18+

ГЕРМИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Комментарии к «Федру» Платона

КНИГА ПЕРВАЯ



Гермий Александрийский

Комментарии к «Федру» Платона. Книга первая

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=70560682
ISBN 9785006274334

Аннотация

Сократ спрашивает Федра, откуда он пришел и куда идет, и тем не менее с древних времен эти два простых вопроса, эллиптические в устной форме и сопровождаемые ласковым апострофом ὦ φίλε Φαίδρε, небезосновательно наделяются глубоким и возвышенным экзистенциальным значением: старый учитель с любовью спрашивает заблудшего ученика, какова его душа, что он за человек, каково его прошлое и какое будущее он намерен для себя построить.

Содержание

Введение 6
Теургия и халдейские оракулы в «Комментарии к Гермию» 14
Одна из душ в Комментарии к Гермию 19
Заключительные мысли 22
Сократ в «Комментарии к Федру» Гермия Александрийского 25
Сократ и Федр: учитель философии и его ученик 33
Сократ и Христос, Гермий и Кирилл 46
Пролог 61
§ I. – О Гермии 63
§3 – Об этом издании 70
Комментарии к «Федру» Платона, книга 1 72
<ΠΡΟΟΙΜΙΟΝ> 72
Конец ознакомительного фрагмента. 82

Комментарии к «Федру» Платона Книга первая

Гермий Александрийский

Переводчик Валерий Алексеевич Антонов
Иллюстрации Валерийй ИИ Kandinsky 3.0 Антонов

© Гермий Александрийский, 2024
© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2024

ISBN 978-5-0062-7433-4 (т. 1)
ISBN 978-5-0062-7434-1
Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Самая надежная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она состоит из ряда примечаний к Платону. Я не имею в виду систематическую схему мысли, которую ученые с сомнением извлекли из его сочинений. Я намекаю на богатство общих идей, рассеянных среди них. Его личные способности, его широкие возможности для получения опыта великого периода цивилизации, его наследие интеллектуальной традиции, еще не закрепив-

шейся чрезмерной систематизацией, сделали его сочинения неиссякаемым кладезем идей.

Уайтхед, Альфред Норт. 1978. Процесс и реальность. Эссе по космологии

Введение

Схолия «In Platonis Phaedrum Scholia» Гермия Александрийского – единственный сохранившийся ранний комментарий к «Федру» Платона. Впервые текст был опубликован в 1810 году Георгом Антоном Фридрихом Астом. Классическим изданием текста, однако, стало издание Поля Куврера (Париж, 1901), впоследствии исправленное Клеменсом Цинтценом (Хильдесхайм – Нью-Йорк, 1971). Наконец, Карло М. Лукарини и Клаудио Морескини недавно пересмотрели текст и опубликовали новое критическое издание (Лейден – Бостон 2012).

Записки Гермия составляют три книги. Текст имеет форму непрерывного лемматического комментария, то есть экзегет Гермий выбирает почти все леммы в тексте «Федра», чтобы дать свое толкование. Объем экзегезы может варьироваться, даже значительно, от одного предложения до настоящих трактатов внутри комментария: Так обстоит дело, если ограничиться первой книгой Комментария, с λογος περί των δαιμονων [лёгос пэри́ тон даймо́нон] или с λογος περί μολυσμών καί καθαρμών [лёгос пэри́ молюсмо́н ка́й катхармо́н].

Σχολια [схо́лиа]: заметки на полях, философский комментарий, трактат или конспект лекций?

Текст Гермия передается в рукописной традиции как Εις

τον Πλάτωνος Φαιδρον Σχολια [эйс тон пля́тонос файдро́н схо́лиа]. Что это значит? Сколии, о которых идет речь в названии, – что это такое? Ответ на этот вопрос поможет нам лучше понять природу этого текста.

Схолия рождается как примечание на полях текста, из которого можно почерпнуть дополнительную информацию, углубления, уточнения, детали. Практика добавления сколий к классическому тексту зародилась в Александрии в эпоху эллинизма как часть исследовательской деятельности Александрийского музея и библиотеки. Это были очень короткие, эрудированные примечания, не имеющие почти никакой философской ценности.

