

ДИАЛОГ «ФЕАГ» И АПОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Г. В. МОРГУНОВ
Новосибирский государственный технический университет
coliseygm@mail.ru

GEORGY MORGUNOV
Novosibirsk State Technical University (Russia)
DIALOGUE THEAGES AND THE APORIAS OF EDUCATION

ABSTRACT. The article examines Plato's dialogue *Theages*. By meticulously preserving the dialogue, the author concludes that various perplexities found in other Plato dialogues, such as the *Symposium* and *Theaetetus*, can be unraveled. The interconnection between them becomes apparent in the shared interpretation of concepts like daimonion in the *Theages*, Eros in the *Symposium*, and the nameless god in the *Theaetetus*. This deity influences Socrates' approach to wisdom, suggesting that the pursuit of philosophy is the art of love. Synousia, defining Socrates' relationship with his students and encompassing, among other things, erotic practices, is crucial for such training. The author proposes that a careful examination of the *Symposium* and *Theaetetus* can elucidate the enigmatic fragments in the *Theages*, thereby acknowledging the educational and disciplinary system of antiquity reflected in these dialogues.

KEYWORDS: education, Plato, daimonion, synousia, aporia, dialogue.

Нельзя сказать, что «Феаг» принадлежит к тем диалогам Платона, которые привлекают особое внимание исследователей или пользуются популярностью в широких читательских кругах. Между тем этот небольшой по объему текст содержит целый ряд идей, имеющих большое значение как для самого Платона, так и для исследователей его учения. «Феаг», по очевидным намерениям автора, посвящен обсуждению темы обучения мудрости. Этот вопрос Платон затрагивает в большинстве так называемых сократических диалогов, но именно в «Феаге» (к названию которого еще в древности добавляли подзаголовки Περὶ σοφίας «О мудрости» или Περὶ φιλοσοφίας «О философии») эта

тема является главной и единственной, полностью определяя собой структуру, поэтику и драматургию диалога.¹

Мы считаем необходимым рассмотреть в данной статье вопросы, касающиеся сущности, назначения и соотношения тезисов, высказанных Платоном в диалоге «Феаг». Задача исследования заключается в том, чтобы показать, как эти тезисы сложились в определенный проект, который, в свою очередь, стал важной составляющей общей теории воспитания и образовательной практики в платоновской Академии.

Исследования платоновской теории воспитания в целом довольно многочисленны. Люк Бриссон насчитывает более пятидесяти работ, которые так или иначе затрагивают темы воспитания у Платона. Вместе с тем, значительная часть этих работ остается в концептуальных рамках, установленных еще классическим исследованием Ричарда Нетлшипа (Nettleship 1880), ограничившего платоновскую теорию воспитания диалогами «Государство» и «Законы». Даже Вернер Йегер, который в своей «Пайдейе» (Jaeger 1944) в целом правильно оценил педагогический потенциал большинства платоновских диалогов, о «Феаге» не упоминает совсем. На сегодняшний день определен список тех диалогов, к которым чаще всего обращаются исследователи педагогического наследия Платона: кроме уже названных «Государства» и «Законов» это «Протагор», «Горгий», «Эвтидем», «Менон», иногда «Теэтет» и «Пир». «Феаг» в нем отсутствует.

Вероятной причиной такого пренебрежения является уверенность подавляющей части современных исследователей творчества Платона в том, что этот диалог – не аутентичное произведение. Интересно, что в эпоху античности авторство «Феага» не вызывало сомнений: его называл среди произведений Платона Диоген Лаэртский, Трасилл наряду с «Хармидом», «Лакхесом» и «Лисидом» включил его в состав пятой тетралогии платоновского канона, Аристофан-грамматик также считал «Феаг» диалогом Платона. Сомнения по поводу подлинности «Феага» появились в начале XIX в., когда Фридрих Шлеермахер издал сочинения Платона на немецком языке без этого диалога.

Один из первых русских исследователей и переводчиков Платона В. Н. Карпов также считал, что Платон не является автором «Феага»: «Мне представляются особенно три стороны, с которых подложность Феага оказы-

¹ Ответить на вопрос, какой именно из названных подзаголовков «истинен», пожалуй, невозможно, оба упоминаются в древних источниках, в частности у Диогена Лаэртского и в каноне Трасилла. По этому поводу см. подробный комментарий Марка Джоэла (Joal 2000, 195).

важется несомненною: во-первых, намерение писателя, выражаемое в диалоге, таково, что оно не могло быть предполагаемо Платоном, ибо несогласно с его учением; во-вторых, содержание *Феага* в целом и частях изложено так неестественно и несогласно с истиною, что эта отделка его никак не может быть приписана Платону; в-третьих, мы видим в этом диалоге с начала до конца множество таких слов и выражений, которые совершенно чужды речи Платона и даже никем другим не были употребляемы в его время» (Сочинения Платона 1863, 389–397). Джон Бернет прямо называл этот диалог «псевдоплатоническим» (Burnet 1950, 130). А. Ф. Лосев в преамбуле к ранним диалогам Платона охарактеризовал «*Феаг*» как сочинение весьма сомнительного происхождения (Лосев 1986).

Мы не будем приводить аргументы критиков, в целом повторяющие друг друга (с ними можно ознакомиться в кратком изложении Джона Риста, Rist 1963, 17–22), но следует отметить, что некоторые из известных исследователей творчества Платона (Джордж Грот, Пауль Фридендер), напротив, утверждали, что «*Феаг*» написан именно им, и находили убедительные аргументы в пользу своей точки зрения. Так, блестящую систему доказательств авторства Платона построил в своем комментарии к этому диалогу В. С. Соловьев (Соловьев 1899). Подробный разбор вопроса об аутентичности «*Феага*» с оценкой аргументов обеих сторон провел в комментируемом переводе диалога Марк Джоэл (Joal 2000, 121–134), естественно, защищая тезис об авторстве Платона.² Джоэл делает заключение, что среди участников ранней Академии просто не было философов, способных самостоятельно создать подобный труд.

