

Александр Марков

Πλάτων ἄττικίζων:
кто сделал Платона классиком аттического наречия?*

Платонизм как система мыслей, ведущих к определенным режимам созерцания, принято считать неотъемлемой частью греческой культуры во все периоды ее развития. Часто говорят о том, что сами привычки словоупотреблений в греческом языке заключают в себе определенную идеалистическую модель, и что сами фигуры речи требуют признания идеальных сущностей, что определяет и приоритетные ходы мышления: все вещи и отношения начинают якобы видеться в свете возвышенной реальности. Но внимательное изучение греческой традиции, как византийской, так и позднейшей, показывает, что платонизм мог становиться фактом культуры только после его инструментализации, превращения в «искусство». Для этого нужно было перестроить саму систему искусств, превратив ее из средства освоения действительности в способ адаптации интеллектуального содержания, заменяя «подражание действию» «подражанием мыс-

* При поддержке гранта РГНФ, проект 12-03-00455 «Августин в новоевропейской философии».

ли», соответственно изменив в системе искусств и порядок их освоения, и признание тех или иных искусств приоритетными. Именно это происходило в греческом мире несколько раз, и я рассмотрю в пределах статьи только два примера: это грамматический платонизм Димитрия Кидониса, антипаламита, испытывавшего влияние Августина и Фомы Аквинского, и риторический платонизм Адамантиоса Кораиса, хотя таких «революций» было больше (грамматическая революция Феодора Газы в эпоху Кваттроценти или эстетическая революция Одиссеаса Элитиса в XX веке).

В обоих случаях авторы вдохновляются Платоном как носителем особого философского пафоса. В обоих случаях Платон для них становится знаменем своеобразного аттического национализма – для Димитрия Кидониса, как и позднее для Плифона, это знамя греческого мира в противоположность слишком зависимой от внешних сил Византийской империи, символ возрождения Греции одновременно как государственного образования и церковного центра – где как раз платоновская сакрализация государства оказалась парадигматической. Национализм Кораиса, вдохновляемый масонскими идеями, был тоже своеобразным, так как имел в виду создание гуманного государства с просвещенной элитой, и при этом где всё население принимает ответственные решения, будучи посвященным в очевидное знание. Наконец, они оба стремились к систематизации всех имеющихся знаний, но при этом принимали в качестве настоящих знаний только знания о тексте, а не знания об окружающем мире. Изыскания в области мироустройства казались им суетными и противоречивыми, нельзя систематизировать природу, не подчинив философскую мысль инерции природных описаний. Аристотелизм им казался рабским, тогда как платонизм был аристократическим вдохновением.

Но отказываясь от внимания к естественнонаучным знаниям и политическим знаниям, которые не соответствуют новой политической динамике, такие авторы оказывались в плену грам-

матики. Их платонизм подчинен правильно построенной речи, переформатирован не столько грамматическими требованиями, сколько требованиями стилистической гармонии. Это эмансипация критики от грамматики: раньше вопрос оценки стиля был вершиной грамматического толкования текста, а теперь он становится вопросом правильно построенных суждений. Сеть правильных суждений претендует стать метаязыком философии и богословия. Именно поэтому Кидонис, один из немногих греков, всерьез воспринимавших латынь и Августина, легко берет любые систематизаторские концепции, но при этом все его творчество строится вокруг классикализации платонизма. Самый лучший пример — его знаменитое «Слово о презрении к смерти», в котором чаще всего видят попытку обогатить богословские представления о судьбе человека только что заново открытыми эпикурейством и стоицизмом. На самом деле, эпикурейские и стоические тезисы принимаются Кидонисом без всякого энтузиазма, как нечто общеизвестное, тогда как платонические фигуры рассуждения и создают грамматику той новой антропологии, которую он и выдвигает.

Димитрий Кидонис был невероятно продуктивным автором, при этом крупным государственным деятелем и дипломатом. Привычка давать ответы на любые вопросы, как простые, так и сложные, научила его правильно распоряжаться временем, отводимым на написание сочинений. Выучка дипломата мешала ему излагать ответы на вопросы в двух словах, и он писал трактат там, где другой автор обошелся бы афоризмами и цитатами. Именно желание удержать от краха политические реальности, сохранить их субъектность, предопределяло его многописание, бесконечную кодификацию тех правил, по которым живет реальность — а цитаты и компендиумы годились только как заплатки к готовой системе, в которой нужно убрать частные противоречия, и она вновь заработает в силу провиденциальных законов. Кидонис требовал балансировать на нити Промысла, и в этом главный смысл его трактата.

