

Платон и платоноведение

Рустам Галанин

Религия Сократа: боги и демоны*

RUSTAM GALANIN

GODS AND THE DEMONS IN SOCRATES' RELIGION

ABSTRACT. There has long been a discussion about how to interpret the *daimonion* of Socrates. One influential approach has been developed by Gregory Vlastos and Martha Nussbaum who believed that Socrates was talking about his divine sign in an ironic sense, when in fact it was the voice of reason or rational intuition. Christopher Reeve proposed a so-called *fundamental* approach, according to which Socrates reacts non-reflexively and instantly to the instructions of the *daimonion* because he postulates the goodness of the gods, and since the divine sign is a messenger of the gods, then he is also good, and it is quite rational to trust him. Thomas Brickhouse and Nicholas Smith proposed an *empirical* approach, according to which there is no point in speaking about the *daimonion* as a divine entity because that takes us beyond the domain of what is knowable, but if we take into account the epistemological postulates of reliabilism, it can be argued that Socrates had quite reliable reasons to always follow the advice of the *daimonion* because the latter had never given false advice before. In the 21st century, new approaches to the *daimonion* of Socrates were proposed. They focus on perspectivist and even mystical points of view. The *perspectivist* approach was put forward by Jared Brandt, and the *mystical* one by John Bussanich, both of whom believe that we cannot apply to Socrates' religious phenomenology the postulates of the modern understanding of rationality. The author analyzes all the above-mentioned interpretations in detail, as well as the primary sources having to do with the divine sign of Socrates. In addition to this, the article also explores Socrates' general attitude to the deity, his religious practices and rituals.

KEYWORDS: ancient philosophy, Greek religion, rhetoric, sophistry, rational theology.

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.01

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 21-011-44178 «Формирование рациональной теологии в античности и раннем средневековье».

Несмотря на то, что Сократ софистом, как принято считать, не был, афинская общественность — исключая ближний круг его учеников — четко ассоциировала его с этим интеллектуальным течением и, соответственно, со всеми теми «пороками», которые последнему приписывались¹. Главными из них, по крайней мере как это отображено в обвинительном акте Мелета, за которые Сократ и поплатился жизнью, было то, что Сократ не почитает богов², которых почитает полис, вводит новые божества³ и развращает юношество⁴.

Нет сомнения в том, что Сократ был верующим человеком⁵, поскольку даже в процитированном только что приговоре говорится, что он, не признавая полисных богов, тем не менее признает каких-то других⁶. Что это за боги? Ответ на этот вопрос за-

¹ За исключением разве что того факта, что Сократ не брал платы за свое обучение. См. Woodruff 2009; Галанин 2019.

² Почитание богов обозначалось словосочетанием θεοὺς νομίζειν. Подробнее об этом понятии см. Sedley 2013: 139; Versnel 2011: 554–576; Magnusson 2020: 46; Галанин 2021: 237, п. 38.

³ Вероятно, Сократ был первым афинянином, кому инкриминировали несанкционированное введение новых божеств (McPherran 1996: 131). Через полвека после Сократа по этой же статье судили гегеру Фрину (Ath. 13. 590d–591f).

⁴ D.L. 2.5.40. Развращение юношества, как бы парадоксально это ни звучало, заключалось в том, что Сократ изымал их из воспитательного дискурса афинской пайдерастии, в рамках которой предполагалась интимная близость с ними, и начинал заботиться исключительно об их душах, не обращая особого внимания на их тела. Другими словами, Сократ не вступал с ними в интимные отношения — и именно в этом заключалась, пусть и не главная, но существенная его вина и гюбрис. См. Gagarin 1977; Reeve 2006; Rudebusch 2009: 186; Протопопова 2015; Галанин 2022: 41–43.

⁵ Он был верующим даже с точки зрения обычной ритуальной практики: наравне с другими афинянами, он почитал семейных и родовых богов (Pl. *Euthd.* 302cd), совершал жертвоприношения как дома, так и публично (Pl. *Phd.* 118a; X. *Mem.* 1.1.2.), совершал возлияния и пел хвалу богу (Pl. *Smp.* 176a), сочинял экспромтом молитвы не только второстепенным божествам (Pl. *Phdr.* 279c), но молился и чужеземным богам, чьи культы вводились в Афинах на официальном уровне (Pl. *R.* 327b), равно как верил и в гадания (X. *Mem.* 1.1.2–3). Также Сократ верил в общепринятые мифы и считал, что рациональная их интерпретация — дело безнадёжное и бессмысленное (Pl. *Phdr.* 229c–230a).

⁶ Другими словами, Сократ не был «атеистом» в античном понимании и ни-

висит от того, к какому Сократу мы обращаемся. Если мы говорим о Сократе зрелых платоновских диалогов, то создается впечатление, что он постулирует определенный разрыв и отчуждение между богами и людьми, живущими в Век Зевса⁷, — разрыв, для преодоления которого желательно как минимум помереть, чтобы высвободившаяся из тела душа предстала для отчетности перед этими «иными богами (θεοὺς ἄλλους)»⁸, которые, как предположил Р.В. Светлов, могут соответствовать «другим новым божествам (ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια)»⁹ из текста приговора, за почитание которых Сократ и предстал перед судом¹⁰.

Если мы берем Сократа ранних платоновских диалогов, то мы, как кажется, не находим в них метафизического обоснования божественного, а благочестие заключается просто в строгом этическом служении божеству, в результате чего личная религия превращается в религию морального поступка¹¹. Тем не менее, в самом человеке должно быть что-то такое, что свидетельствовало бы о его причастности божественному, и таковой сущностью яв-

когда не состоял в так называемых списках атеистов, первый из которых был составлен Эпикуром в сочинении «О природе» и в который входили Протагор, Продик, Диагор, Критий, Феодор и Эвгемер (cf. Phld. *De piet.* 520-530 Obbink). Также нужно отметить, что Античность, вероятно, вообще не знала «практикующих» атеистов, ибо атеизм этот носил сугубо теоретический — письменный — характер и не имел, вероятно, ничего общего с жизненной практикой (Bremmer 1982: 51).

⁷ Pl. *Plt.* 272b–d

⁸ Pl. *Lg.* 959b

⁹ D.L. 2.5.40.

¹⁰ Светлов 2017: 70.

¹¹ Это является одним из 10 признаков, по которым Властос идентифицирует исторического — счастливого — Сократа (Vlastos 1991: 47–49). В сознании масс, изображенном Аристофаном в «Облаках» и Платоном в «Апологии» (26d), эта моральная религия могла, по идее, вписываться в общий «безбожный» тренд натурфилософов, и тогда концептуализация Сократом богов как высших моральных сущностей, вероятно, могла сопоставляться с рациональной теологией досократиков со всеми вытекающими. Тем не менее, обвинители Сократа говорят всё что угодно — даже путают взгляды Сократа с Анаксагором, — однако ни словом не упоминают, что он повинен в том, что считал богов моральными и благами. Зато почти все древние авторы единогласны в том, что даймоний был реальной причиной обвинения (Brickhouse, Smith 2000: 74, 75–76).

ляется душа, а вернее та ее часть, которая относится к познанию и разумению, поскольку она наиболее подобна божеству¹². В другом месте Сократ, проводя аналогию с функцией разума, управляющей телом по своему усмотрению, заключает, что и разум вселенной распоряжается ею таким же образом¹³. Этот вышний бог, отличный от обычных богов, дарующих нам человеческие блага, управляет вселенной мгновенно (θάρσων) и безошибочно (ἀναμαρτήτως) силой мысли¹⁴. Не исключено, что Сократ переработал для целей своей рациональной теологии¹⁵ аналогичные учения своих современников, а именно Анаксагора и Диогена из Аполлонии¹⁶. Тем не менее, было бы наивным полагать, что Сократ верил исключительно в этого рационального бога, не принимая во внимание тех религиозных тенденций, которые существовали в его время¹⁷. Как совершенно справедливо отмечал Властос,

¹² Pl. *Alc.* 1 133bc.

¹³ X. *Mem.* 1.4.17.

¹⁴ X. *Mem.* 4.3.13. Такое рассуждение является вполне космологичным и принадлежит к тому типу натурфилософского дискурса, от которого Сократ в платоновской «Апологии» яростно отрецивается, говоря, что он в таких делах ничего не смыслит (*Ap.* 19d)

¹⁵ Об этом понятии см. Светлов 2019.

¹⁶ Guthrie 1971: 155. Cf. Jaeger 1947: 167. Гатри отмечает, что критика Сократом учения Анаксагора об Уме (Pl. *Phd.* 97b–98a) направлена не на сам Ум и концепцию, с ним связанную, но что Анаксагор вместо того, чтобы воспользоваться столь гениальным прозрением, снова редуцирует работу вселенной до механического взаимодействия материальных причин (Guthrie 1971: 155). То же самое говорит и Аристотель, что, мол, Анаксагор употребляет свой Ум в качестве μηχανή (deus ex machina), когда описывает сотворение мира и вещи, происходящие по необходимости, в остальных же случаях он называет причиной всё что угодно, только не ум (Arist. *Metaph.* 985a18). Эта традиционная точка зрения в последние десятилетия была пересмотрена, в частности Патришей Кёрд, которая полагает, что Ум у Анаксагора управляет и контролирует космическую систему при помощи своего всеведения и вездесущности, будучи, таким образом, не только космологическим и метафизическим, но и моральным принципом Универсума (Curd 2007: 192–206). Следует также отметить, что Анаксагор, в отличие от Диогена из Аполлонии, нигде не называет свой Ум богом. Подробнее о современных интерпретациях учения Анаксагора см. Галанин 2020.

¹⁷ Сократ верил в вещи сны, оракулы и другие иррациональные способы предсказаний, через которые боги сообщают людям свою волю или будущее (Cf.

Сократ, будучи сыном своего времени, ни на секунду не сомневался в древнем убеждении, что рядом с материальным миром, доступным нашим чувствам, существует иной мир, населенный загадочными сущностями, наделенными, как и мы, личностными чертами, которые могут произвольно вторгаться в причинно-следственный порядок вещей — как с целью ограничения или уничтожения наших начинаний, так и, наоборот, для того чтобы направить их к величайшему благу¹⁸. И если ионийские философы и их последователи рационализировали богов, сделав их частью природы или Универсума, то Сократ, исходя из сверхъестественных предпосылок, чуждых ионийцам, также рационализирует своих богов, превращая их, однако, в моральные сущности. Тогда проект рациональной теологии Сократа должен был заключаться в том, чтобы сверхъестественных богов сделать рациональными и моральными¹⁹, соединив при этом мистический и сверхъестественный ореол, свойственный народной религии, с рациональными, но довольно безбожными на первый взгляд, или просто малопонятными, тенденциями научной философской мысли. Результатом этого проекта стала убежденность в том, что бог обладает абсолютным знанием и что никто не мудр, кроме бога, — другими словами, естественная, или рациональная, теология ионийцев у Сократа превратилась в исключительно моральную теологию, сердцевинной которой стало познание блага как фундаментального ориентира любого морального поступка. Из всего этого следовала важная вещь, а именно что бог, зная абсолютное благо и даже сам являясь некоторым образом благом, не может быть

Х. *Mem.* 1.1.5–9; *Pl. Ap.* 33c; *Phd.* 60e–61b; *Cri.* 44a–c). Равным образом советовал он друзьям обращаться к оракулу и строго соблюдать все его предписания (Cf. *X. An.* 3.1.5–8).