На наш взгляд, дискуссия об аутентичности диалога «*Феаг*» имеет чисто историческое значение и никоим образом не должна решать судьбу философского исследования идей, которые в нем содержатся. Даже если критики правы и диалог не принадлежит самому Платону, это не должно отвлекать от него наше внимание. О каком из диалогов можно категорически утверждать, что он написан рукой Платона? Немецкий гиперкритицизм второй половины XIX – начала XX столетия подвергал сомнению авторство даже «*Законов*» и «*Парменида*». Несомненно, что «*Феаг*», имеет какое-то отношение к

² Докторская диссертация М. Джоэла (Joal 1988), полностью посвященная «*Феагу*», в переработанном виде позднее легла в основу выполненного им образцового критического издания этого диалога (Joal 2000), что стало ярким событием в истории изучения «*Феага*» и привело к большому количеству отзывов в мировой научной периодике, а статью-комментарий Джоэла сегодня можно считать, вместе со статьей Томаса Пэнгла (Pangle 1987) и диссертацией известного антиковеда Сета Бенардета (Benardete, 1953), наиболее основательным исследованием диалога.

Академии, если он и не был написан Платоном, то был быстро ассимилирован платонической традицией, а возможно, его гипотетический автор – один из учеников великого философа. Несмотря на количество посредников между мнением Платона и нашим, этот диалог следует безоговорочно признать воплощением платонического философского духа. В пользу этого утверждения свидетельствуют многочисленные аналогии, аллюзии и внутренняя общность идей между «Феагом» и другими платоновскими диалогами, а также использование в тексте средств художественной выразительности и драматургических приемов, характерных для Платона. Оставив в стороне дискуссию о подлинности «Феага», мы можем сосредоточиться на его философском содержании, драматической структуре и художественной выразительности, а также месте в творчестве Платона.

Среди исследователей сейчас преобладает достаточно сдержанная оценка этого диалога, его относят к ранним и незрелым, когда Платон еще якобы полностью находился в тени Сократа. Считается, что он может быть интересен лишь упоминанием о сократовском δαιμόνιον (даймонионе). А. А. Тахо-Годи в примечаниях к «Феагу» писала, что это сочинение представляет собой «наивную попытку разобраться в «даймоническом» феномене Сократа как основе его теории идей и философии жизни» (Платон 1986, 506). М. Джоэл иронически отмечал «тенденцию утверждать, что Феаг – это что-то о «знаке», полученном Сократом от божества» (“a tendency to claim or imply that Thg. is somehow “about” Socrates divine sign”) (Joyal 2000, 10).

Если полностью согласиться с тем, что главное содержание диалога состоит в рассказе Сократа о «даймоническом» феномене, то получится, что большая часть (Thg. 121–128d) этого небольшого произведения выступает в роли слишком затянутого вступления и самостоятельного значения не имеет. Достаточно странное суждение, если учесть, что во вступлении нет никаких предварительных разъяснений того, чем же, собственно, является δαιμόνιον. Мы считаем, что первая часть диалога важна сама по себе. В ней идет речь об общем контексте проблемы обучения мудрости, в ней Платон знакомит нас с апориями, возникающими, когда мы пытаемся ответить на вопросы «Кто должен учиться?», «У кого нужно учиться?» и, наконец, «Как нужно учиться?»

Первую из апорий (Thg. 121–123) мы встречаем и в других диалогах Платона (см., например, Euthd. 275d–277d): с чего нужно начинать обучение мудрости? Ведь если ученик не знает, чему он хочет научиться, его невозможно чему-либо научить. Чтобы учиться, необходимо быть тем, кто знает. Но ведь тому, кто знает, уже нечему учиться. В диалоге «Эвтидем» Эвтидем и Дионисодор

ничему не собирались научить Клиния и оставили в затруднении, из которого его вывел Сократ, показав различные значения понятия «обучаться». В «Феаге» Сократ действует иначе: он дает Феагу возможность самому определить, как называется та мудрость, к которой юноша стремится, и получает ответ, что это «управление людьми». «Ну, а чем является та мудрость, какой ты хочешь? Чем именно уметь управлять? – Мне кажется, что людьми» (Ἦς δὲ δὴ σὺ ἐπιθυμείς ἢ σοφία τίς ἐστίν; ἢ τίνος ἐπιστάμεθα ἄρχειν; Ἐμοὲ δοκεῖ ἢ τῶν ἀνθρώπων, Thg. 123e).

Характерно, что Феаг не обосновывает, почему именно так понимает мудрость, а его ответ не вызывает удивления ни у Сократа, ни у Демодока. Затем Сократ легко доказывает, что, стремясь к управлению людьми, Феаг стремится стать тираном (Thg. 124e). Тогда Феаг добавляет, что хочет управлять не силой, как это делают тираны, а с добровольного согласия граждан (Thg. 126a). Тут вопрос о том, как понимает мудрость Феаг, ищущий учителя, сменяется вопросом «Каким должен быть сам учитель?» Тема выбора учителя и выяснения его необходимых качеств очень важна для Платона, она рассматривается в целом ряде диалогов: «Алкивиад I», «Эвтидем», «Протагор», «Горгий», «Кратил».

И снова возникает апория: первое качество учителя – опытность в своем деле. Но, как показывает жизнь, те, кто опытен, мудр в какой-то определенной области, не способны научить этому других. Сыновья государственных мужей часто ничем не лучше сыновей сапожников, и было бы странно и глупо учиться у тех, кто не смог передать мудрость даже своим детям (Thg. 126.d). Также те, кто восхваляет свою осведомленность во многих делах (в «Государстве» (Resp. 480) Платон называет такую псевдомудрость любовью к поверхностным мыслям (φιλοδοξία)), не способны научить хоть кого-нибудь. Политики и платные учителя – софисты (здесь названы имена Продика, Горгия и Пола) не могут быть наставниками: хоть они и сведущи в своей области, но учиться мудрости следует не столько у того, кто знает, знающего, сколько у достойного. И Феаг, и Демодок после такого вывода решают, что Сократ, несомненно, относится к достойнейшим людям и может стать учителем Феага.