Сколии Гермия не попадают в эту категорию. Они часто бывают очень длинными и, прежде всего, носят исключительно философский характер. На самом деле, некоторые из аннотаций Гермия позже попали в сборник «Сколии к диалогам Платона» в византийский период: но здесь это именно эрудированные аннотации, очень короткие и лишенные философской ценности. С другой стороны, большая часть текстПо сути, примечания Гермия представляют собой во всех отношениях непрерывный комментарий к диалогу Платона, то есть этот текст относится к жанру ὑπομνημα [юпо́мнэма].. И действительно, сегодня нам трудно провести правильное различие между σχολια [схо́лиа] и ὑπομνήματα [юпо́мнэма]. в поздней античности, поскольку эти два термина вполне могут рассматриваться как синонимы: Мари-

нос, например, называет Σχολια εις {ο} ρφέα [схóлиа эйс óрфэа] Прокла ὑπομνήματα [юпомнэ́мата], хотя они были написаны на полях комментария Сирианоса. Конечно, между схолиями и схолиями/комментариями существует очень четкое различие, поскольку в первом случае мы имеем дело с учеными примечаниями, тогда как во втором случае это экзегетические примечания философского характера. Недаром в византийские схолии попадает только то, что эрудировано в аннотациях Гермия.

Однако «Комментарий» Гермия не следует принимать за философский трактат, за σύγγραμμα/πραγματεία [сю́нграмма/прагматэ́йя]. Гермий экзегетирует отрывки из диалога и тем самым дает нам возможность погрузиться в неоплатоническую философскую систему. Тем не менее, он не написал органичного и систематического трактата по философии, как, например, платоновская теология Прокла. И здесь мы находим сильную сторону, скорее интересную, чем слабую, в тексте Гермия, потому что своими экзегезами философ предлагает, вызывает, намекает на различные теории, которые, собранные вместе и развитые, раскрывают перед нами всю неоплатоническую систему. а Гермия не войдет ни в один сборник «Схолий».

Наконец, необходимо прояснить еще один момент. Мы также не считаем, что схолии следует понимать в смысле заметок, примечаний, сделанных во время лекции. Действительно, принимая слово Σχολια [схóлиа] как синоним за-

писей, сделанных во время лекции, communis opinio делает Комментарий Гермия не более чем сборником записей, сделанных Гермием во время лекции его учителя Сириана, посвященной платоновскому «Федру». Другими словами, истинным автором «Комментария» должен быть Сириан, а текст следовало воспринимать как комментарий ἀπο φωνῆς [а́по фонэ́с]. Однако, истинным автором Комментария следует считать Гермия.

Формула ἀπο (της) φωνῆς [а́по (тэс) фонэ́с] засвидетельствована между пятым и шестым веками нашей эры, в частности, как часть Александрийской школы. Учение Аммония, сына Гермия, известно сегодня благодаря комментариям ἀπο φωνης [а́по фонэ́с], написанным его учениками, такими как Асклепий или Иоанн Филопон. Эта же формула, однако, никогда не появляется в «Записках Гермия», так что Марсель Ришар, автор фундаментальной статьи о проблеме ἀπο φωνῆς [а́по фонэ́с], никогда не упоминает Гермия и его текст. Это свидетельство недооценивается и даже игнорируется современной критикой. Учитывая тот факт, что Дамасий низко ценит Гермия и что сам Гермий иногда упоминает вопросы, заданные Проклом или им самим мастеру Сириану, это считается достаточным, чтобы исключить авторство «Записок» из Гермия.