Платонизм был для него именно величайшей дипломатической задачей: как создать и нужный язык, и нужный досуг, и нужные институты, чтобы он стал фактом интеллектуальной жизни:

А сейчас узнай в точности, если ты спрашиваешь меня об этом, возделывая землю или плавая на корабле, но по-прежнему вождедея послушать, как люди, занятые философией, понимают что такое «идеи». Мы можем дать только очень краткий ответ или даже вообще не сможем удовлетворить твоему запросу, ибо обсуждение данной темы требует пространное, в совсем других условиях. А ради тебя у меня нет даже самого краткого досуга, который можно было бы употребить на написание сочинений, ибо я со дня на день готовлюсь к плаванию, и по причине отъезда мой ум занят другим. Поэтому и не получается по достоинству ни сказать тебе что-либо, ни выслушать твои предложения к обсуждению¹.

Кидонис в эти дни готовился к отъезду в Рим с дипломатической миссией, а фактически — к бегству от своих богословских противников. Мир вне платонизма — это мир заранее распределенных функций, где все знают, чем заняться — но именно такой мир заставляет интеллектуала бесконечно разбрасываться на множество вещей, чтобы сохранить даже не свою свободу, а свою интуицию, способность различать вещи, способность не промахнуться с этим «отплытием». Христианское трезвение неожиданно приобретает второе дно в виде христианского же учения о грехе как промахе и ошибке и о попадании, благодаря напряжению ума, в цель. Когда новогреческие мыслители, до Хр. Яннараса, ресемантизируют слово ἁμαρτία как «промах», они наследуют не столько отцам, сколько этому предренессансному платонизму.

Труд Кидониса, отчасти подражающий августиновским спорам с философскими школами, строится на резком противопоставлении тела и души, причем не только ценностного, но и

¹ Cod. Vindobonensis theol. gr. 260, f. 2^v.

функционального: душа работает самостоятельно, постоянно совершает свой выбор, благородно отстаивая своё поле свободы, тогда как тело погружено в заботы, оказывается среди бесчисленных перипетий, каждая из которых унизительна для него, не давая ему даже взглянуть на цели в жизни. На стороне тела стоят трусливые эпикурейцы, а на стороне души — мужественные стоики. Но только платоники могут понять отношение души и тела, так как их взгляд — не политический, а космологический: они видят вселенную как образ времени, как закругленный простор, и на дне их глаза, как в теле, отражается вся свобода души, постепенно разучившейся бояться смерти².

Собственная стратегия аргументации, избираемая Кидонисом, состоит в отождествлении ума наблюдающего и ума изобретающего. Человеческий ум, изобретая новые этические и политические решения, полностью подражает природе. Ошибка эпикурейцев, согласно Кидонису, состояла в том, что они сводили природные удовольствия к ролевым, замечая лишь те из них, которые имеют профессиональных поставщиков, вроде поваров или цирковых артистов. Кидонис разделяет со своими современниками исихастской (паламитской) школы представление о природе как о совокупности величин, а не вещей. Именно наличие величин позволяет природе быть не только распределением ролей, но и единством, которое изобретает, «измысливает» собственную устойчивость. Вся исихастская натурфилософия (Каллист Ангеликуда) строилась вокруг сравнения величин различных организмов: то, что большой слон имеет меньше ног и глаз, чем маленькая муха, свидетельствовало о том, что величие имеет единство, которое и приятно и полезно созерцать, тогда как множественность ничтожных вещей позволяет нам фиксировать протекание времени и возвести нашу собственную изменчивость, в

²Трактат Кидониса цитируется по изданию [Cydonis 1901]. Цитаты приводятся только в нашем переводе. Русские переводы этого трактата: [Кидонис 1881; Кидонис 1992]. Оба русских перевода выполнены по устаревшему изданию аббата Миня (PG 154, 1169 sqq.) и совершенно не ставили своей целью воспроизвести философскую традицию, к которой принадлежит трактат Кидониса.