Если понимать обучение софистическим методам как соглашение между учителем и учеником о предоставлении образовательных услуг, по образцу заключенного между Протагором и его учеником в известном софизме «Эватл», то можно сказать, что все необходимые условия для обучения достигнуты. Ведь софистическое образование предполагает, что ученик получает определенное количество знаний, которые пригодятся ему в повседневной жизни и политической карьере. Как говорит о своей деятельности

Протагор в одноименном диалоге: «Приходящие ко мне учатся только тому, для чего приходят. Я преподаю им науку благоразумия в делах домашних, то есть как лучше управлять собственным домом, и в делах общественных, как искуснее действовать и говорить о делах города» (Prot. 318.e–319.a). Мудрость в таком понимании отождествляется с умением принимать разумные практические решения (εὐβουλία) в частных и государственных делах.

Но Платон подразумевает совсем не такую цель обучения. Мудрость, которой учит философ, не имеет ничего общего с практической рассудительностью и осведомленностью. Этим и вызвано заявление Сократа о том, что он полный неуч во всех науках, за исключением одной – совсем небольшой науки любви (μάθημα ἐρωτικόν), но в этой науке он сведущ больше, чем кто-либо (Thg. 128.b). Первую часть этого заявления Феаг с Демодокком поняли как отказ от того, чтобы стать учителем Феага, а второй вроде бы совсем не придали значения. Как отметил Томас Пэнгл, «чрезвычайное, хотя и темное заявление Сократа о его эротическом знании для Феага является совершенно непонятной “шуткой”. Она ничего не объясняет и не оправдывает; она даже не вызывает вопросов или мыслей. Это заявление просто передает упрямство Сократа и его неразумный отказ помочь Феагу».³

Это характерный для платоновской драматургии прием, когда Платон заставляет своих персонажей не понимать и игнорировать едва ли не самые важные в тексте слова, отодвигает их на второй план, отвлекая от них внимание читателя. Мотивы такого авторского поведения являются частью большой и сложной проблемы, которая выходит за пределы нашего исследования, но поскольку мы заметили в «Феаге» такую маскировку, следует внимательнее присмотреться к тезису о «любви науке». Во-первых, Платон никак не разъясняет, что это за наука и почему она имеет отношение к Эросу. Очевидно, что читатели (а скорее слушатели), которым непосредственно был адресован диалог, знали ответы на эти вопросы. Пообещав Феагу объяснить, в чем дело, Сократ начинает рассказывать о своем даймоиионе, который, казалось бы, не имеет никакого отношения к загадочной «науке любви» (Thg. 128d). Разрыв между вопросом и ответом настолько резкий, что словно разделяет диалог на две части, принадлежащие двум разным авторам.

³ “To Theages, however, Socrates’ extraordinary, if obscure, declaration of his erotic knowledge is a totally incomprehensible sort of “jesting”. It explains and justifies nothing; it does not questions or thought. It simply conveys Socrates’ stubborn and unreasonable refusal to help Theages” (Pangle 1985, 130).

Такие лакуны и своеобразные сбои в обсуждении мы встречаем и в других диалогах Платона, чаще всего в тех, которые принято называть сократическими. Роль, которую играют такие разрывы ткани текста, не вполне ясна, но почти всегда они указывают на то, что ответ следует искать за пределами данного сочинения. Поиск значения понятия *μάθημα ἐρωτικόν* приводит нас к диалогу «Пир», в котором Платон утверждает то же самое, что и в «Феаге»: «Никто не будет отвергать твоего предложения, Эриксимах, – сказал Сократ, – даже не откажусь и я, утверждая, что не знаю ничего другого, кроме предметов эротических» (Sympr. 177e). В «Пире» Платон в полной мере разворачивает свою эротософию, там находятся ответы на вопросы, которые возникли уже в «Феаге» и других ранних диалогах.⁴

В частности, апория, посвященная началу обучения мудрости, которая в «Феаге» осталась нерешенной, здесь довольно легко преодолевается вовлечением в противоречие мудрости и невежества третьего, промежуточного состояния души. «Неужели же что немудро, то невежественно? Разве не знаешь, что между мудростью и невежеством есть нечто среднее? – Что же это? – Так ты не знаешь, что правильное мнение, которое не можешь подтвердить доказательством, не есть ни знание (ибо дело недоказанное как могло бы быть знанием?), ни незнание (потому что дело, касающееся существенности, как могло бы быть незнанием?). Это-то именно правильное мнение, вероятно, и есть середина между невежеством и разумностью» (Sympr. 202a). Таким образом, именно тот, кто имеет правильное представление (*ἡ ὀρθὴ δόξα*) об ограниченности своего разума, занимает промежуточное место между невеждой и мудрецом и должен учиться, чтобы стать мудрым.

Следующей апорией, которая не решена в «Феаге», является, как мы упоминали, выбор учителя: люди знающие оказываются неспособными научить. И хотя некоторые из таких знающих обещают сделать это за деньги, невозможно чему-то научиться у человека неблагородного, не исполненного достоинства (*ἀρετῆ*). С другой стороны, человек, которого Феаг и Демодок считают самым достойным, отказывается от роли учителя (так же как в «Государстве» самые достойные отнюдь не желают становиться политиками) и рассказывает о каком-то *δαίμονιον*.

Рассказ Сократа о даймонионе (Thg. 128d–129e) заслуживает пристального внимания не только из-за своего загадочного содержания, но и в силу самой

⁴ Определение «ранние» мы берем в кавычки, учитывая, что схема разделения платоновских диалогов, восходящая еще к К. Ф. Герману, на ранние, зрелые и поздние на протяжении последних десятилетий подвергалась настолько убедительной критике, что ее (эту схему) ныне никак нельзя считать бесспорной.

платоновской драматургии – после многочисленных реплик, не имевших никакого положительного содержания (это были либо вопросы, либо отрицания), Сократ наконец начинает что-то сообщать. Первая часть, о науке любви, из-за своей лапидарности выглядит несколько непонятной. Читатель надеется, что рассказ о даймонионе объяснит то, что было сказано ранее, но надеется зря. Именно учение о сократовском даймонионе является одним из самых темных мест платоновского философствования.