¹⁸ Vlastos 1991: 158. С другой стороны, нельзя пройти мимо пронизательного замечания Йегера, который писал, что ко времени Сократа философия столкнулась с серьезным вопросом: «Не является ли человек со своим разумом одиноким и изолированным в этой вселенной? Есть ли в мире какой-то Разум или душа помимо человеческой?» (Jaeger 1947: 170).

¹⁹ Vlastos 1991: 162.

причиной всех вещей, как это следовало из поэтов, некоторых натурфилософов и народной религии, но только благих²⁰, другими словами, это была попытка теодицеи, которая снимала с бога всякую ответственность за зло, существующее в мире²¹. Также из этого следовала универсалистская концепция добродетели и благочестия, согласно которой добродетель и благочестие являются тем, чем они являются, не потому, что их любят боги, но боги любят их потому, что они суть добродетель и благочестие²². Иначе говоря, добродетель была некоторым образом поставлена над богами²³ и утратила локальные и временные ограничения, в которое ее вогнали софисты, став всеобщим и вневременным гарантом морального и благочестивого поведения, или, как пишет Марк Макферран, благочестие стало «парадигматическим эйдосом, благодаря которому все, что может быть благочестивым, является таковым»²⁴. Такое трансцендирование добродетели ставило в зависимость от нее не только людей, но, кажется, и самих богов²⁵, и разница между человеком и богом оказывалась «лишь» в том, что бог имеет прямой доступ к добродетели благодаря своему совершенному знанию, оперирующему абсолютной рациональностью²⁶, а человек — через пробы и ошибки — обречен постоянно лишь приближаться к этому знанию, никогда его не достигая в полной мере в этой жизни, но лишь после смерти, когда на его пути более не будет стоять фундаментальное препятствие в виде диктатуры телесности и связанной с нею пролиферацией страстей и пороков, отвлекающих от познания. Но что означало такое уравнивание богов и людей перед нормативной и сверхъестественной силой добродетели и блага? Это означало

²⁰ Pl. R. 379bc.

²¹ Подобные попытки, разумеется, предпринимались и до Сократа, например у Ксенофана и даже у Гомера (*Od.* 1.30–35).

²² Pl. *Euthphr.* 10a.

²³ Cf. Drury 2017: 48.

²⁴ McPherran 1991: 349.

²⁵ Vlastos 1991: 165.

²⁶ Long 2006: 63.

то, что боги были некоторым образом низведены до уровня человека с той разницей, что бог не может творить зла, потому что он знает абсолютное благо. Такое знание доступно ему потому, что у него нет материального тела, в которое по несчастью заброшена душа человека, словно в могилу, и которая поэтому вынуждена на всё смотреть, по слову ап. Павла, как бы сквозь тусклое стекло и гадательно (1 Кор. 13:12). Что же делать человеку? Ему нужно умирать, то есть заниматься философией, которая есть умирание в том смысле, что философу нужно не заботиться о щегольских сандалиях, плащах, благовониях, изысканной пище и прочей чепухе²⁷. Но самая страшная провинность тела заключается в том, что она принуждает нас верить в то, что оно — тело — может быть источником познания истины через органы чувств, которые суть источник заблуждений, невежества и прочей низкопробной досье²⁸.

С этим связан следующий вопрос: насколько вообще боги всемогущи и независимы от людей? Боги, конечно, всемогущи, но есть одна вещь, которую они не могут создать без человеческой помощи — а именно хорошая и красивая человеческая душа, которая стремится в первую очередь к познанию самой себя, и через себя — к познанию блага и любви к нему²⁹. Такая душа не может быть результатом коммерческого обмена в духе *do ut des* — традиционной религиозно-экономической политики³⁰, которой

²⁷ Pl. *Phd.* 64a–65b

²⁸ Повседневная Докса связана с аргументом тела самым прямым образом. Суть этого аргумента заключается в том, что за «истинные» принимаются только те речи и мнения, которые либо теперь, либо в будущем сулят телесные наслаждения и связанные с ним низкие движения психики, продуцируемые низшей областью души. В «Федре» эта часть души символизирована темным конем похоти в упряжке колесницы души, в то время как в «Государстве» говорится о вожделеющей части души, связанной с наживой материальных благ, ибо именно они одни и могут обеспечить ее необходимым количеством потребительных стоимостей, необходимых для ее временного насыщения.

²⁹ Taylor 1982: 113.

³⁰ Евтифрон соглашается с Сократом, что это есть нечто вроде торговли (ἐμπορικῆ) между богами и людьми (Pl. *Euthphr.* 14e).

придерживается, например, Евтифрон из одноименного диалога³¹, — не может просто потому, что бог Сократа не требует служения рук человеческих, как бы испытывая в чем-либо нужду; единственное, чего он хочет от человека, — это чтобы тот делал для других людей то же самое, что делал бы сам бог, окажись он на нашем месте, а именно включить благо других людей в орбиту нашего собственного блага, то есть считать благо других частью нашего личного блага³². Такой подход в некоторых своих моментах посягал на три фундаментальных правила вышеупомянутой религиозной экономики *do ut des*, а именно: 1) Что боги существуют, 2) что им есть дело до людей и 3) что они отвечают на наши жертвоприношения и молитвы. Эти три правила, в свою очередь, вписывались в общую архаическую концепцию справедливости, в основе которой лежал *lex talionis*³³. Макферран считает, что Сократ отверг третий пункт этой канонической триады, то есть жертвоприношения, которые должны были вводить богов в состояние задолженности перед человеком и как бы завербовывать их для осуществления людских — в том числе и не очень праведных — планов. Равным образом Сократ, вероятно, существенно модифицировал молитвенную практику с точки зрения ее содержания, поскольку совершенно невозможно представить Сократа, просящего у бога, к примеру, богатства, политического влияния, почета и славы, равно как истребления своих врагов и т.д.³⁴ При этом

³¹ Pl. *Euthphr.* 14e. Это, конечно, не значит, что Сократ не совершал жертвоприношений, будучи гражданином полиса. Мы знаем, что даже умирая он попросил Критона принести в жертву Асклепию петуха. Все основные версии — а их как минимум двадцать — по поводу того, зачем Сократу понадобилась эта жертва, см. Peterson 2003.

³² Cf. Vlastos 1991: 177.

³³ McPherran 2000: 92. В основе этого принципа лежит взаимность и отдаривание — как благом за благо, так и злом за зло, поэтому Сократ у Ксенофонта, который отличается от такового у Платона (cf. *Grg.* 469c; *Cri.* 49d, 54c; *R.* 335d), говорит, что это правильно, когда врагам делают зло, а друзьям добро (*X. Met.* 4.5.10), ибо это вырастает из самого понятия врага и друга. См. также Pi. *P.* 2.83–85; *E. Med.* 805–809.

³⁴ Показательна в этом отношении молитва Сократа Пану в конце «Федра»

в своей религиозности Сократ опирался вовсе не на концепт так называемого философского бога, какого мы, к примеру, находим в стихах Ксенофана, — просто хотя бы потому, что Сократ вообще был очень скептичен к прежним натурфилософам, — а на ту традицию, которую мы находим у Гесиода, где над всеми богами и смертными царствуют беспристрастный Зевс и богиня Дике как хранители правды³⁵. Сократ, таким образом, не может допустить никакой связи богов со злом и ложью, ибо это означало бы, что существует два моральных противоречащих друг другу кода³⁶: от людей требуется справедливость, которая к тому же позволяет и даже приказывает воздавать не только добром за добро, но и злом за зло, боги же могут делать вообще всё, что хотят, и с них все взятки гладки³⁷. Таким образом, революционность Сократа состояла в том, что он столкнул, во первых, эти два моральных кода и, как уже говорилось, существенно преобразовал и ограничил жертвенные и молитвенные практики³⁸.

(279с), содержание которой сводится к пожеланию стать внутренне прекрасным и войти в состояние гармонии с внешним миром.

³⁵ Hes. *Op.* 255–263. См. Буркерт 2004: 230.

³⁶ McPherran 2000: 94.

³⁷ Собственно, этот двойной моральный код лежал в основе всей так называемой религии поэтов и наиболее утонченно проявился в трагедии (Cf. Pl. *Ethphr.* 6bc; R. 378c–380e)

³⁸ McPherran 2000: 92–94. См. развернутую критику подхода Макферрана (а заодно и Vlastos 1991) — в частности, как чрезмерно упрощенного в том, что касается жертвенного обмена *do ut des*, — в Lännström 2011. В самом деле, жертвоприношение нельзя рассматривать просто как «торговлю» с богами: это явление куда более сложное, включающее в себя дарообмен, в основе которого лежит *χάρις* — сложное понятие, утверждающее благодеяние и милость, доверие и взаимность обеих сторон. Об этом понятии см. MacLachlan 1993. Также я согласен с Анной Ленстрём, когда она, при критике взглядов Макферрана, ссылается на пассаж из «Государства» (427b), чтобы показать, что Сократ в том, что касалось жертв и прочего, признавая свое незнание сути этого вопроса, призывает всецело довериться Аполлону и местному обычаю, что подтверждает вполне традиционный взгляд Сократа на ритуальную практику. Макферран же, следуя отчасти Властосу, педалирует идею, согласно которой Сократ заменил традиционный культ «практикой эленхоса и философским самоанализом», а элиминировав материальный аспект жертвенных просьб — ибо боги и так знают, что

МОЛИТВЫ

Давайте рассмотрим некоторые эпизоды, которые показывают нам молящегося Сократа. Так, Алкивиад рассказывает в «Пире» (220d), как Сократ во время осады Потидеи простоял сутки на одном месте, а потом, произнеся молитву Гелиосу, на рассвете удалился. Несмотря на то, что поклонение Гелиосу не было важной частью полисной религии, молитвы солнцу на рассвете были довольно распространенной практикой³⁹. Молясь солнцу, Сократ признает, что солнце — это бог, что явствует также и из других диалогов⁴⁰. Мы, увы, не знаем содержание молитвы Сократа, но можно с уверенностью утверждать, что на рассвете завершился какой-то интенсивный мыслительно-визионерский процесс, причем явно мистико-экстатического характера. Возможно, учитывая тематику «Пира», что в это время, как раз когда Сократ вошел в свое акмэ⁴¹, ему удалось узреть Красоту саму по себе.