Прежде всего, как хорошо показали Дикки, Бернанд и Морескини, свидетельство Дамасия вовсе не беспристрастно. Дамасий был последним Диадохом афинской шко-

лы, и его учение более или менее параллельно учению Аммония, сына Гермия, в Александрии. Он никогда не отступал перед лицом христианской власти и был вынужден оставить Афины и свою школу из-за анти-языческих мер императора Юстиниана (529 год. н.э.). Аммониос же достиг соглашения с патриархом Петром Монгусом и смог продолжить преподавание в Александрии, избежав при этом христианских гонений, которые стоили жизни нескольким философам-платоникам. В то время как афинская школа всегда подчеркивала роль халдейской обрядности, как учил Ямвлих, в Александрии Гермий и Аммоний были гораздо более осторожны в этом вопросе. Более того, афинская школа никогда не получала экономической помощи от властей, в то время как в Александрии, начиная с Гермия, кафедра философии хорошо контролировалась с помощью δημοσία σίτησις [дэмоси́а си́тэсис]: самые непримиримые язычники, такие как Иерокл, были удалены и отодвинуты на второй план. Действительно, если внимательно прочитать свидетельство Дамасия о Гермии, то можно легко обнаружить несколько подсказок, подтверждающих эту реконструкцию.

Дамасий описывает профиль Гермия в соответствии с той же моделью, которую он использует для описания таких риторов, как Теон Александрийский, чьи способности к запоминанию, упорство, эрудицию и бедность интеллекта он вспоминает. Дамасий был очень близок с Эдезией, женой Гермия и матерью Аммония, и его первое философское об-

разование проходило в Александрии; из этого следует, что Дамасий не мог открыто критиковать Гермия и Аммония, а должен был делать это более тонко. Поэтому он описывает Гермия, выделяя аспекты, которые ему действительно не нравятся и которые он признает принадлежащими второстепенным философам, таким как Амелий, чьи способности к запоминанию, упорство и составление схолий особо упоминает Порфирий. Более того, Дамасий представляет триаду Сириана, Гермия, Прокла по модели Плотин, Амелий, Порфирий. И, конечно, мысль Амелия, как и его схолии, не следует рассматривать как неоригинальную.

Более того, хотя Амелий выучил труды Нумения наизусть, впоследствии он стал соратником Плотина. Этот аспект необходимо подчеркнуть. Современные критики ошибочно недооценивают важную часть отрывка из свидетельства Фотия: он говорит, что Гермий выучил наизусть все, что слышал от Сириана, и все, что было написано в книгах. Сосредоточившись исключительно на первой части этого отрывка, современные критики пришли к выводу, что все в «Схолиях» Гермия является лишь повторением учения Сириана, полностью упустив из виду вторую половину свидетельства, которая очень ясно показывает, что Гермий обладал огромным количеством знаний, выходящих за рамки учения мастера. Более того, сам Дамасий свидетельствует о πολυμαθία и φιλοπονία Гермия. И само собой разумеется, что Александрия, где Гермий был профессором в течение десяти лет, бы-

ла родиной книг. На каком же основании мы можем отказать Гермию в авторстве «Записок», которые рукописная традиция приписывает ему?

Критики отвечают, что «Записки» содержат следы вопросов, заданных мастеру его учениками во время обучения. Что абсолютно верно. Но здесь снова нужно внимательно посмотреть на вещи.

Как мы уже говорили, «Записки Гермия» занимают три книги: 280 страниц в последнем критическом издании текста. Однако в столь обширном труде мы находим всего четыре вопроса, заданных Гермием или Проклом Сириану, который, к тому же, никогда не цитируется прямо; чаще всего Гермий использует очень общие и безличные формулы, чтобы представить ответы на вопросы. Прежде всего, вопросы и ответы всегда представлены в прошедшем времени (ἠπορησα, εἰπε [э́по́рэса, э́йпэ]). Этот факт показывает, особенно если мы посмотрим на отношение к вопросам и ответам в настоящих комментариях ἀπο φωνῆς [а́по фонэ́с], что Гермий напоминает своим александрийским ученикам о некоторых вопросах, которые когда-то задавали в Афинах. Более того, даже Дамасий ничего не говорит о том, что Гермий писал схолии, хотя мог бы сказать об этом совершенно определенно; более того, он свидетельствует, что Теосеб несколько раз брал у Иерокла конспекты лекций по «Горгиасу» Платона.