том числе изменчивые настроения, к некоторой общей премудрости. Такой исихастский гедонизм вполне разделяется критиком паламизма Кидонисом, и оказывается самой мощной критикой эпикурейского гедонизма и реконструкцией созерцания как восхождения к единству. Оказывается, что созерцается некоторая неподвижная, вневременная икона, и уменьшение числа изменений в ней и пленяет душу несомненным величием.

Но есть принципиальное отличие Кидониса от исихастов, в продолжение исихастских августиновских интуиций, то же самое, которое несколькими веками позже отделит Кораиса от религиозно-философского греческого просветительства, которое было тоже внимательно к явлениям и мелочам окружающей жизни. А именно, человеческий ум, оказывается, не только созерцает природу, но и создает ее. Схема здесь такая: природа не столько действует в человеке, сколько подстрекает его — Кидонис говорит о «стрекале природы», которое и заставляет человека расти, взрослеть, увеличиваться в размерах и увеличивать свои способности. Это же стрекало заставляет людей строить города, создавать цивилизацию, одним словом всякий раз «полагать начало» новым делам. Конечно, у Кидониса еще нет ренессансного мотива стратегического и тактического отношения к человеческим делам³: ему важно, что природа может торжествовать в каком-то начальном решении, в начинании. Вероятнее всего, здесь сказано известное общее место византийской экзегезы, противопоставление язычников, которые «блуждают в своих начинаниях», всякий раз что-то начинают делать и не могут это толком вы-

³ Хотя он и успел его предвосхитить: «Италия прекрасна, и очень во многом способна принести пользу тем, кто в этой стране ведет беседы. Особенно она щедра на мужей, которые могут сделать лучше тех, кто с ними общается. Так и я сам, пробыв там немало времени, понял, насколько способствует добродетели общение с благими мужами. Следует тому человеку, который собирается вкушать у них блага, прислушиваться к их голосам, чем говорить неразумное, и мыслить то, чему их мнение сказало “да” — ибо после этого ничего не заставит пребывать в стаде быков и ослов. Ведь от этого не будет проку, и только расстанешься ты с утешением словесным» [Cydones 1956: 68].

полнить, и христиан, у которых получается целенаправленное действие. Только Кидонис выводит это общее место из этикориторических координат «почета» и «позора» и встраивает в новую натурфилософию.

Встраивание общих мест в принципиально непротиворечивую натурфилософскую систему придает этой самой системе статус грамматики именно в классическом понимании: как искусства упорядочивать слова, благодаря которому на вершинах и возможна оценка произведений словесности, любование ими. Только здесь, разумеется, это будет любование высшей премудростью, отразившейся не в каждой мелочи мира, но в его сложном и при этом равновесном замысле. Здесь тоже поработали сначала паламиты, сломавшие привычное общее место христианской проповеди о том, что в любой мелочи видна премудрость Творца. Им было важно, что в природе есть умеренность и равновесие, и что человек тоже должен быть умеренным и уравновешенным, постигающим меру собственной красоты, чтобы стать достойным даров свыше. Если раньше умеренность и упорядоченность в природе свидетельствовали о политике божества, не допускающей чрезмерности, но отмеряющей всё мерой, то теперь они понимались уже не как имперское принуждение, но как дело индивидуальной чести. Кидонис подхватывает мотив исихастов, но только заменяет этот индивидуальный поиск чести и достоинства некоторым общим этическим правилом, которое он как ревнитель философии хочет распространить на всех людей.

Итак, мы получаем философа, который грамматически упорядочивает реальность, при этом сближает высоты наслаждения редким и уникальным с созерцанием Единого. Сами механизмы речи, механизмы аргументации требуют сблизить и чуть ли не отождествить эти столь различные акты человеческой жизни. Здесь он выступает предшественником и Феодора Газы, и Адамантиоса Кораиса, и множества других филологов, для которых наслаждение текстом, наслаждение «избранным/отборным» и наслаждение единством смысла — тождественны.