В диалоге «Федон» (117c) есть место, где Сократ, после того как стражник запретил ему вылить немножко напитка цикуты во славу богов, молит их о том, чтобы переселение в иной мир было удачным. Прося удачи, Сократ имплицитно признает, что в этом переходе не всё зависит от него, но, как и в словах Афинянина в диалоге «Законы», всё зависит от богов, судьбы и благовремениа (καίρος), а равно и искусства, под которым можно разуместь философию⁴².

В зачине «Государства» (327ab) мы читаем, что Сократ возвращается с религиозного фестиваля Бендидии (Βενδίδεια), проходившего в Пирее и посвященного введению нового культа фра-

нужно людьми, — он превратился в угрожающую для полисной религии фигуру, что, как считает Макферран, вполне понимали и судьи (McPherran 2000: 99–100).

³⁹ Jackson 1971: 16–17. Единственный значительный культ Гелиоса, насколько можно судить, существовал на острове Родос (Буркерт 2004: 306).

⁴⁰ Pl. R. 508a, Ap. 26d.

⁴¹ Сократ родился в 469 г. до н.э., а осада Потидеи происходила в 432–430 гг. до н.э.

⁴² Jackson 1971: 18. Cf. Pl. Lg. 709c.

кийской богини Бендиды⁴³, которой он молился вместе с остальными гражданами. Хотя мы и не знаем, о чем Сократ молился, зато само по себе это посещение является свидетельством того, что Сократ не только почитал местных богов, но и активно интересовался негреческими новыми культурами.

Теперь обратимся к диалогу «Федр» (237ab), где мы находим интересные образчики молитв Сократа, которые Даррел Джексон, на кого мы опираемся в этом вопросе, назвал *философскими молитвами*. Рассмотрим некоторые из них. Первая адресована Музам. Обычно к музам обращались поэты перед тем, как начать свое произведение⁴⁴, Сократ, однако, просит благословения не только на дальнейшую речь, но чтобы показаться Федру еще более мудрым, чем он казался ему прежде. Затем в этом же диалоге (257ab), после изложения мифа о душе, мы находим молитву, которая является не только самой длинной во всем корпусе платоновских сочинений, но и единственной молитвой, адресованной непосредственно Эроту, который в «Федре» (242d) рассматривается как бог, а не великий даймон, как в «Пире». В этой молитве Сократ просит у бога, чтобы он обратил к философии логографа Лисия, а Федра, который пока что еще мечется, укрепил на этом пути, для себя же он просит, чтобы ему продолжать пребывать знатоком искусства любить. Следует отметить, что ни одна из вышеописанных молитв, как и вообще ни одна молитва, которую мы находим у Платона, никогда не сопровождается традиционным жертвоприношением. Это можно объяснить тотальным нежеланием Платона (или Сократа) даже намекать на то, что, прося чего-то у бога, можно и нужно как бы заплатить за оказан-

⁴³ Это событие произошло 19 Фаргелиона (начало июня), в третий год 87 Олимпиады (429 г. до н.э.), в архонство Аполлодора, и было, вероятно, связано с предшествующей эпидемией чумы, которая одних могла довести до отчаяния и религиозного нигилизма, а в других, наоборот, усилить религиозное чувство, которое могло найти свою объективацию в новом — с оргиастическими элементами — культе; следует добавить, что Бендида пришла не одна, но с фракийским героем-врачевателем Делоптом, культ которого был тесно с ней связан (Planeaux 2000: 179–181).

⁴⁴ Hes. *Op.* 1–2, *Th.* 1–115; *Hom. Od.* 1–10.

ные услуги посредством жертвы⁴⁵, что автоматически вписывало бы его религиозность в вышеописанную экономику *do ut des*. Тем не менее, Платон (или Сократ) не всецело отвергает жертвы, ибо мы помним жертвенного петуха для Асклепия в конце «Федона», а в «Законах» (716a–717c) сказано, что хорошему человеку жертвоприношение будет полезно и богу такие жертвы угодны, тогда как злему наоборот — то есть совершенно в духе истории про Каина и Авеля.

Даймоний

Говоря о религиозности Сократа, нельзя обойти молчанием его даймоний, который по случаю посылался ему божеством — вероятно, Аполлоном⁴⁶, поскольку в «Федоне» (85b) Сократ прямо говорит, что он является рабом (δμόδουλος) и служителем (ἱερός) Аполлона, который и наделил его пророческим даром не хуже, чем у вещей птиц. Сказано об этом явлении было очень много в истории философии и, в общем, есть устойчивая традиция, что именно даймоний был если и не главной, то по крайней мере одной из главнейших причин выдвинутого обвинения в нечестии⁴⁷. Оставляя в стороне гипотезу, имевшую несколько знаменитых приверженцев, что Сократ просто был психически нездоров и именно поэтому-де слышал голос, который никто другой не слышал⁴⁸, сосредоточимся на более конструктивном анализе.

Сократ считает, что голос даймония заслуживает всяческого доверия просто потому, что он посылается богом, обладающим мудростью и всеведением, и поэтому может совершенно точно видеть будущее⁴⁹. Почему Сократ так верит даймонии и Апол-

⁴⁵ Jackson 1971: 34.

⁴⁶ Буркерт 2004: 314; McPherran 2005: 20; Reeve 2000: 33 et al. Контекст, в котором даймоний является Сократу в диалогах Платона, обычно так или иначе связан с его философской миссией (Destrée 2005: 67).

⁴⁷ Pl. *Euthphr.* заб. X. *Met.* 1.1.2–3. Подробнее см. McPherran: 1996: 133–139.

⁴⁸ Эту точку зрения разделяли, например, Ницше, Бертран Рассел и др. Подробнее см. Joyal 1997: 47, п. 11. О трансформации представлений о даймонии Сократа у древних авторов см. Joyal 1995: 39–56.

⁴⁹ McPherran 2005: 24. Cf. X. *Met.* 1.1.19.

лону?⁵⁰ Как известно, по той причине, что его друг Херефонт — кстати, радикальный демократ, изгнанный в свое время олигархами вместе с обвинителем Анитом, — был в Дельфах, где пифия нагадала, что нет человека мудрее Сократа⁵¹.

Тем не менее, как известно, даймоний не дает конкретных указаний⁵², что нужно делать, а говорит лишь о том, чего делать не нужно, либо молчит. Если бог обладает всеведением, то почему бы не сообщить что конкретно нужно делать в данный момент — примерно так, как Аполлон сообщает волю богов дельфийской пифии? Конкретные указания, думаю, отсутствуют потому, что бог оставляет Сократу большое экзистенциальное пространство для реализации своей свободы воли и, следовательно, для личной ответственности за (не)совершенное действие и его послед-

⁵⁰ Отметим, что Сократ нигде не называет Аполлона по имени, а говорит (Pl. *Ap.* 20e) просто о боге, что в Дельфах (τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς). Cf. X. *Ap.* 14.

⁵¹ Pl. *Ap.* 21a; X. *Ap.* 14. Ни один из ранних авторов, кроме указанных, не упоминает об истории с Херефонтом. Из сравнительно недавних ревизий этой проблемы, гипотетической даты посещения оракула и исторического контекста, см. Graham, Barney 2016. Грэхем и Барни считают, что Херефонт посетил Дельфы в 426 г. до н.э., потом сообщил этот оракул Сократу, после чего с ним произошло «обращение», которое выразилось в том, что он перестал заниматься натурфилософией (в узком кругу интеллектуалов) и обратился к религиозно-этической проблематике, вопрошая в течение пары лет всех подряд сограждан о том, кто действительно суть мудрый, а после этого, став известным, он предстал на одной сцене сразу в двух комедиях — в «Облаках» Аристофана и в «Конне» Амипсия (*ibid.* 283 ff.). Тейлор (Taylor 1917) считал, что визит в Дельфы имел место в 431 г., тогда как Фергюсон (Ferguson 1964) установил 423 г. — все эти даты, однако, кажутся неудовлетворительными, поскольку есть веский резон полагать, что «натурфилософский» период Сократа закончился гораздо раньше — возможно, где-то в сер. 5 в., когда Сократ встретился с Парменидом и Зеноном, покинув идейно своего учителя Архелая, а потом, примерно в 440 г., он мог встретиться с Диотимой; следовательно, известным уличным философом Сократ стал гораздо раньше. В пользу этого говорит также свидетельство Иона Хиосского (*FGrH* 260 F 11) о поездке Сократа и Архелая на Самос — предположительно, для подавления Самосского восстания 440 г. Подробнее об этом см. Галанин 2022: 28–32.

⁵² Cf. Pl. *Ap.* 31d, 40c, 41d; *Euthd.* 272e; R. 496c; *Euthphr.* 3b; *Phdr.* 242b. Однако у Ксенофонта мы читаем, что даймоний — через Сократа — дает вполне позитивные и даже пророческие указания также и его друзьям (*Mem.* 1.1.4; *Ap.* 13).

ствия⁵³. И самый яркий пример многозначительного молчания даймония мы обнаруживаем в день суда над Сократом.

Итак, Сократ полагает, что раз знамение даймония не отвядило его идти на суд, то значит всё, что произойдет на суде и после него — а речь, собственно, о смерти, — является как минимум не вредным и не злым для Сократа⁵⁴, а может даже — полезным и благим⁵⁵, ибо наконец-то можно будет спокойно помереть, освободившись от хлопот⁵⁶. Томас Брикхауз и Николас Смит, которые являются заслуженными корифеями в изучении сократовского даймония, выработали даже для аналогичного — совершенно понятного — заключения очень сложный и запутанный силлогизм с множеством посылок и подпунктов, толкованию которых они посвятили много страниц научного текста⁵⁷. Мы дерзнули редуцировать их грандиозное предприятие до нескольких пунктов:

1. Даймоний коммуницирует с Сократом только тогда, когда Сократ собирается сделать что-то неправильное.
2. В день суда даймоний не вступал в коммуникацию с Сократом.
3. Следовательно, всё, что Сократ делает в этот день, является либо нейтральным, либо хорошим.

⁵³ Не исключено, что даймоний вторгается в жизнь Сократа тогда, когда последний, сам того не ведая, собирается совершить действие, которое идет вразрез с его собственными принципами справедливости (Weiss 2005: 88, 90).