Чем или кем был загадочный сократовский даймонион? Очень непросто ответить на этот вопрос. Грегори Властос, один из самых заметных в XX в. специалистов по философии Сократа и Платона, говорил, что сократовский даймонион – самое серьезное препятствие, с которым мы сталкиваемся, стремясь осмыслить фигуру Сократа (Vlastos, 1989). Попытки понять, чем именно является сократовский даймонион, начались уже во времена Платона и Ксенофонта и не прекращались на протяжении многих веков, так что история изучения этого вопроса и литература по нему почти необъятны. Интенсивность интереса к этой проблеме со временем не уменьшилась, о чем свидетельствуют публикации последних лет.

Нельзя сказать, что мы встречаем мало упоминаний о даймонионе в платоновских диалогах, кроме «Феага» о нем говорится в «Апологии Сократа» (Apol. 31d), «Федре» (Phaedr 242b), «Эвтидеме» (Euthd. 272e), «Теэтете» (Theaet. 151a) и «Алкивиаде» (Alcib. I 103a). Существуют также сообщения Ксенофонта (Ксенофонт 1993, 5–6) и некоторых более поздних авторов. Природа сократовского даймония становится предметом обсуждения участников диалога Плутарха «О демоне Сократа». Но все эти сообщения, кроме разве текста Плутарха, чрезвычайно кратки. В «Феаге» рассказ о даймонионе содержит всего несколько строк: «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений – это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советует со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать» (ἔστι γὰρ τι θεία μοίρα παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδῶν ἔστι δὲ τοῦτο φωνή, ἢ ὅταν γένηται αἰεὶ μοι σημαίνει, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, τοῦτου ἀποτροπήν, προτρέπετο ἕαν τις μοι τῶν φίλων ἀναχοινῶται καὶ γένηται ἢ φωνή, ταῦτόν τοῦτο, ἀπο, Thg. 128d2–128d8).

В этой связи А. В. Гараджа в комментариях к переводу «Максим Тирский о демоне Сократа» замечает: «Непростая фраза: τῷ νῶ ταῖς τῶν θεῶν φωναῖς συγγιγόμενος, передаем как 'внимать привычным голосам богов в уме', а τὰ αὐτοῦ следом – как 'свои собственные речи' (а не, например, 'свою жизнь')»;

наречия ἀνεπιφθόνως τε καὶ ὅσα ἀνάγκη, характеризующие манеру общения Сократа с другими людьми, – ‘и безусловно, и необходимо’ (ср. у Ксенофонта, *Mem.* 1.1.4–6)». Плутарх в очерке «О демоне Сократа» по контрасту с «голосами богов» у Максима Тирского говорит о «тонкой чувствительности» Сократа «ко внешнему воздействию, и таким воздействием был для него, как можно предположить, не звук, а некий смысл, передаваемый демоном без посредства голоса, соприкасающийся с разумением воспринимающего как само обозначаемое» (Гараджа 2022, 323).

Таким образом, все, что сказано Платоном прямо: даймонион – это голос (φωνή), предостерегающий от определенных поступков. То же самое сказано о даймонионе и в других местах (наиболее известное упоминание – в «Апологии Сократа», где даймонион запрещает Сократу заниматься государственными делами (*Apol.* 31d5)). Мы считаем, что для понимания слов Платона о сократовском даймонионе следует обратить внимание на то, как именно он их говорит. Платон не дает единого определения даймониона, кроме δαιμόνιον и φωνή он использует как синонимы слова ‘божественное’ (θεῖον) (*Apol.* 31c8) и ‘знак’ (σημείον) (*Apol.* 41b2), а иногда даже ‘бог’ (θεός) (*Theaet.* 150c8). Ни одно из имен не исчерпывает сущности даймониона, а сам рассказ о нем у Платона напоминает скорее художественную аллегорию, чем рационально построенную теорию или концепцию. Кстати, эту образность и неопределенность даймониона Сократ достаточно эффективно использовал для своей защиты во время судебного процесса (*Apol.* 27d–28a).

Чтобы понять, какую роль играет в «Феаге» тема даймониона в разрешении проблем обучения мудрости, нам снова придется выйти за пределы указанного диалога к основам платоновской эротософии, изложенным в «Пире», с теми существенными дополнениями обобщающего характера, которые мы встретим в «Теэтете». Но для использования этих текстов как положительного расширения содержания «Феага» следует убедиться, что предмет обсуждения у них один и тот же. Прежде всего рассмотрим вопрос о соотношении сократовского даймониона (по крайней мере, в контексте обучения мудрости, предложенного Платоном в «Феаге») с Эротом в «Пире» и безымянным богом в «Теэтете» (*Theaet.* 150c7).⁵

⁵ В своем комментарии к диалогам Платона А. Ф. Лосев сразу и решительно отрицает связь между даймонием и неизвестным богом в «Теэтете», на том основании, что сократовский даймоний только предостерегает от действий, а в «Теэтете» бог побуждает к ним (Платон 1986, 575). Нам этот аргумент кажется спорным: например, в том же «Феаге» Платон говорит, что даймоний иногда не препятствует общению молодежи с Сократом, а некоторым даже помогает общаться с ним (*Thg.* 129e7). Интересно отметить: когда в «Феаге» речь идет о силе даймония (*Thg.* 130), а в «Теэтете»

Ясно, что даймо́нион, голос которого слышит Сократ, не только феномен его индивидуальной психики, и нет свидетельств о том, что кто-то из современников Сократа воспринимал его рассказы о даймо́нионе как признак психической болезни. К тому же случай Сократа был далеко не уникальным. Сократовского даймо́ниона следует рассматривать в контексте греческих религиозных верований, где выделялся определенный класс сверхъестественных существ, «даймонов». Δαίμων – это божество низшего разряда, «нечто среднее между θεός и ἦρωας» (Вейсман 1899, 282). Вера в даймонов была распространена в народной греческой религии еще во времена архаики, этот термин часто встречается у Гомера, Софокла, Эсхила, Феогида, причем анализ его использования выявляет очень мало общих черт, которые можно было бы отнести ко всему классу этих существ. Вообще даймо́ном называли любое вмешательство сверхчеловеческой силы в индивидуальную психику.

