

Кирилл Прокопов

Некромантия Сократа? Ψυχαγωγία в «Федре» Платона*

KIRILL PROKOPOV

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

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

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

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

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

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

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

Магическая ψυχαγωγία

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Букв.: «причитаниями, вызывающими усопших».

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

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

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

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

Риторическая ψυχαγωγία

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Сократ как ψυχαγωγός в «Птицах» Аристофана

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

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

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

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

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

Единство магической и риторической ψυχαγωγία в «Федре»¹⁸

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ См. Moss 2012: 11

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Риторика как ψυχαγωγία

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Литература

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

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