⁵⁴ Сократ не говорит, что смерть как таковая не является злом, он говорит, что она как минимум не выглядит злом в *его случае* (Brickhouse, Smith 1986: 525). С другой стороны, из текста «Апологии» (40с–41d), кажется, можно сделать вывод, что смерть как таковая, а не только в случае Сократа, не является злом, но есть благо (Joyal 1997: 48 ff.; Joyal 2005: 101). Как бы там ни было, у Ксенофонта (*Mem.* 4.8.4–10) желание Сократа умереть прописано совершенно отчетливо и, будучи снабженным множеством аргументов, приведенных Сократу, возможно, самим даймонием, превращено, если угодно, в апологию смерти, а последний параграф «Воспоминаний» (4.8.11) стилистически представляет собой надгробную речь по Сократу (Narcy 2005: 117, 124).

⁵⁵ Pl. *Ap.* 40с.

⁵⁶ Pl. *Ap.* 41d. Сократ приходит к позитивному значению смысла смерти несмотря на то, что выше он, пусть и с гипотетической «симпатией», выражает вполне агностические взгляды в отношении этого феномена (Pl. *Ap.* 29b, 37b). Подробнее см., например, Brickhouse, Smith 1986: 511–526.

⁵⁷ Brickhouse, Smith 1986: 511–526.

Следует отметить, что хоть Сократ и был очень рациональным человеком, он тем не менее так и не смог дать рационального объяснения действию даймония в нем⁵⁸. Так и хочется спросить, понимал ли сам Сократ, что за сущность с ним вступает в контакт? Вопрос не праздный, поскольку до нас дошло много разных названий для этой сущности и ни одного терминологически выверенного, и это тем более подозрительно, что Сократ всю свою жизнь занимался именно определением терминов. Названия эти суть следующие: τὸ δαιμόνιον⁵⁹, τὸ γιγνόμενον μοι δαιμόνιον (возникающий во мне даймоний)⁶⁰, τὸ δαιμόνιον σημεῖον (божественный/даймонический знак/знамение)⁶¹, θεῖον... δαιμόνιον (божественный даймоний)⁶², τὸ εἰωθὸς σημεῖον⁶³ (обычный знак), τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον (знак/знамение бога)⁶⁴, ἡ εἰωθυῖά μοι μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου (обычное прорицание даймония во мне)⁶⁵, φωνή τις (некий голос)⁶⁶. Из этих названий можно выделить три основных: самое распространенное — это, понятно, δαιμόνιον, затем по частотности употребления идет σημεῖον и потом φωνή. При этом мы видим, что Сократ у Платона и Ксенофонта, откуда взяты эти цитаты, говоря о своем голосе, нигде не говорит о δαίμων (дай-

⁵⁸ Brickhouse, Smith 2004: 129.

⁵⁹ Pl. *Ap.* 40a4, *Euthph.* 3b5, *Euthd.* 272e4, *Phdr.* 242b8–9; X. *Mem.* 1.1.2, 4, *Ap.* 4, 13, etc.

⁶⁰ Pl. *Tht.* 151a4.

⁶¹ Pl. *R.* 496c4.

⁶² Pl. *Ap.* 31c8–d1.

⁶³ Pl. *Ap.* 40c2–3, *Euthd.* 272e3–4, *Phdr.* 242b9.

⁶⁴ Pl. *Ap.* 40b1.

⁶⁵ Pl. *Ap.* 40a4. Джоел, следуя Шлейермахеру, считает ἡ τοῦ δαιμονίου избыточной интерполяцией, полагая, что ἡ εἰωθυῖά μοι μαντική уже само по себе указывает на даймония. Один из его аргументов заключается в том, что нигде в других диалогах (даже в «Федре» 242b–d) Платон не ассоциирует так вот прямо дар пророчества (μαντική) с действием даймония (Joay 2005: 102 ff.). Следует также сказать, что μαντική — это прилагательное, следовательно мы имеем здесь эллипсис, который нужно понимать как μαντικὴ τέχνη (пророческое искусство) по аналогии, к примеру, с ῥητορικὴ τέχνη и др.

⁶⁶ Pl. *Ap.* 31d1; *Phdr.* 242c. Тот факт, что это не просто голос, но «некий» (τις) голос, может означать, что «голос» следует понимать метафорически.

мон), но именно ο δαίμόνιον⁶⁷. В «Государстве» (496c) Сократ особо подчеркивает, что такое даймоническое знамение (τὸ δαίμόνιον σημεῖον), как у него, никому другому никогда не являлось, и этим самым он отмежевывается от традиции обычного даймона, который, если использовать красивый эпитет Вальтера Буркерта, будучи «скрытым лицом божественного действия»⁶⁸, мог входить в контакт и захватывать, в общем, любого человека.

В диалоге «Феаг» (128d) Сократ говорит, что сам факт присутствия с ним даймония с самого детства — это его, Сократа, божественный удел (θεῖα μοῖρα). Марк Джоел в связи с этим отмечает, что сочетание в этом месте θεῖα μοῖρα с τὸ δαίμόνιον вообще является уникальным для литературы того времени⁶⁹. Уникальность эта заключается в том, что θεῖα μοῖρα довольно часто входит в словосочетания или ассоциируется с ὁ δαίμων⁷⁰, а не с τὸ

⁶⁷ Само по себе τὸ δαίμόνιον у Платона — это, вероятно, прилагательное, ставшее эллиптическим субстантивом, которое в качестве референта должно подразумевать какое-нибудь существительное, как, например, τὸ δαίμόνιον σημεῖον (Vlastos 1991: 280; Destrée 2005: 64, п. 2). Ксенофонт (*Mem.* 1.4.1) иногда употребляет τὸ δαίμόνιον в качестве существительного просто по отношению к божеству, не связывая его непосредственно с Сократом. Доказательства того, что в некоторых пассажах Платона (*Euthphr.* 3b, *Th.* 151a) τὸ δαίμόνιον также используется как самостоятельное существительное для обозначения Сократова даймония, см. Dogion 2003. О том, что нам следует воздержаться от соблазна как-либо субстантивировать эллиптическое τὸ δαίμόνιον, см. Brisson 2005: 2–4. отождествление сократовского даймония с даймоном (то есть с индивидуальным духом-хранителем, прикрепленным к человеку) возникло, вероятно, в I в. н.э., когда Академия сменила идеологию скептицизма на догматизм, что, в свою очередь, инициировало углубленные демонологические штудии в среднем и неоплатонизме и нашло отражение в трудах Плутарха, Апулея, Максима Тирского, Гермия, Прокла, Олимпиодора и др. (Joyal 1995: 39–41).

⁶⁸ Буркерт 2004: 312.

⁶⁹ Joyal 1995: 44. Докторская диссертация Джоела (Joyal 1988), полностью посвященная «Феагу», легла позднее в переработанном виде в основу выполненного им образцового критического издания этого диалога (см. Joyal 2000).

⁷⁰ Джоел отмечает, что народная этимология выводила слово δαίμων из глагола δαίω ‘делить, разделять и т.д.’, в то время как μοῖρα — от μείρομαι ‘получать по жребью, получать в удел’, и, таким образом, оба глагола, равно как и производные из них существительные, естественным образом могли ассоциироваться по смыслу (Joyal 1995: 44–45. См. также в этимологическом словаре Beekes 2010 s.v. δαίωμα, μείρομαι).

δαίμονιον⁷¹. Платон, как только что говорилось выше, четко отделял уникальный и эксклюзивный даймоний Сократа от обычного общедоступного даймона-хранителя⁷², однако автор «Феага», как и писатели эллинизма⁷³, безусловно был менее разборчив в терминологии и, как вообще свойственно эллинам, при фонетическом, графическом и отчасти семантическом сходстве объединил одно с другим, так что даймоний приобрел эпитеты даймона, некоторым образом отождествившись с ним. А среди даймонов — по крайней мере, для Сократа, — как известно, есть только один, заслуживающий внимания, — это μέγας δαίμων Эрот из диалога «Пир» (203c), который в «Феаге», не будучи назван по имени, несет в себе такой же заряд либидинально-педагогической энергии, исходящей из Сократа и захватывающей его учеников⁷⁴, какой он несет в «Пире» (175d), так что, по словам Марка Джоела, налицо ассимиляция сократического даймония с платоновским педагогическим Эросом⁷⁵.

⁷¹ Joyal 1995: 44, n. 17.

⁷² Cf. Pl. *Phd.* 107de, где персональный даймон, имеющийся у каждого человека, ведет душу после смерти к ее загробному воздаянию, а в Pl. *R.* 617e, 620e видим, как душа перед рождением избирает себе даймона. Анна Ленстрём (Lännström 2012: 42) считает, что опыт Сократа не уникален, но вполне вписывается в традиционные способы коммуникации божества с человеком посредством голоса, чему масса примеров в истории. Аналогичной позиции придерживается и Пьер Дестрэ, который говорит, что если к философии призваны все люди, а даймоний суть философский посредник между богом и человеком, то каждый философствующий должен иметь своего даймония (Destrée 2005: 75). Розлин Вейс, исходя из схожих позиций, говорит, что даймоний имеется у Сократа не потому, что он Сократ, а потому, что он справедливый человек, а поскольку имеются — хоть и не много — и другие справедливые люди (cf. Pl. *Grg.* 526ab), то можно предполагать, что и у них имеется нечто вроде даймония, возможно даже неосознаваемого ими (Weiss 2005: 82).

⁷³ Cf. Max. Tyr. 8.6; Procl. *In Alc.* 82.30 и др., где о даймонии Сократа говорится, как об *уделе*.

⁷⁴ В «Феаге» (129e) Сократ говорит, что сила его даймония (ἡ δύναμις αὐτῆ τοῦ δαίμονιου) распространяется и на тех, кто с ним общается.

⁷⁵ Joyal 1995: 50. Вероятно, Платон не допустил бы такого отождествления, четко отделяя действия даймония от понимания Эрота. С другой стороны, при чтении «Пира» становится совершенно очевидным, что даймон Эрот есть

Интересно отметить, что сила этого даймония, совершенно как физическая величина, зависит от пространственных характеристик и при приближении усиливается, а при отдалении уменьшается, так что в итоге мы имеем вполне себе физикалистскую концепцию педагогического либидо. Вот как это выражено в «Феаге» (130de), когда эта сила воздействует на визави через прикосновение Сократа. Итак, Аристид, сын Лисимаха рассказывает:

я делал успехи, когда находился вместе с тобой⁷⁶ и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя, говорящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался⁷⁷. Теперь же, — заключил он, — вся эта способность излилась из меня прочь⁷⁸.