При этом очень часто даймоны предстают как воплощение злой иррациональной силы, враждебной человеку. Вальтер Буркерт в своем классическом труде характеризует даймона как «неизвестную силу, то, что двигает человеком, когда не удастся определить реальную причину его действий. Человек чувствует, что его словно несет по течению: действия происходят «с даймоном» (*syn daimoni*), в следующий раз все обращается против него – он стоит «против даймона» (*pros daimona*), особенно, если противника любит некий «бог». Так же можно описывать и болезнь: на человека «набросился» «ненавидящий даймон», а «боги» (*theoi*) в этом случае – те, кто его спасают. Любой бог может действовать как *daimon*; не в каждом действии можно распознать бога. *Daimon* – скрытое лицо божественного деяния. Ни изображений, ни культа даймона не существует» (Буркерт 2004, 312). И хотя Буркерт считает, что даймона и бога нельзя поменять местами, необходимо признать, что невозможно назвать четкие признаки, позволяющие отличить одного от другого. Поскольку даймоны занимают середину между смертными и бессмертными, людьми и богами, добром и злом, то они могут сближаться как с одними, так и с другими.

Истоки подобного понимания отмечает и О.А. Донских, который прослеживая развитие предпосылок индивидуализма в шумерской культуре, отмечает, что к «концу III тысячелетия до н.э. в шумеро-аккадской культуре формируется концепция наличия у человека нескольких личных богов» (Донских 2023, 717). «В представлении древних египтян человек оказывался

о том же самом по отношению к анонимному богу (*Theaet.* 150e), Платон приводит одни и те же примеры: оба раза он вспоминает об Аристиде, сыне Лисимаха.

довольно сложной структурой, включавшей не только тело, но и имевшие относительно самостоятельное существование сущности, не имеющие аналогов в нашем языке. Они могли вступать в общение с человеком» (там же, 729). «Движение к индивидуальности также опосредовалось наличием личных богов или двойников, которые позволяли вести внутренний диалог» (там же, 732).

Сократовский даймонион благодаря усилиям Платона удаляется от архаических даймонов с их темной природой и безудержной жадой разрушения и смерти (пожалуй, самые яркие и известные из даймонов – Ἐρινύες, Эринии, духи мести) и сближается с богами, которые являются источником самого блага. Еще один классик антиковедения XX в., Эрик Доддс, пишет, что, «возможно, именно Платон преподнес и полностью трансформировал эту идею, как он делал это и с другими элементами народной веры: в его интерпретации даймон становится каким-то величественным духом-руководителем (наподобие фрейдистского Супер-Эго), который в «Тимее» отождествлен с чистым человеческим разумом. В этом блестящем наряде, сделавшем его морально и философски пристойным, даймонион получил новый импульс к жизни на страницах произведений стоиков, неоплатоников и даже средневековых христианских писателей» (Доддс 2000, 71). Доддс указывает на тождество даймониона с чистым человеческим разумом в диалоге «Тимей», который занимает в платоновском наследии особое место. Самые, пожалуй, известные и заслуженные исследователи, изучавшие даймонион Сократа, Томас Брикхауз и Николас Смит, решительно истолковывают его как олицетворение божественного высшего разума, который дает Сократу знания (Brickhouse, Smith 1989). Это очень притягательная идея, она делает платоновскую мысль значительно проще для понимания, придает ей привычную для нас системность и завершенность. Именно таким образом в конце XIX в. классики немецкого антиковедения (в частности, Э. Целер, в «Очерке истории греческой философии») сделали построенное ими самими учение об эйдо-сах синонимом платоновской философии.

Но в текстах Платона трудно найти подтверждение подобной интеллектуализации сократовского даймониона. Сократ настаивает на автономности своего ума: «Такой уж я всегда, а не только теперь: я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того разумного убеждения, которое после тщательного рассмотрения кажется мне наилучшим» (Crito 46b4–46c1). Даймонион подает Сократу знак (σημεῖον), а не дает знания. Сократ не считает себя мудрым именно потому, что истинным знанием обладают только боги, он же не получил от них мудрости и говорит, что сам никакой мудрости не знает. От богов, запретивших Сократу порождать мудрость,

но обязывающих принимать роды у тех, кто ее рождает, Сократ получил тягу к мудрости, а не ее саму (Theaet. 150c–d). Греческий бог, олицетворяющий желание, – Эрос. Желание, жажда обладать предметом желания всегда является основой любви, независимо от того, идет ли речь о телесных наслаждениях или о духовных утехах.

Даймонион в драматургии «Феага» и Эрос в драматургии «Пира» играют одну и ту же роль посредника, между учителем и учениками, с одной стороны, и между человеком и богами – с другой. Даймонион, запрещая Сократу заниматься обучением одних и не возражая против обучения других, является важным звеном в процессе воспитания. Он же соединяет Сократа с обладающими мудростью богами, и бог вместе с Сократом становится воспитателем его учеников. Об этом платоновский Сократ говорит откровенно: «Родов же этих виновники – бог и я» (τῆς μέντοι μαριείας ὁ θεός καὶ ἐγὼ αἴτιος, Theaet. 150d8–150e2).

Петербургский исследователь софистов Рустам Галанин полагает, что среди даймонов, по крайней мере, для Сократа, есть только один, заслуживающий внимания, – μέγας δαίμων, Эрот из диалога «Пир» (203c), который в «Феаге», не будучи назван по имени, несет такой же заряд либидинально-педагогической энергии, исходящей от Сократа и захватывающей его учеников, как и в «Пире» (175d). Налицо ассимиляция сократического даймония с платоновским педагогическим Эросом (Галанин 2023, 27).