Итак, все, что мы только что сказали, – позиции communis

opinio и наша реакция на них – относится к области спекуляций, гипотез, которые, следовательно, должны быть измерены в соответствии со степенью убедительности, которой они могут обладать. Теперь мы добавим два элемента, которые, напротив, не относятся к этой области.

Теургия и халдейские оракулы в «Комментарии к Гермию»

Слово «теургия» обычно используется для обозначения всех обрядов, практикуемых философами-неоплатониками для достижения божественного. Непонятая Плотином, теургия была выделена Ямвлихом, а после него ее приветствовали все последующие философы, включая Иерокла, Сириана, Прокла, Исидора, Дамасия.

Слово θεουργία [тхэургиа] никогда не встречается в «Комментарии» Гермия. Вместо него александрийский философ использует слово τελεστική (τέχνη или μανία [тэхнэ оу мания]) для обозначения процесса очищения тела и души. Хотя это слово в первую очередь обозначает подготовку статуй, чтобы они могли принять в себя божество, к которому обращаются, τελεστική может также включать ритуалы, которые воздействуют на тело и душу человека, ритуалы, которые делают тело и душу совершенными. Это слово, как и ритуальная практика, связанная со статуями, которые оно обозначает, глубоко укоренилось в Египте, как показали некоторые современные исследования. Отсюда следует, что использование этого слова вместо θεουργία, скорее всего, должно еще раз склонить нас к признанию укорененности автора комментария в египетском культурном контексте.

Тем не менее Гермий не ограничивается использовани-

ем слова τελεστική [тхэургúа] sic et simpliciter: он проводит различие между различными формами ритуальности. Действительно, можно выделить внутреннюю теургию (ένδον τελεστική [э́ндон тэлестикэ́]), внешняя теургия (έξω τελεστική [э́ксо тэлестикэ́]) и, наконец, божественная теургия (ένθεος τελεστική [э́нтхэос тэлестикэ́]). Каждая форма теургии воздействует на разные части души – но внешняя теургия затрагивает не только тело, но и душу. Таким образом, их отличает и использование материальных символов для достижения эффекта. Читая текст Гермия, мы можем сделать вывод, что божественная теургия не использует материальные объекты. Она активизирует единую душу посредством обладания Аполлоном, а после объединения души вокруг своего единого, именно обладание любовью приводит объединенную душу в контакт с одним из богов. Материальная ритуальность не играет в этом процессе никакой роли. Это очень важно подчеркнуть, поскольку мы имеем дело с тем, что Ямвлих называл νοερον καί ἀσώματον θεσμον иератического искусства, в высшей степени таинственной формой теургии, которая использует только ноэтические – то есть нематериальные – символы для достижения своей силы. Если верить Григорию Шоу, то символы нематериальной теургии следует отождествлять с числами и математическими процессами. Прокл также свидетельствует о существовании этой формы теургии: «самая самые возвышенные теургии […] используют числа в той мере, в какой они способ-

ны оказывать неописуемое действие, и [...] с их помощью осуществляют самые великие и самые тайные свои операции». Поэтому не случайно, что единственный халдейский стих, в котором может упоминаться эта форма ритуальности, встречается в тексте Гермия, который упоминает о ней в определенном месте своего комментария.

Нужно ли теперь вспоминать о древней математической традиции египетского платонизма? Если не упоминать древнюю Евдору, то философский кружок Теона и его дочери Гипатии был математическим, астрономическим и философским. Более того, именно в Александрии возникла знаменитая традиция надписи ἀγεωμέτρητος μηδείς είσίτω [áгэомэ́трэтос мэдэ́йс э́йси́то] которая была начертана у входа в Академию Платона, была придумана для поддержки и укрепления математической основы платоновского умозрения. Согласно указателю рукописей в библиотеке Эль-Эскориал, в ней существовала рукопись с математическими выдержками, приписываемыми Гермию, вместе с, разумеется, комментарием к «Федру». Так что нет ничего удивительного в том, что египетский философ называл τελεστική тем же, что Прокл называет θεουργία [тхэургиа́], и превозносил форму нематериальной теургии, использующей числа и математические процессы вместо материальных объектов.