не кто иной, как сам Сократ, который в рассказе Алкивиада *на практике* действует так же, как, по словам Диотимы, должен всегда действовать Эрот в *теории*, если принять во внимание его природу. Вдобавок к этому Диотима сама, сказав (Smp. 202de), что Эрот — это великий даймон (δαίμων μέγας), потом продолжает, говоря, что «всякий даймоний находится посередине между богом и смертным (πάν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ). Вполне возможно, что соседство в рамках одного предложения даймона и даймония дало последующим авторам (cf. Procl. In Alc. 1.46.1–13; Herm. In Phdr. 66.1–3 et al.) повод отождествлять обоих, и не исключено, что исходя именно из этого места существовавшее до этого представление о даймонии как *знаке божества* превращается в понимание его как отдельной *сущности* — *посредника* (Dorion 2003: 190).

⁷⁶ Cf. Pl. Smp. 216b.

⁷⁷ ὁλότε παρ' αὐτόν σε καθόμιμν ἐχόμενός σου καὶ ἀλλότεμενος. Считалось, что такая вовлеченность телесной близости в сократическую педагогику может свидетельствовать в пользу того, что автор «Феага» — не Платон (Tarrant 1958: 95). Однако некоторые пассажи «Пира», «Федра», «Хармида» и «Лисиды» свидетельствуют против такого заключения, поскольку педагогика Сократа базируется не на рациональных методах — и именно поэтому она не есть технэ, которой можно обучить, как это было у софистов, — но на личном контакте, который есть не что иное, как τὰ ἐρωτικά — единственная «наука» (Thg. 128b), в которой сведущ Сократ (Joyal 1988: 56–57 ff.).

⁷⁸ Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн. Cf. Pl. Tht. 150d–151a.

А теперь знаменитый пассаж из «Пира» (175de), где Агафон предлагает Сократу возлечь рядом с ним, дабы тот поделился своей мудростью, на что Сократ отвечает:

— Хорошо было бы, Агафон, ... если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся (*ἀπτόμεθα*) друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст, как перетекает вода по шерстяной нитке из полного сосуда в пустой. Если и с мудростью дело обстоит так же, я очень высоко ценю соседство с тобой: я думаю, что ты до краев наполнишь меня великолепнейшей мудростью⁷⁹.

Это место в «Пире», как отмечает Дороти Таррант в статье с характерным названием «Прикосновение Сократа», — единственный пример из подлинных платоновских диалогов, где подразумевается, что интеллектуальная коммуникация или вдохновение с необходимостью требуют для своей реализации телесного контакта⁸⁰. Оставляя в стороне эротические коннотации глагола *ἄπτω*⁸¹, обозначающего здесь прикосновение, отметим, что Платон, используя жест прикосновения для духовной коммуникации, следует очень древней античной традиции, которую можно обнаружить также и в других культурах⁸². Такое прикосновение характеризует мгновенный, внелингвистический и сверхрациональный аспект соединения души с истиной⁸³.

Соприсутствие даймония вместе с Эротом хорошо прописано в «Федре» (242bc), где даймоний через свое обычное знамение запрягает Сократу перейти речку Илисс до тех пор, пока он не прославит подобающим образом Эрота. Как отмечают комментаторы⁸⁴, этот фрагмент вполне мог повлиять на автора «Феага», кото-

⁷⁹ Пер. С.К. Апта.

⁸⁰ Tarrant 1958: 95.

⁸¹ В значении коитуса с женщиной см. Arist. *Pol.* 1335b40, 1 *Kop.* 7:1 (*LSJ* s.v. *ἄπτω*), в гомоэротическом смысле см., например, X. *Smp.* 4.28.

⁸² Подробнее см. Tarrant 1958.

⁸³ Bussanich 2006: 210. Cf. τοῦ ἀληθοῦς ἐφάπτομένῳ в Pl. *Smp.* 212a5 (Протопопова, Гараджа 2020: 67).

⁸⁴ Joyal 1995: 57.

рый, как мы видели, очень сильно сближает даймо́ния и Э́рота — практически до отождествления⁸⁵.

Мы поговорили немного о том, как действует даймо́ний и что он значил для Сократа, теперь бы я хотел кратко напомнить об основных интерпретациях этого явления, существующих в научной литературе. Начать следует с радикально рационалистических трактовок, которые, как полагают Брикхауз и Смит⁸⁶, в основном базируются на неверном понимании одного фрагмента из диалога «Критон» (46b), где Сократ говорит: «я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того разумного (τῷ λόγῳ) убеждения (πείθεσθαι), которое после тщательного рассмотрения представляется мне наилучшим»⁸⁷. Говоря кратко и общо, можно выделить следующие подходы:

1. В рамках *редукционистского* подхода, адептами которого выступают Марта Нуссбаум и Грегори Властос, считается, что даймо́ний Сократа — это голос разума, или рациональная интуиция, — другими словами, некое мгновенное рациональное (аналитическое) схватывание и понимание, что-то вроде гениальной догадки (hunch) или неожиданного прозрения, которое возникает в нас, когда объект сильно нас заинтересовал и взволновал, однако мы пока не в состоянии его сразу и четко артикулиро-

⁸⁵ Также комментаторы отмечают, что на автора «Феага» — кто бы им ни был — повлиял диалог «Алкивиад», написанный Эсхином из Сфетта (см. Joyal 1988: 54).

⁸⁶ Brickhouse, Smith 2005: 44.

⁸⁷ Пер. М.С. Соловьева. Под логосом здесь вовсе не обязательно понимать нашу сухую новоевропейскую рациональность. Под этот логос могут с равным успехом подпадать истины религии и дивинации, да и сами советы даймо́ния, которые для Сократа могли быть вполне разумными и убедительными, — другими словами, Сократ не выискивает какой-нибудь логический аргумент, который убедил бы его в рациональности запретного указания даймо́ния, но само предостережение последнего и есть необходимый и достаточный аргумент, не нуждающийся ни в какой иной легитимации разума, несмотря на то, что Сократ зачастую и размышляет постфактум, почему даймо́ний запретил ему что-либо делать, как, например, в Pl. Ar. 31d–32a в случае запрета политической деятельности, да и это размышление нужно, скорее, не самому Сократу, но что-бы объяснить свою позицию другим людям (cf. Brickhouse, Smith 2000: 84–85).

вать⁸⁸. Даймоний-де потому и называется чем-то божественным, что сам разум в человеке божествен, и Сократ, иронически апеллируя к даймонию, сотворяет тем самым из разума новое божество, которое является посредником между животным, которое уже есть в нас, и богом, которым мы можем стать⁸⁹. Недостаток этого подхода в том, что он не учитывает тот факт, что даймоний всегда дает только отрицательные показания, вдобавок у Платона можно найти действительно примеры вполне положительной рациональной интуиции, которая описывается совершенно обычным языком и при этом никак не связана с действием даймония⁹⁰. Также ряд текстов, которые используются в поддержку аргументации данного подхода, могут точно также свидетельствовать прямо против него⁹¹, вдобавок здесь, как кажется, совершенно не учитывается профетическая роль даймония⁹².

2. В рамках *фундаменталистского* подхода, или подхода *разумного основания*, которого придерживается, например, Кристофер Риви, считается, что ответная реакция Сократа на голос даймония совершается без какой-либо критической оценки или интерпретации, но мгновенно по принципу действия от противоположного. Собственно, единственное, что делает этот подход рациональным, это постулат о том, что абсолютно все религиозные верования и действия Сократа сами по себе выводятся из его рационального обоснования благодати божественного⁹³. Если рационально (эленктически) доказано, что бог благ, то всё, что диктует благочестие, включая сны и оракулы, должно быть воспринято как благо⁹⁴ и совершено соответствующим образом, даже если на первый — человеческий — взгляд кажется, что это является чем-то

⁸⁸ Brickhouse, Smith 2005: 44; Vlastos 1991: 283–285.

⁸⁹ Cf. Nussbaum 1985: 234.

⁹⁰ Brickhouse, Smith 2005: 45. Брикхауз и Смит полагают, что пример позитивной рациональной интуиции можно найти в Pl. *Hp. Ma.* 297e–298d, а негативной — в *Lj.* 218c.

⁹¹ Например, Pl. *Euthd.* 272e, *Phdr.* 242bc, см. Vlastos 1991: 281–287.

⁹² Corey 2005: 222.

⁹³ Brickhouse, Smith 2005: 55 ff.

⁹⁴ Cf. Reeve 1989: 70.

дурным или малопонятным. Против этого подхода можно возразить, что Сократ слышал голос даймония уже в детстве⁹⁵, то есть до того, как занялся философией по велению Аполлона и обрел возможность рационально обосновать благодать божества при помощи эленхоса.

В указанных выше двух подходах подчинение Сократа даймонию носит либо иронический характер, либо же влияние последнего настолько минимизировано, что не возникает никакой угрозы для исключительно рациональной интерпретации событий⁹⁶.

3. Третий подход в этой классификации связан с именами Томаса Брикхауза и Николаса Смита, которые предлагают альтернативную версию рационального подхода и называют ее *эмпирицисткой*. Этот подход, в основу которого авторы кладут некоторые постулаты эпистемологии релейабилитета⁹⁷, позволяет не редуцировать даймоний Сократа до каких-либо когнитивных процессов (рациональное обоснования или эленхос), а оставить его как бы нетронутым и непознанным. Авторы отмечают, что Сократу совершенно не обязательно было полностью осознавать процесс действия даймония в нем, чтобы иметь разумное и надежное основание полагаться на него всякий раз, когда он предостерегает его от чего-либо⁹⁸. На протяжении всей жизни Сократ имел многочисленные надежные подтверждения того, что советы даймония никогда не бывают ложными, следовательно, это совершенно рационально — поступать всякий раз в соответствии с указаниями даймония. Авторы называют такое толкование эмпирицистским, поскольку все когнитивные ценности выводятся непосредственно из опыта, а не из априорных принципов или врожденных идей. Другими словами, повторение правоты даймония на протяжении жизни является надежным опытным критерием ис-

⁹⁵ Pl. *Ap.* 31d.

⁹⁶ Lännström 2012: 32.

⁹⁷ См. об этом, например, Goldman 1979.

⁹⁸ Brickhouse, Smith 2005: 60.

тинности того, что а) даймоний никогда не ошибается и б) полагаться на него совершенно разумно⁹⁹.

Брикхауз и Смит скромно называют себя скептиками в отношении природы самого даймония и говорят, что у них нет оснований рассматривать его в качестве реального свидетельства божественного вмешательства¹⁰¹. Стоит также отметить, что из того, что раньше предсказания даймония были верными, вовсе не означает, что он и дальше *с необходимостью* будет давать истинные советы и никогда не ошибется: другими словами, само действия даймония рационально вовсе не достигнуто¹⁰¹.