Посредническая роль даймониона порождена его двойственной природой, но такую же двойственность мы видим и в природе Эроса, бога, к которому Сократ обращается в поисках мудрости и который вместе с Сократом раскрывает мудрость, таящуюся в душах его учеников. Тема двойственности Эроса красной нитью проходит сквозь весь текст «Пира», и хотя говорить что-либо о несовершенстве богов было бы ложным (именно это одна из причин устранения поэтов от дела воспитания в платоновском «Государстве» (Resp. 377d–379)), Эрос является удивительным богом, которого Платон иногда прямо называет не богом (Θεός), а духом (δαίμων). «Так что же он, наконец, такое, Диотим? – Великий дух (δαίμων μέγας), Сократ. Поскольку любой дух – это нечто среднее между богом и смертным. <...> Таких духов много, и Эрос – один из них» (Sympr. 202e, 203a8).

Этот бог-даймон играет решающую роль в приобщении людей к мудрости, именно его деятельность помогает найти решение апорий обучения, которые в первой части «Феага» оказались непреодолимыми для смертных. Так, относительно того, кто должен учиться, мудрый или немудрый, в «Пире» Платон прямо указывает на то, что именно Эрос занимает необходимое сре-

динное положение: «Мудрость любит тех, кто посередине. И между ними существует Эрос. Ибо мудрость – одно из самых прекрасных благ, тогда как Эрос – стремление к прекрасному, так что Эрос – обязательно философ, то есть любомудр, и как философу ему принадлежит место между мудрецом и невеждою» (Symr. 204.b).

Следующая апория, относительно того, кто должен обучать, тоже находит разрешение при обращении к фигуре Эроса. Истинный учитель, подобно Эросу, не передает ученикам собственные знания, он слышит голос всезнающих богов и передает тем, кто у него учится, их мудрость: «Лишь через Эроса боги обращаются к людям со словом поучения, беседуют с ними, во сне и наяву. Те из людей, кто сведущ в таких делах, те одухотворены, те же, кто сведущ в чем-то другом, кто опытен во всевозможных ремеслах либо искусствах, тот просто ремесленник» (Symr. 203.a.4–a.7). Таким образом, двойственная природа Эроса, его посредническая роль в общении мира богов и мира людей, его участие в приобщении юношей к мудрости – все это свидетельствует о подобности, схожести Эроса с даймонионом Сократа и с тем богом, о котором Платон говорит в «Теэтете».⁶

Если выше мы выяснили, что проблемы, связанные с пониманием «Феага», находят свое разрешение в контексте «Пира» и «Теэтета», то должны признать также и то, что «Феаг», в свою очередь, является своеобразным ключом к пониманию учения об Эросе, как оно изложено в «Пире». В «Пире» чувственный характер отношений между учителем и учениками благодаря постоянным разговорам о божественной природе Эроса отходит на второй план, так что даже рассказ Алкивиада об искушении его Сократом читатель обычно воспринимает как аллегорию. Но «Феаг» позволяет сделать вывод, что для Платона важен именно телесный характер этих отношений. о чем свидетельствуют и языковые средства, которые он выбирает для их описания. Когда речь идет о том, что действие даймония распространяется на учеников Сократа (кстати, «Феаг» – единственный из диалогов Платона, где он говорит об этом прямо), не остается сомнений в том, что условием для этого является близость в буквальном, физическом смысле. Аристид в «Феаге» говорит, что он делал успехи, если был с Сократом в одном помещении, а еще лучше – в той же комнате, что и Сократ. «Самые же большие и многочисленные успехи сопровождали меня, когда, сидя рядом с тобой, я касался

⁶ К такому же выводу приходит в своем труде Сет Бернадет, однако делает это совсем другим путем, исходя исключительно из анализа драматургии «Феага» (Benardete 1953, 31, 31–33).

тебя непосредственно» (Ἔστιν οὖν, ὦ Θέαγες, τοιαύτη ἡ ἡμετέρα συνουσία, Thg. 130e5).

После этого Сократ произносит фразу, на которую следует обратить особое внимание: «Вот, мой Феаг, с чем связано общение со мной» (καὶ πλείστον ἐπέδιδουν ὁπότε παρ' αὐτόν δε καθοίμην ἐχόμενός σου καὶ ἀπτόμενος, Thg. 130e1–e3). Понятие συνουσία является основным в данном высказывании, его значения в соответствии с основными словарями составляют весьма разные группы. В частности, есть и такое истолкование, как половые сношения, соитие (Дворецкий 1958, 354); сожительство супружеское, сообщение плотское (Вейсман 1899). Группа значений συνουσία, имеющая эротический смысл, не является маргинальной. Как показывает анализ текстов не только Платона, но и других греческих авторов, близких к нему по времени, эротическая окраска понятия συνουσία и родственных ему слов делают их обычным инструментом для рассказов подчеркнуто эротического содержания. Сама морфология слова συν-ουσία ('общность', 'сосуществование', 'сочетание сущности') в форме глагола συν-εἶμι ('быть вместе') свидетельствует о соединении двоих в одно, а практика его применения предполагает бесспорно эротический контекст. В отличие от того, что означает συνουσία в христианской традиции (слияние природы мужчины и женщины в одно целое в таинстве брака), платоновская συνουσία, согласно афинским реалиям IV в. до н.э., имеет гомоэротический характер и тесно переплетается с παιδερασία.

Следует отметить, что гомоэротические практики были важной составляющей древней системы греческого воспитания (ἀρχαία παιδεία), уходя корнями к архаическим мужским союзам и обрядам инициации. В фундаментальном труде об истории воспитания в Греции А.-И. Марру посвящает этому вопросу целую главу, где задается следующим вопросом: «Хотелось бы знать, как понималась любовь (в которой мы с XII в. научились видеть нечто большее, чем *libido* в биологическом смысле слова) и какую роль она играла в жизни» (Марру 1998, 49). И после подробного исследования он приходит к выводу, что «для греков это нормальная, обычная техника любого образования: παιδεία реализуется в παιδερασία» (там же, 55). Любовные отношения рассматривались как самая совершенная, самая прекрасная форма образования. «Отношение учителя к ученику у древних всегда будет напоминать отношение любящего к любимцу. Образование было не столько обучением, техническим наставлением, сколько совокупностью забот, расточаемых старшим, исполненным нежного участия, ради развития младшего, который, в свою очередь, горит желанием в ответ на эту любовь сделаться достойным ее» (там же, 56).