Но Кидонис исповедовал традиционную антропологию, никакой критической позиции по отношению к догматам о «душе» и «теле» он занять не мог. Противопоставление души и тела оказывается у Кидониса также противопоставлением разумного и неразумного. Разумное — это то, что возникает в душе, не менее богатой, чем мир, преисполненный (согласно богословам) красотою творения. А неразумное — всегда бедно: как неразумным животным, будто нищим в трущобах, никогда не хватает пропитания, и животные бродяжничают, так и неразумные действия в этической или политической области непременно приводят к нищете. Эта нищета неразумной природы противопоставляется богатству платоновской идеи:

Поэтому человек воздвигает дома не только как средство от дождей и гнетущего зноя, и не созидает их по одной схеме, и не складывает из одного и того же, чем страдает нищета животных. Нет, он держит в разуме идеи всех домов, сопрягает все аналогии, и употребляет материал не только подручный, но добывает камень в дальних краях, наряжает стены Фессалийским, то есть порфирным камнем и расписывает их полевыми цветами, и пёстро украшает пол, и балки облицовывает золотом, и вообще он начинает презирать понятие пользы, а нацелен только на роскошь. Также изобретателен он в том, что носит. Он не только назначил себе одежду в зависимости от смены погоды — ибо забота об этом не что-то великое, да к тому же природа наделила ей и животных. Разум изобрёл великую приятность в одеждах: он и различия материалов потребовал, и расцветки выискал, и золотом прошил, и различных животных и растений виды на них начертал, и самые идеи одежд разным людям вручил разные, чтобы каждый получил одежду в зависимости от своего рода, должности и возраста. Ту же самую роскошь легко увидеть в балдахинах, обуви, каретах, посуде и другом житейском имуществе. Ни в одном случае человек не радуется тому же, что и другие, но измышляет необычный вариант, чтобы вещь соперничала с другими вещами. Это противоположно природе прочих животных, которые мало трудятся и малым довольствуются, а науче-

ны природой одному способу выжить [Cydonius 1901: 17 (De contemn. morte IX)].

Из этого следует различие трех видов удовольствия. Природные удовольствия построены только на увеличении или уменьшении меры удовольствия, поэтому такое удовольствие легче всего берет человека в рабство: голодный человек, видя, сколь не соответствует мера его насыщенности мере предлагаемой еды, готов ради еды пойти на что угодно. Кидонис прямо отрицает этику мужества, утверждая, что она действует там, где есть множество вещей и можно заключать разумные союзы, там же, где природа одна и все природные различия — только в мере и степени, возможны лишь соблазны. Интересно, что Димитрий Кидонис, вполне сохраняя аскетическое отношение к вещам, оправдывает беспорядочное питание, но не беспорядочные половые отношения. Различие здесь состоит в том, что если питание является частным делом, и таким образом воздержание от вредной пищи может быть опять же только природной инстинктивной реакцией (здесь как раз важнейший момент, когда из учения о частной индивидуальности рождается учение о реакциях!), то телесные отношения не являются частным делом, но являются «законом». Способов питания много, а способ интимных отношений — один, и поэтому именно здесь необходимо созерцание закона, необходим тот особый контроль над эротическими стремлениями, который и позволит созерцать Единое.

Но кроме природного наслаждения, безучастного к общим законам и политической жизни, и божественного наслаждения, которое состоит в созерцании Единого благодаря единству, есть еще и третье наслаждение — автоматическое, самопроизвольное. Именно такое наслаждение покушается уже не только на нашу жизнь, но и на нашу правильную речь, на наше аттическое красноречие, грамматический порядок, вне которого немислимы первые два наслаждения. Именно в рассуждениях об этом третьем наслаждении Кидонис начинает бесконечно использовать образы «полиса», «политии», «акрополя», заявляя, что на это по-

кушается даже не нищета животного мира, а «тирания» мира, в котором нет правильной речи. Именно здесь Кидонис неожиданно цитирует «Законы» Платона (663e), где миф о спартиатах приводится как пример политической демагогии: если народу можно внушить самый фантастический миф о его происхождении, то далее с ним можно делать всё, что угодно. Афинянин далее в «Законах» утверждает, что после такой демагогии уже нельзя опираться на природное чувство справедливости или на примеры справедливости, но нужно массировано давать таким людям произведения словесности, которые будут объединять, и которые став именно общим достоянием, сделают людей справедливыми. Кто поет хором, читает одни и те же книги, тот знает, что другие люди такие же, как и он. Только у Кидониса таким общим хором было не чтение, а сексуальный опыт, который у всех людей столь же одинаков, сколь опыт чтения книг в искусственном государстве, где принят один литературный канон, хоть и пространный и ограниченный лишь мерой человеческой жизни.