4. Сравнительно недавно Джаред Брандт предложил так называемый *перспективистский* подход в интерпретации даймония, который, как он утверждает, не вчитывает в тексты о Сократе понятие рациональности, изначально чуждое Сократу и Платону, но постулирует, что доверие Сократа даймонию носило *мгновенный, необусловленный и советательный* характер¹⁰². Так, можно вспомнить начало «Евтидема» (272e), где только Сократ собрался уйти из палестры, как вдруг ему явилось его божественное знамение и запретило уходить, и Сократ, не раздумывая особо, сразу же сел обратно, то есть Сократ мгновенно ему подчинился. В «Апологии» (31c) Сократ говорит, что совершенно невозможно, чтобы его не остановило его божественное знамение, если он собрался

⁹⁹ Схожую позицию занимает Марк Макферран, который говорит, что у Сократа были как индуктивный, так и дедуктивный аргументы для того, чтобы рационально обосновать доверие даймонию. Первый основывается на том, что за всю долгую жизнь даймоний как надежная система предупреждения ни разу не подвел его, второй же исходит из того, что даймоний — это знак божества, которое всегда желает человеку блага, так что доверять ему также оказывается вполне разумно. При этом всё иррациональное (оракулы, сны и пр.) *помимо* даймония Сократом принимается также со всей серьезностью, однако для точного его понимания и успешного использования оно должно подвергнуться рациональной интерпретации, тогда как голос даймония принимается целиком и сразу и без всякой рефлексии (McPherran 1991: 356–357, 372).

¹⁰⁰ Brickhouse, Smith 2005: 60.

¹⁰¹ Cf. Brandt 2017: 426, n. 26.

¹⁰² Brandt 2017: 416.

сделать что-то не благое, равно как иногда даймоний прерывал его посредине речи, запрещая продолжать разговор (*Ap.* 40b) и т.д.

Что до безусловности подчинения даймонию, то она выражается в том, что Сократ слушается даймония несмотря ни на какие обстоятельства и вообще не может представить себе такого случая, чтобы, явись ему его даймоний, он бы его не послушался¹⁰³. При этом, если, к примеру, другие виды божественной коммуникации, как сны¹⁰⁴, оракулы¹⁰⁵ и т.д., Сократ подвергает рациональному испытанию, чтобы убедиться в их истинности и точном значении, то даймонию он подчиняется беспрекословно и сразу. Однако подчинение это носит имплицитный и совещательный характер, то есть несмотря на то, что сначала как бы следует рефлекторный отказ от какого-либо действия, затем, однако, информация, полученная от даймония, предоставляет возможность выбора: так, когда, к примеру, даймоний отклоняет Сократа от участия в политической жизни, то у Сократа по-прежнему остается возможность выбора — участвовать либо не участвовать, Сократ же слушает даймония и не участвует. Значит, реакцию Сократа на знамение нельзя рассматривать как просто негативный рефлекс, как полагают некоторые авторы¹⁰⁶, но как позитивный отклик и руководство к действию, предполагаю-

¹⁰³ Brandt 2017: 418.

¹⁰⁴ Pl. *Phd.* 60e, где Сократ, будучи в узилище, решил проверить (*ἀπολεῖρόμενος*) свой давний сон относительно того, стоит ли ему заняться поэзией.

¹⁰⁵ Когда Сократ говорит в «Апологии» 28e, что бог, как ему думается и как он полагает (*ὡς ἐγὼ φήθην τε καὶ ὑπέλαβον*), поставил его, чтобы ему заниматься философией, испытывая себя и других, то степень уверенности его слов всё же не настолько высока, как когда он рассказывает о несомненном действии даймония — в такие моменты Сократ ничего не полагает, не думает и ему ничего не кажется, но он просто исполняет веление даймония.

¹⁰⁶ Скотт Сенн (Senn 2012: 19–20), например, полагает, что принятие решений для последующего действия у Сократа никогда не связано с вмешательством даймония, но исключительно с его автономной рациональностью, как она описана в «Критоне» 46b, тогда как даймоний стимулирует лишь рефлекторный отказ от намеченного деяния и, следовательно, функционирует наподобие знака «не влезай, убьет!».

щее *совеща́тельный* характер их коммуникации¹⁰⁷. Итак, с этим ясно. Как уже было сказано, Брандт обвиняет других ученых в том, что они приписывают Сократу нерелевантное понимание рациональности — что это за понимание? Ну, понятно, что это рациональность *Просвещения*, в объяснении которой Брандт ссылается на Аласдера Макинтайра, который, в свою очередь, описывает такую рациональность как совершенно секуляризованную, всеобщую, независимую от социо-культурного контекста и, следовательно, совершенно принудительную для любого человека, который хочет называться разумным¹⁰⁸. Проблема только в том, что древний грек такой рациональности видом не видывал и слыхом не слыхивал, и именно из-за такого понимания рациональности мы уже столетия ломаем голову над совершенно праздным вопросом: как у греков рациональное философское знание могло сочетаться с глубокой религиозностью и верой в мифы и ритуалы? Что до перспективистского понимания рациональности, то Брандт, со ссылкой на эпистемолога Дерек Парфита, описывает ее как практическую рациональность, в основе которой лежит индивидуальное действие в соотнесенности с исключительно личным убеждением деятеля¹⁰⁹. Так, если я, к примеру, считаю, что курение — благо, то курить по пачке в день для меня — совершенно рационально и т.д.¹¹⁰; другими словами, рациональным или иррациональным является не содержание убеждения, но способ реализации основанного на нем действия¹¹¹. Поэтому можно полагать, что Сократ разделял несколько типов рациональности и, следовательно, перспектив: у людей, которые проводят свои

¹⁰⁷ Если только я корректно понял то, что хотел сказать Брандт, то остается не очень понятна временная континуальность этой совеща́тельности, то есть как конкретно Сократ совеща́ется с даймоном: что это — обмен репликами, эмоциями, или что-то подобное? Как кажется, Брикхауз и Смит подошли ближе к решению этого вопроса (см. выше)

¹⁰⁸ Cf. MacIntyre 1988: 6.

¹⁰⁹ Brandt 2017: 423.

¹¹⁰ См. анализ примера с курением в Parfit 2011: 113. Совершенно очевидно, что индивидуальный характер такого убеждения может стать всеобщим, определяя тем самым уже не субъективную (перспективистскую) рациональность, но коллективную и, следовательно, объективную.

¹¹¹ Cf. Lännström 2012: 44.

жизни на агоре и в судах¹¹², душою пребывая на дне пещеры и видя лишь отражения вещей, — у таких людей одна рациональность, у философа же, которой вышел из пещеры, взглянул на солнце, а потом вернулся обратно, — у него другая рациональность, которая не имеет ничего общего с вышеупомянутой рациональностью и вообще выглядит безумием¹¹³. Бог, в свою очередь, обладает высшей рациональностью, по сравнению с которой человеческая стоит либо мало, либо вообще ничего¹¹⁴. Этот постулат, выдвинутый Сократом, есть один из признаков перспективистской трактовки знания, согласно которой человеческое знание всегда неполно и обусловлено лингвистическим и социокультурным контекстом. Отсюда лишь один шаг до релятивизма, адептом которого был, к примеру, Протагор, но Сократ, однако, этого шага никогда не делает. Ведь одно дело отрицать абсолютную истину, как это делает любой нормальный релятивист, и совсем другое — свято верить в эту истину, говоря при этом, что у человека нет адекватного эпистемологического доступа к ней¹¹⁵. Сократ потому и был назван мудрейшим среди эллинов, что он четко ограничил свою эпистемологическую перспективу и стыдился артикулировать высказывания о том, чего он не знает¹¹⁶. Следовательно, доверять богу и посланному им даймонию — это гораздо более рационально, чем полагаться на свое суетное и слишком человеческое мудрствование.

Рассмотрев кратко существенные походы к Сократову даймонию, попробуем теоретически реконструировать сам акт коммуникации даймония с Сократом. Теоретически подобный божественный знак мог затрагивать все пять органов чувств, однако в случае Сократа, судя по всему, преобладающим способом коммуникации был голос¹¹⁷, следовательно, последняя имела все-

¹¹² Cf. Pl. *Tht.* 172d–174a.

¹¹³ Как тут не вспомнить, что мудрость мира сего есть безумие пред Богом (1 *Кор.* 3:19).

¹¹⁴ Pl. *Ap.* 23a.

¹¹⁵ Brandt 2017: 430, n. 34.

¹¹⁶ Pl. *Ap.* 21b, 23b.

¹¹⁷ Brisson 2005: 2.

цело лингвистическую природу и на понятном ему языке — то есть на греческом, исключая какую-либо чувственные манифестации — запахи, визуальные образы и т.д., на что обратил внимание еще Властос в опубликованной по этому поводу переписке с Брикхаузом и Смитом¹¹⁸. На долю Сократа, таким образом, выпадала правильная интерпретация этих языковых посланий. Тот факт, что эти послания лингвистические, то есть несут в себе семантическое содержание, будучи, стало быть, плодом языкового сознания, уже говорит об их существенно рациональном происхождении, и, как остроумно замечает Энтони Лонг, чтобы понять это, вовсе не обязательно быть витгенштейнианцем¹¹⁹. Лонг, тоже адепт эмпирицистского подхода в трактовке даймо́ния, предполагает, что голос даймо́ния мог артикулироваться либо в императивных предложениях, как, например: «Не делай того, что ты задумал», либо же в условных предложениях: «Если ты сделаешь то, что задумал, то ты либо поступишь неправильно, либо у тебя не получится сделать это хорошо»¹²⁰. Вышеупомянутые Брикхауз и Смит считают, что даймо́ний был не столь многословен и просто говорил: «Остановись сейчас же!». Люк Бриссон считает, что даже этих слов слишком много и что на самом деле даймо́ний, будучи еще более лаконичным, просто восклицал «μη» (нет!)¹²¹.

Достаточно подробно этот вопрос разбирается Плутархом¹²², который говорит, что даймо́ний Сократа был не видением (ὄψις),

¹¹⁸ Vlastos 2000: 185.

¹¹⁹ Long 2005: 67.

¹²⁰ Long 2005: 67.

¹²¹ Brisson 2005: 2. Такую лаконичность Бриссон связывает с тем, что даймо́ний обращался к Сократу не при помощи речи (λόγος), которая в таком случае должна была бы содержать аргументы, описания и угрозы в случае слушания, но при помощи голоса (φωνή), который, согласно Аристотелю (Pol. 1253a), присутствующим живым существам как таковым и не требует, в отличие от логоса, обоснования (*ibid.*).