При жизни Платона отношение к мужской однополой любви было уже не таким одобрительным, как двумя веками ранее (по свидетельству Геродота, Солон узаконил любовь к мальчикам, считая ее признаком благородства), но физические отношения оставались достаточно распространенными при общении старших и младших в процессе воспитания. Предположение о том, что сократовско-платоновская воспитательная практика также имела существенную гомоэротическую составляющую, выглядит достаточно вероятным и подтверждается обращением к платоновским текстам. «Феаг» в этом отношении является одним из важнейших свидетельств. Притом что это один из кратчайших диалогов Платона, слово *συνουσία* встречается в нем почти столько же раз, почти столько же, сколько в объемных «Законах».

Вряд ли мы сможем определить, какой именно оттенок смыслового спектра этого понятия доминирует в каждом конкретном случае, платоновская поэтика, по нашему мнению, вообще имеет мерцающую и чрезвычайно провокационную природу, что предполагает активное сотворчество читателя (слушателя) в продуцировании смыслов. К тому же, в отличие от обучавшихся в платоновской Академии, мы чаще всего имеем дело с переводами, в которых нередко исчезают существенные нюансы. Именно так пропадает эротический оттенок смысла понятия *συνουσία*: в переводе С. Я. Шейнман-Топштейн это 'беседа' (Thg. 122c2, 125a8) или «общение», в переводе В. Лэмба – «включить в некоторые инструкции, чтобы исправить» (Thg. 122d13, 127b4). Но там, где Сократ подводит итоги и называет свои отношения с учениками словом *συνουσία*, которое звучит как имя, В. Лэмб очень метко использует термин "intercourse" (Thg. 130e5), который в определенной степени приближается к понятию «сношения».

Гомоэротический аспект важен для понимания сократовско-платоновской воспитательной идеологии, однако мы не можем однозначно утверждать его обязательное присутствие в практике отношений Сократа или Платона с учениками. Интерпретация диалога «Феаг» как своеобразного манифеста сократовской синусии, осуществленная М. Джоэлом, вызвала дискуссию вокруг диалога, в рамках которой Г. Таррант выразил достаточно критическую точку зрения на наличие подобных практик в кругу Сократа и в древней Академии (Tarrant 2005, 131–155). Его аргументация опирается на контекстный анализ термина *συνουσία* в других, не считая «Феага», платоновских диалогах, который, по мнению Тарранта, доказывает, что в большинстве случаев использования этого термина в диалогах «Протагор», «Теэтет», «Государство» и других он не имеет той сексуальной окраски, которая очевидна в «Феаге» (Ibid., 134–138). На этом основании Таррант делает вывод, что

«Феаг» был написан в Академии времен Полемона (314–270 гг. до н.э.) и отражает практику, которая существовала тогда, а принижение роли разума в воспитании вместе с упором на эротическое и божественное делает Сократа в этом диалоге ближе к Аркесилаю, чем к Платону. Эту же мысль проводит и Г.В. Хлебников в «Античной философской теологии» (Ленанд 2020, 85–87) обосновывая понимание Сократом пайдеи как синусии.

Несмотря на историческую неопределенность того, как выглядела на практике μάθημα ἐρωτικόν, можно уверенно отметить, что сократовская синусия вошла в платоническую практику обучения мудрости, которая является актуальной и для современного человека. По утверждению Томаса Робинсона, она представляет собой существенную черту того, что этот известный исследователь, в свое время возглавлявший международное Платоновское общество, называет платоническим подходом к философии (“a Platonic approach to philosophy”): «Что касается второй темы, *synousia*, мы должны помнить, что философия есть живая вещь. Сократ и Платон были согласны относительно философского пути жизни: это диалогическая деятельность с друзьями. И платоновские диалоги отражают эти дискуссии. Только друзья могут участвовать в обсуждении *philia*. <...> Нельзя стать философом-платоником, просто читая книги. Вы должны философствовать и быть хорошим человеком, а к философской деятельности должны быть привлечены, по крайней мере, двое. Невозможно быть хорошим, пока остаешься отдельным индивидом. Добродетельная жизнь включает в себя разговоры с другими. Такие разговоры, в свою очередь, влекут за собой добродетели» (Робинсон 2005).

Подводя итог, мы должны сказать, что рассмотренные апории, как и другие трудности, возникающие при прочтении и осмыслении «Феага», при переводе некоторых важных платоновских понятий (таки как *συνουσία*) выражают ту реально существующую культурно-историческую дистанцию, которая разделяет наши представления о должном характере философской и педагогической деятельности и сократически-платоновскую философию образования и воспитания. Без осознания этого невозможно надеяться на то, чтобы когда-нибудь понять Платона. К тому же вербальные возможности новоевропейских языков часто не позволяют сохранить смысловую полифонию платоновского слова. В такой ситуации эффективным становится внимание к внутреннему созвучию платоновских диалогов, которые складываются в своеобразный полилог, каждый элемент которого является важным и необходимым для понимания всех остальных. При этом фактически исчезает разделение на так называемого Большого и Малого Платона, а небольшой по

размеру, сомнительный по авторству и малопопулярный среди исследователей «Феаг» содержит, как мы это пытались показать, своеобразный ключ к прочтению «Пира» и «Теэтета», которые, в свою очередь, раскрывают и объясняют содержание «Феага». Аналогичным образом, «Пир», «Теэтет», «Федр» играют роль такого же индекса по отношению к гигантскому сооружению «Государства». Однако это тема совсем другого масштаба.