Согласно Кидонису, такие «спартиаты» — это семена невежества. А противостоять невежеству можно не созданием канона знания, а еще более экстремальной реакцией на «автоматическое», самопроизвольное удовольствие, которое именно оскверняет истоки человеческой природы, как, по Платону, демагогический миф осквернял представление людей о начале своего рода. Димитрий Кидонис описывает эту реакцию как необходимость «пытать», «терзать», «допрашивать» тело, пока оно не научится правильно говорить, «являя на себе владычество разума». Неожиданно он видит даже в самоубийстве торжество разумной души над неразумным телом: если тело не перевоспитывается, то доблестно будет его убить, довести до голодной смерти или направить на войну, но тем самым дать природе восторжествовать над невежеством, а правильному аттическому красноречию, только и способному прославить эту доблесть (потому что множество диалектов — это «пища», а не «слава»), дать возможность говорить о политике не менее мудро, чем Платон. Здесь важна именно грам-

матическая жанровая логика: неразумный заведомо комичен, и сделать его трагической фигурой, достойной воспевания, может только переход в этот новый трагический жанр. Именно тогда правильная речь будет не одним случайным элементом среди другого многообразия случайных элементов, но необходимым: и созерцание Единого будет одновременно правильным аттическим красноречием, с употреблением только тех политических и прочих терминов, которые существовали во времена Платона. Если ты стал говорить о государстве как о «полисе», будь готов говорить и о доблести как о самоубийстве.

Превращение роскоши в досужее занятие становится важнейшим пунктом деятельности Адамантиоса Кораиса, для которого Платон — редкий пример автора, красноречие которого избыточно, но мысли которого ясны. Платон всегда ведет диалог, а значит, не понять Платона невозможно — Кораис исходил из того, что как только современные ему греки начнут читать книги, начнется мода на Платона, потому что он говорит очень по-человечески. Но Платона нельзя превращать в соблазнителя — и Кораис считал, что выход здесь должен быть один: превратить Платона в одного из классиков аттического, правильного языка, доказать, что Платон ничем не отличается от Лисия или Ксенофонта как изящный писатель. Именно тогда его политическая терминология окажется связана с жизнью нового греческого государства, и будет решена та же проблема, которую решал Кидонис — как не отдавать политику природному соблазну и как сделать систему различений не противоречащих созерцанию единого. Для этого нужно, чтобы различения были всеобщими, грамматическими, а Платон вошел в пантеон классиков, которых читают все, и которые эротически соблазнительны.

При этом Кораис, хотя и воспитан на французском Просвещении, как и Кидонис, различает природные (частные), законные (единые) и автоматические (нежелательные) удовольствия. Но он окончательно порывает со старой антропологией и просто принимает эту схему, переданную семантикой греческого языка, раз-

личением общего и частного, как живую икону, непосредственную иллюстрацию педагогики Просвещения. У человека есть характер (частное), его преодолевает ум (дающий закон), тогда как нежелательные удовольствия можно преодолеть только созерцанием. И это не созерцание как свойство ума («Критика чистого разума» была прекрасно известна всем греческим интеллектуалам), а упорядоченность языка изложения и доступных уму предметов, которые и позволяют самой этой упорядоченности быть созерцаемой. И поэтому если Кидонис искал гармоничные жанры платонизма, позволяющие преодолеть инерцию старых понятий, то Кораис просто декларирует, что Платон владеет всеми жанрами, и значит, у него уже есть не понятия, а только руководство к правильной жизни греческого национального государства.

Источники

- Cydonius 1901 — *Demetrii Cydonii De contemnenda morte oratio / ex codicibus edidit Henricus Deckelmann. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri. 1901.*
- Cydones 1956 — *Demetrius Cydones. Corréspondance / publiée par Raymond J., Loenertz O.P. Città del Vaticano, 1956 (StT 186). (№ 35, l. 39 sqq.)*
- Кидонис 1881 — *Димитрий Кидонис. Не должно страшиться смерти: Рассуждение греческого богослова XIV в. Димитрия Кидониса. СПб., 1881.*
- Кидонис 1992 — *Димитрий Кидонис. Слово о пренебрежении к смерти / Пер. М.А. Поляковской // Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. Екатеринбург: Изд. Уральского университета, 1992. С. 211–239.*