¹²² У Плутарха, насколько известно, всего было три работы непосредственно о Сократе: «Защита Сократа» (Ἀπολογία ὑπὲρ Σωκράτους) и «Об обвинении Сократа» (Περὶ τῆς Σωκράτους ψηφίσεως) утрачены, а «О даймо́нии Сократа» (Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου) сохранилась. Первые две работы, возможно, были на-

но каким-то ощущением (αἴσθησις) голоса (φωνῆς) или умосозерцанием речи (λόγου νόησις), входившим с ним в контакт (συνάλπτοντος) необычным образом¹²³. Итак, налицо три составляющих: 1) голос/речь, 2) личный контакт и 3) постижение услышанного. Это состояние, продолжает Плутарх, похоже на сон, когда людям кажется, что они воспринимают слова при отсутствии внешнего звука, однако душа обычного человека отягощена бременем страстей, с чем связана и рассеянность ума и бесчувственность к подобным вещам, у Сократа же ум чист (καθαρός) и ввиду небрежения телом бесстрастен (ἀλαθής), поэтому в нем сохранилась чувствительность к высшему восприятию также и в состоянии бодрствования, так что можно сказать, что Сократ воспринимал даже «не звук, а некий смысл (λόγον), передаваемый демоном без посредства голоса, соприкасающийся с разумением воспринимающего как само обозначаемое»¹²⁴. Таким образом, мы видим, как Плутарху, в общем, удается сохранить в рамках одной и той же личности как божественное вмешательство, так и вполне рациональное объяснение, суть которого заключается в том, что послание даймония является всецело умопостигаемым интеллектуальным месседжем, адресованным непосредственно разуму Сократа¹²⁵. И всё же Плутарх не довольствуется этим, но

правлены против обвинительного памфлета (Κατηγορία Σωκράτους) афинского софиста Поликрата (Hershbell 1988: 365–366).

¹²³ Plu. *De genio Socr.* 588cd.

¹²⁴ Plu. *De genio Socr.* 588e (здесь и далее пер. Я.М. Боровского).

¹²⁵ Long 2005: 70. Плутарх, вероятно, находился не в более выгодных условиях, чем современный исследователь этого вопроса, — то есть для Плутарха вопрос этот был столь же темным, как и для нас. Также следует отметить, что в этом диалоге предложены два альтернативных взгляда на Сократа — мистический и рационалистический, — выраженные разными персонажами, которые репрезентируют разные философские традиции, при этом сам Плутарх, видимо, считает, что оба подхода не исключают, но дополняют друг друга, так что вера Плутарха как жреца Аполлона примиряется с его философскими убеждениями (Babut 1988: 407–408). Несмотря на то, что Плутарх — по крайней мере, в зрелые годы — платоник, в данном диалоге весомо ощутил его пифагорейский бэкграунд — в частности, изложение различных аспектов демонологии (Dillon 2010: 139–145). В качестве модели для своего историко-философского диалога «О дай-

тут же предлагает даже не столько рациональное, сколько натур-философское или даже физикалистское толкование самого акта коммуникации на расстоянии между даймоном и Сократом. Согласно этому тексту обычная коммуникация между людьми выглядит так: «воздух, оформленный в виде членораздельных звуков и превратившийся полностью в звучащие слова, доносит до души слушающего некую мысль»¹²⁶, при этом «голос подобен удару, через уши насильственно внедряющему в душу слова»¹²⁷, при этом слова, речи, имена и всё то, что мы вослед структуралистам могли бы назвать *означающим*, которое используется в качестве медиума любой коммуникации, представляют нам лишь образы (εἰκόνας) и подобия (εἶδωλα) мыслей, а не сами мысли¹²⁸, или *означаемое*. Сократ же, принадлежа к святым (ἱερούς) и чудесным (δαμονίους)¹²⁹ людям, воспринимает речи даймонов (οἱ τῶν δαιμόνων λόγοι) и мысли богов также через воздух¹³⁰, который, благодаря своей чувствительности, их запечатлевает (ἐνσημαίνεται), однако доставляет напрямую, минуя посредничество языка и артикулированной в форме воздушного потока речи, соприкасаясь (ἐφαπτομένης) извне (θύραθεν) с умной частью души¹³¹. Такое восприятие мысли в обход языка говорит о том, что мысль является во всей своей чистоте и полноте и, следовательно, не нуждается в интерпретации и не рискует быть не(до)понятой.

монии Сократа» Плутарх взял платоновский «Федон», с которым у него много параллелей (Hershbell 1988: 367; Pelling 2005: 125–126).

¹²⁶ Plu. *De genio Socr.* 589c.

¹²⁷ Plu. *De genio Socr.* 588e.

¹²⁸ Plu. *De genio Socr.* 589c.

¹²⁹ Cf. Pl. *Smp.* 203a, где Сократ назван δαμόνιος ἀνὴρ.

¹³⁰ Воздух как основное место обитания демонов указывается у Апулея, который также говорит, что они сами состоят из воздуха (Apul. *De deo Socr.* 8).

¹³¹ Cf. Plu. *De genio Socr.* 589b–589c. Там же говорится, что ум и душа таких людей управляется более сильным умом и душой более божественной (ὀλοῦ... κρείσσοнос νοῦν καὶ ψυχῆς θειοτέρας ἄγεσθα). Далее (591e), в рассказе Тимарха о загробном путешествии, невидимый голос поведает ему, что ум, который люди помещают в душе, нужно именовать даймоном (δαίμονα), да и находится он на самом деле не в душе, а как бы вне (ἐκτός) человека. Подробнее о демоне-хранителе и демонах у Плутарха см. Диллон 2002: 221–227.

И тем не менее, довольно сложно ответить на вопрос, как в самом сознании Сократа репрезентировалась эта божественная мысль. Из Плутарха получается, что передаваемая по воздуху мысль вообще не имела структуры предложения и, следовательно, какого-либо синтаксиса, а значит, и в разум Сократа должно было поступать что-то вроде внушения или прозрения, или намека, который соединялся с мысленным процессом (речевым?), происходящим в сознании Сократа¹³². Как бы там ни было, можно определенно, видимо, говорить лишь о том, что опыт переживания даймония был сознательным и, условно говоря, рациональным¹³³.

Разбирая все эти кейсы, мы как бы априорно исходили из рациональных предпосылок коммуникации Сократа с областью божественного. Описанный выше перспективистский подход оставил, правда, место для непостижимого божественного, однако и он, кажется, укоренен в парадигме, согласно которой всякая коммуникация Сократа с божеством должна пройти горнило рационального обоснования и проверки¹³⁴ — пусть даже не общезначимой, но субъективной, как в случае с индивидуальным даймонием. Нам же кажется, что из всех этих подходов выпадает очень важная вещь — мистический религиозный опыт, отчетливо идентифицируемый в соответствующих текстах. Сократ этот опыт не рационализирует, поскольку такой опыт, по выражению Буссанича, является самоуверяющим (*self-authenticating*) и, следовательно, не требующим легитимации рассудка; единствен-

¹³² Мы помним, что размышление — это безмолвная беседа души с самой собой (Pl. *Sph.* 263e).

¹³³ McPherran 1991: 363.

¹³⁴ Рациональные подходы, не допускающие возможности, что Сократ мог действовать «иррационально», жестко разграничивают сверхъестественные действия даймония, с одной стороны, от вполне рациональных, индуктивных и дедуктивных действий Сократа — с другой, в результате чего возникает впечатление, что древний грек, как и современный человек, четко отделял познанные при помощи науки законы природы от «сверхъестественных» вещей, которые являются таковыми лишь *до тех пор, пока* они еще не познаны наукой. См. критику такой — секулярной — установки по отношению к даймонию Сократа в Bussanich 2006; Lännström 2012; Corey 2005.

ное, что делает Сократ, — это пытается донести его до других людей в надежде, что они будут убеждены его примером¹³⁵. Как происходит или не происходит это убеждение? Исходное содержание индивидуального религиозного опыта Сократа провоцирует диалектическое исследование при помощи эленхоса, которое, в свою очередь, должно очистить сознание собеседника от ложных верований и направить его на узрение божественного¹³⁶, которое носит не дискурсивный, но, скорее, тактильно-визионерский характер. Таким образом, богопознание исходит из бога через Сократа, захватывая его заинтересованных собеседников, и снова возвращается в стихию божественного, и это так потому, что, как сказано в «Законах» (716с), мерой всех вещей является бог.

Но раз такое дело, и раз Сократ настолько преисполнен послушания божественному, можно задать вопрос, которым как-то задался Властос¹³⁷, а именно, смог бы Сократ, если бы божество приказало ему, совершить несправедное деяние, беспрекословно, то есть без рациональной рефлексии, исполнить его и, подобно кьеркегоровскому Аврааму, стать религиозным фанатиком, принеся в жертву богу, к примеру, своего сына? Оставим этот вопрос без ответа и лишь добавим, что человеколюбивая античная эпоха, к счастью, не знала столь требовательных богов.

Однако в случае Сократа мы видим другую вещь. У Ксенофонта (*Mem.* 4.8.5) мы читаем, что Сократ рассказывает Гермогену, что он хотел было уже подготовить себе защитительную речь, но ему воспротивился даймоний (ἤναντιώθη τὸ δαίμονιον)¹³⁸. За-

¹³⁵ Bussanich 2006: 207.

¹³⁶ Cf. Bussanich 2006: 200; Coreu 2005.

¹³⁷ Vlastos 2000: 197. Совершенно очевидно, что этот вопрос неуместен — и не только потому, что даймоний ничего не приказывает, но и потому, что рациональное толкование божественного знака всегда признает в качестве своей предпосылки обоснованность божественного вмешательства (Dorion 2003: 188); другими словами, разумность послушания божеству встроена в саму коммуникацию Сократа с ним, поскольку бог — всецело разумен и благ, следовательно он не может желать Сократу зла, следовательно неподчинение ему будет неразумием.

¹³⁸ В другом месте Ксенофонт (*Ap.* 4) сообщает, что Сократ даже дважды пы-

тем он просит Гермогена не удивляться тому, что, по мнению бога, Сократу лучше умереть. В самом деле, Сократ, будучи блестящим ритором и диалектиком, мог выстроить такую аргументацию в своей апологии, что был бы совершенно оправдан, тогда как истцы были бы вынуждены уплатить огромный штраф за клевету. И вот божественный знак фактически проторивает Сократу путь к верной гибели, потому что Сократ считает, что в качестве апологии выступает вся его предыдущая жизнь. Даже здесь, на пороге могилы, Сократ не решается броситься в объятия логоса и риторики, но встает всецело на позиции праксиса и этики. Сократ отказывается риторике, потому что выше в разговоре с Гермогеном (*Мет.* 4.8.5) утверждает, что при помощи произнесенных слов часто виновные оправдываются, а невинные наказываются, и именно это не нравится Сократу — то, что перед судьями-дикастами главную роль играют не дела, но слова¹³⁹. Сократ совершенно, как кажется, иррационально следует за велением даймония и идет на верную смерть, презрев естественное и рациональное желание сохранить себе жизнь. И этим самым Сократ завершает свою земную миссию, о которой хорошо когда-то сказал Анри Бергсон: «его (Сократа) миссия является религиозной и мистической в том смысле, в каком мы используем сегодня эти слова; его учение, столь совершенно рациональное, зависит от чего-то, что, по-видимому, выходит за пределы чистого разума»¹⁴⁰.