БИБЛИОГРАФИЯ/REFERENCES

- Буркерт, В. (2004) *Греческая религия: Архаика и классика*; пер. с нем. М. Витковской, В. Витковского. Санкт-Петербург.
- Вейсман, А. Д. (1899) *Греческо-русский словарь*. Москва. Репринт 5-го изд.
- Галанин, Р. (2023) «Религия Сократа: боги и демоны», *Платоновские исследования* 18.1, 11–46.
- Гараджа, А. В. (2022) «Максим Тирский о демоне Сократа (От. 8–9)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1, 317–333.
- Дворецкий, И. Х. (1958) *Древнегреческий-русский словарь*: В 2 т. Москва. Т. 2.
- Диоген Лаэртский (1986) *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*; ред. и авт. вступ. статьи А. Ф. Лосев; пер. М. Л. Гаспарова. Москва.
- Доддс, Э. Р. (2000) *Греки и иррациональное*; пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; послесл. Ф. Х. Кессиди. Санкт-Петербург.
- Донских, О. А. (2023) «Предпосылки индивидуализма», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17 (2), 703–735.
- Ксенофонт (1993) *Воспоминания о Сократе*. Москва.
- Марру, А.-И. (1998) *История воспитания в античности (Греция)*. Москва.
- Платон (1986) *Диалоги*. Пер. с древнегреч., сост., ред. и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев. Москва.
- Робинсон, Т. М. (2005) «Об особенностях психофизического дуализма в диалогах Платона», *Академия: Материалы и исследования по истории платонизма* 5, 70–81.
- Соловьев, В. С. (1899) «Рассуждение о Феаге», *Творения Платона*; пер. с греч. В. С. Соловьева. Москва. Т. 1, 47–62.
- Сочинения Платона* (1863) пер. В. Н. Карпова. В 6 т. Санкт-Петербург. Т. 4.
- Тахо-Годи, А. А. (1989) *Греческая мифология*. Москва.
- Хлебников, Г. В. (2020) «Античная философская теология» Москва.
- Целлер, Э. (1996) *Очерк истории греческой философии*. Санкт-Петербург.
- Benardete, S. (1953) *The Daimonion of Socrates: A Study of Plato's Theages*. Chicago.
- Brickhouse, T., Smith, N. (1989) *Socrates on Trial*. Princeton.
- Burnet, J. (1950) *Greek Philosophy. Thales to Plato*. London.
- Jaeger, W. (1943) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. In 3 vol. New York. Vol. 2.
- Jaeger, W. (1944) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. In 3 vol. New York. Vol. 3.
- Joyal, M. A. (2000) *The Platonic Theages: An Introduction, Commentary and Critical Edition*. Stuttgart.

- Nettleship, R. L. (1880) "Theory of education in Plato's Republic", *Hellenica. A Collection of Essays on Greek Poetry, Philosophy, History and Religion*; ed. by E. Abbot. London, 67–181.
- Pangle, T. (1987) "On the Theages", *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues, Translated, c Interpretive Essays*. Ithaca; London, 147–175.
- Plato (1925) *Lysis. Symposium. Gorgias*; with an English translation by W. R. M. Lamb. Harvard.
- Plato (1927) *Charmides, Alcibiades I u II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*; with an English translation by W. R. M. Lamb. London; New York.
- Plato (1931) *Theaetetus. Sophist*; with an English translation by H. N. Fowler. London; New York.
- Rist, J. (1963) "Plotinus and "Daimonion" of Socrates", *Phoenix* 17 (1), 13–24.
- Rorty, A. O. (1998) "Plato's counsel on education", *Philosophy* 73 (284), 157–178.
- Tarrant, H. (2005) "Socratic Synousia: A Post-Platonic Myth?", *Journal of the History of Philosophy* 43 (2), 131–155.
- Vlastos, G. (1989) "Divining the reason", *The Times Literary Supplement* 4524, 1393.

References in Russian:

- Burkert, V. (2004) *Grecheskaya religiya: Arhaika i klassika*; per. s nem. M. Vitkovskoj, V. Vitkovskogo. Sankt-Peterburg.
- Vejsman, A. D. (1899) *Grechesko-russkij slovar'*. Moskva. Reprint 5-go izd.
- Galanin, R. (2023) «Religiya Sokrata: bogi i demony», *Platonovskie issledovaniya* 18.1, 11–46.
- Garadzha, A. V. (2022) «Maksim Tirskij o demone Sokrata (Or. 8–9)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.1, 317–333.
- Dvoreckij, I. X. (1958) *Drevnegrecheskij-russkij slovar': V 2 t.* Moskva. T. 2.
- Diogen Laertskij (1986) *O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov*; red. i avt. vstup. stat'i A. F. Losev; per. M. L. Gasparova. Moskva.
- Dodds, E. R. (2000) *Greki i irracional'noe*; per. s angl., komment. i ukazatel' S. V. Pahomova; poslesl. F. H. Kessidi. Sankt-Peterburg.
- Donskih, O.A. (2023) «Predposylki individualizma», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17 (2), 703–735.
- Ksenofont (1993) *Vospominaniya o Sokrate*. Moskva.
- Marru, A.-I. (1998) *Istoriya vospitaniya v antichnosti (Greciya)*. Moskva.
- Platon (1986) *Dialogi*. Per. s drevnegrech., sost., red. i avt. vstup. st. A. F. Losev. Moskva.
- Robinson, T.M. (2005) «Ob osobennostyah psihofizicheskogo dualizma v dialogah Platona», *Akademiya: Materialy i issledovaniya po istorii platonizma* 5, 70–81.
- Solov'ev, V. S. (1899) «Rassuzhdenie o Feage», *Tvoreniya Platona*; per. s grech. V. S. Solov'eva. Moskva. T. 1, 47–62.
- Sochineniya Platona (1863) per. V. N. Karpova. V 6 t. Sankt-Peterburg. T. 4.
- Taho-Godi, A. A. (1989) *Grecheskaya mifologiya*. Moskva.
- Hlebnikov, G.V. (2020) «Antichnaya filosofskaya teologiya» Moskva.
- Celler, E. (1996) *Ocherk istorii grecheskoj filosofii*. Sankt-Peterburg.