемами платонизма.

УДК 1

ББК 87.3(0)

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. II (2015 / 1)**

Художник В.В. Якупов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux и Ubuntu.



Подписано в печать 30.05.2015.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 19.75.

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.