тался подготовить себе апологию, но ему сопротивляется даймоний (ἐναντιοῦται μοι τὸ δαίμονιον). В результате появилась интерпретация, согласно которой именно даймоний повинен в смерти Сократа, пусть даже ради вящего блага последнего. Так, весьма характерно название статьи Майкла Нарси (Narcy 2005: *Socrates Sentenced by His Daimōn* («Сократа приговорил его даймон»)).

¹³⁹ Narcy 2005: 121.

¹⁴⁰ Бергсон 1994: 65. Бергсон совершенно верно ухватил эту недвойственную двойственность религиозно-философского мышления Сократа, которую можно свести к формуле «Богу Богово». Сократ говорил (*Х. Мет.* 1.1.9), что человеческому знанию можно и должно учиться, а что людям не дано познать, об этом следует вопрошать богов при помощи гадания (διὰ μαντικῆς). Такой подход гармонично соединяет в себе философский эленхос и мистическое постижение, ибо там, где это уместно, можно пользоваться первым, но есть также вещи, о кото-

Литература

- Бергсон, А. (1994), *Два источника морали и религии*. Перевод, послесловие и примечания А.Б. Гофмана. М.: «Канон».
- Буркерт, В. (2004), *Греческая религия: Архаика и классика*. Перевод М. Витковской и В. Витковского. СПб.: Алетейя.
- Галанин, Р.Б. (2019), “Две стратегии воспитания: софистическая и сократическая”, *Платоновские исследования* 11.2: 137–152.
- Галанин, Р.Б. (2021), “Фрагмент сатировой драмы «Сизиф»: перевод и комментарий”, *Платоновские исследования* 15.2: 228–240.
- Галанин, Р.Б. (2022), “Теология Сократа: бог Эрот”, *Платоновские исследования* 17.2: 28–50.
- Галанин, Р.Б. (2020), “«Все вещи были вперемешку, а Ум их разделил и упорядочил»: чему учил древнегреческий философ Анаксагор”, *Нож*. URL: <https://knife.media/anaxagoras-philosophy>
- Протопопова, И. (2015), “Υβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379.
- Протопопова, И.А.; Гараджа, А.В. (2020), “Платоновский «Пир» 212a: Человек или место?”, *Вестник РХГА* 21.2: 65–72.
- Светлов, Р. В (2019), “Рациональная теология в античности”, *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии* 1.3: 7–16.
- Светлов, Р.В. (2017), “Религия Сократа: был ли Сократ христианином до Христа?”, *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии* 1: 67–73.
- Babut, D. (1988), “La part du rationalisme dans la religion de Plutarque: l'exemple du *De genio Socratis*”, *Illinois Classical Studies* 13.2: 383–408.
- Beekes, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden; Boston: Brill.
- Bremmer, J. (1982), “Literacy and the Origins and Limitations of Greek Atheism”, in *EPRINTS-BOOK-TITLE*, 43–56.
- Brandt, J. (2017), “Socrates, the Daimonion, and Rational Trust: A Perspectival Account”, *Apeiron* 50.4: 415–433.
- Brickhouse, T.; Smith, N. (1986), “The Divine Sign Did Not Oppose Me’: A Problem in Plato’s *Apology*”, *Canadian Journal of Philosophy* 16.3: 511–526.
- Brickhouse, T.; Smith, N. (2000), “Socrates’ Gods and the Daimonion”, in N. Smith and P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, 74–88. Oxford University Press.

рых можно узнать только посредством второго (McPherran 1991: 348, 357). Примерно такого же взгляда придерживался и Эрик Доддс (Доддс 2000: 203, п. 36).

- Brickhouse, T.; Smith, N. (2004), *Plato and the Trial of Socrates*. Routledge.
- Brickhouse, T.; Smith, N. (2005), "Socrates' 'Daimonion' and Rationality", *Apeiron* 38.2: 43–62.
- Brisson, L. (2005), "Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition", *Apeiron* 38.2: 1–12.
- Bussanich, J., (2006), "Socrates and Religious Experience", in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 200–213. Blackwell.
- Corey, D.D. (2005), "Socratic Citizenship: Delphic Oracle and Divine Sign", *The Review of Politics* 67.2: 201–228.
- Curd, P., ed. (2007), *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia*. A Text and Translation with Notes and Essays. Toronto: University of Toronto Press.
- Destrée, P. (2005). "The 'Daimonion' and the Philosophical Mission – Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates?", *Apeiron* 38.2: 63–79.
- Dillon, J. (2010), "Pythagoreanism in Plutarch", in Heinz-Günther Nesselrath (ed.), *Plutarch: On the daimonion of Socrates*, 139–144. Mohr Siebeck.
- Dorion, L.-A. (2003), "Socrate, le daimonion et la divination", in J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*, 169–192. Presses universitaires de Caen.
- Drury, S. (2017), *The Bleak Political Implications of Socratic Religion*. Palgrave Macmillan.
- Ferguson, J. (1964), "On the Date of Socrates' Conversion", *Eranos* 62: 70–73.
- Goldman, A. (1979), "Reliabilism: What Is Justified Belief", in G.S. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, 1–23. Dordrecht: Reidel.
- Gagarin, M. (1977), "Socrates' 'Hybris' and Alcibiades' Failure", *Phoenix* 31.1: 22–37.
- Graham, D.; Barney, B. (2016), "On the Date of Chaerephon's Visit to Delphi", *Phoenix* 70.3/4: 274–289.
- Guthrie, W.K.C. (1971), *Socrates*. Cambridge University Press.
- Hershbell, J.P. (1988), "Plutarch's Portrait of Socrates", *Illinois Classical Studies* 13.2: 365–381.
- Jackson, B.D. (1971), "The Prayers of Socrates", *Phronesis* 16: 14–37.
- Jaeger, W. (1947), *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon.
- Joyal, M.A. (1988), *The Platonic 'Theages'. An Introduction, Commentary and Critical Edition*. PhD Thesis. University of St. Andrews.
- Joyal, M.A. (1995), "Tradition and Innovation in the Transformation of Socrates' Divine Sign", in L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect: Essays*

- on the Transformation of Classical Traditions presented to I.G. Kidd*, 39–56. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Joyal, M.A. (2000), *The Platonic Theages: An Introduction, Commentary and Critical Edition*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Joyal, M.A. (2005), “To Daimonion and the Socratic Problem”, *Apeiron* 38.2: 97–112.
- Joyal, M.A. (1997), “‘The Divine Sign Did Not Oppose Me’: A Problem in Plato’s *Apology*?”, in Id. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, 43–58. Brookfield: Ashgate Publishing.
- Lännström, A. (2011), “A Religious Revolution? How Socrates’ Theology Undermined the Practice of Sacrifice”, *Ancient Philosophy* 31.2: 261–274.
- Lännström, A. (2012), “Trusting the Divine Voice: Socrates and His Daimonion”, *Apeiron* 45.1: 32–49.
- Long, A. (2006), “How Does Socrates’ Divine Sign Communicate with Him?”, S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 63–74. Blackwell.
- MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press.
- MacLachlan, B. (1993), *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*. Princeton University Press.
- McPherran, M.L. (1991), “Socratic Reason and Socratic Revelation”, *Journal of the History of Philosophy* 29.3: 345–373.
- McPherran, M.L. (1996), *The Religion of Socrates*. The Pennsylvania State University Press.
- McPherran, M.L. (2000), “Does Piety Pay? Socrates and Plato on Prayer and Sacrifice”, in N. Smith and P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, 89–114. Oxford University Press.
- McPherran, M.L. (2005), “Introducing a New God: Socrates and His Daimonion”, *Apeiron* 38.2: 13–30.
- Magnusson, J. (2020), “Leaving Religion in Antiquity”, in D. Enstedt, G. Larsson and T.T. Mants (eds.), *Handbook of Leaving Religion*, 43–54. Leiden; Boston: Brill.
- Narcy, M. (2005), “Socrates Sentenced by His Daimōn”, *Apeiron* 38.2: 113–125.
- Nussbaum, M. (1985), “Commentary on Edmunds”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1.1: 231–240.
- Parfit, D. (2013), *On What Matters*. Vol. 1. Oxford University Press.
- Pelling, C. (2005), “Plutarch’s Socrates”, *Hermathena* 179: 105–139.
- Planeaux, C. (2000), “The Date of Bendis’ Entry into Attica”, *The Classical Journal* 96.2: 165–192.

- Protopopova, I. (2015), “Hybris as Inversion of “Object” and “Method” in Plato’s *Symposium*”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379. (In Russian.)
- Protopopova, I.; Garadja, A. (2020), “Plato’s *Symposium* 212a: Be There a Person or Situation?”, *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 21.2: 65–72. (In Russian.)
- Reeve, C.D.C. (1989), *Socrates in the Apology*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Reeve, C.D.C. (2000), “Socrates the Apollonian?”, in N. Smith and P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, 24–39. Oxford University Press.
- Reeve, C.D.C. (2006), “Plato on Eros and Friendship”, in Hugh Benson (ed.), *A Companion to Plato*, 294–307. Blackwell.
- Rudebusch, G. (2006), “Socratic Love”, in S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 186–200. Blackwell.
- Senn, S. (2012), “Socratic Philosophy, Rationalism, and ‘Obedience’: Decision Making Without Divine Intervention”, *Plato Journal* 12: 1–30.
- Sedley, D. (2013), “From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age”, in S. Bulivant, M. Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*, 139–151. Oxford University Press.
- Tarrant, D. (1958), “The Touch of Socrates”, *The Classical Quarterly* 8.1/2: 95–98.
- Taylor, A.E. (1917), “Plato’s Biography of Socrates”, *Proceedings of the British Academy* 8: 93–132.
- Taylor, C.C.W. (1982), “The End of the *Euthyphro*”, *Phronesis*, 27.2: 109–118.
- Versnel, H.S. (2011), *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden; Boston: Brill.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cornell University Press.
- Vlastos, G. (2000), “Socrates and His Daimonion: Correspondence among Gregory Vlastos, Thomas C. Brickhouse, Mark L. McPherran, and Nicholas D. Smith”, in N. Smith and P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, 176–205. Oxford University Press.
- Weiss, R. (2005), “For Whom the Daimonion Tolls”, *Apeiron* 38.2: 81–96.
- Woodruff, P. (2009), “Socrates Among the Sophists”, in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 36–48. Blackwell.