Действительно, материальные ритуалы подвергались остракизму со стороны христианских властей Александрии. Патриарх Феофил, дядя Кирилла, приказал разрушить Се-

рапеум, где философы-неоплатоники, такие как Олимпиус, практиковали языческие ритуалы. С другой стороны, философский кружок математика Гипатии выжил и процветал. И здесь мы добавляем еще одну деталь. Гермий также прямо критиковал ритуалы, в которых использовались определенные камни и травы, которые проводились в храмах жрецами в соответствии с древнейшими традициями поклонения статуям, которые использовали заклинания и давали чудодейственные средства. Все это составляет основу ритуальной теургии, практикуемой Олимпием (Серапеум был храмом), а также Иероклом, Проклом, Исидором и Дамасием, тем самым Дамасием, который, как мы видели, осуждал Гермия и его сына Аммония. На наш взгляд, возможно, что Гермий хотел дистанцироваться от более агрессивного и непримиримого платонизма и с этой целью склонился к нематериальному и математическому ритуализму, который был полностью совместим с религиозным климатом Александрии, города с древней ритуальной и математической традицией, но во времена Гермия в нем доминировало христианство Кирилла, племянника разрушителя Серапеума Феофила. Именно поэтому Гермий был предпочтен Иероклу в качестве официального преподавания философии в городе. Платонизм Гермия был, конечно, ямблихским платонизмом, но гораздо более умеренным в том, что касается материальной ритуальности; в отличие от Прокла, Гермий никогда не смог бы практиковать халдейские ритуалы

в городе Кирилла. Вместо этого он обучал своих учеников, многие из которых были христианами, форме нематериальной ритуальности, которая не предполагала использования предметов, а скорее вела к активизации одной из душ через очищение души и математические процессы. Именно поэтому в «Комментарии Гермия» мы находим только две ссылки на халдейские оракулы; следовательно, утверждение Хадота о том, что «Комментарий Гермия» «богат ссылками на халдейские оракулы», является предрассудком. Напротив, Гермий делает многочисленные ссылки на орфическую теологию при толковании палинодии Сократа, той самой палинодии, которую Прокл в IV книге «Платонической теологии» толкует, показывая согласие Платона с халдейскими оракулами согласно учению мастера Сириана, автора книги, посвященной Συμφωνία [сюмфония] Орфея, Пифагора и Платона с оракулами. Удивительно, что комментарий Гермия – который, согласно communis opinio, должен был бы быть просто компиляцией записей, сделанных во время курса Сириана, – обходит молчанием соглашение Платона с оракулами. По нашему мнению, Гермий был больше заинтересован в том, чтобы показать согласие Платона с Пифагором и Орфеем и замолчать авторитет «Оракулов», которые представляли собой Библию неоплатоников, соперничавшую с Библией христиан.

Одна из душ в Комментарии к Гермию

Единица души – это нововведение Ямвлиха из психоэпистемологии Платона. Эта часть человеческой души находится за пределами интеллекта, или, скорее, интеллектуальных склонностей, которые могут быть активированы в душе. Единое – это отражение божественного: поскольку человеческая душа получает свое существование εκ θεών, то она обладает единым. И именно с помощью Единого она может надеяться вступить в контакт и, впоследствии, соединиться с божественным, от которого она произошла. Однако для этого необходимо активировать или, лучше сказать, пробудить это «одно», которое обычно спит в глубинах души. Чтобы активировать «единое», необходимо очистить душу и тело, а затем активировать всю душу,

Вся душа должна объединиться вокруг своего «единого»; душа должна стать единой, отождествиться со своим «единым». Очистить душу – значит сказать, что душа должна активизировать себя νοερως, чтобы она могла интеллектуально – то есть интуитивно – достичь умопостигаемых Форм. Благодаря этому γνωσις душа может испытать божественное обладание, обладание Аполлоном и, затем, окончательное обладание Эросом. Интеллектуальное знание не является причиной обладания и последующего единения с боже-

ственным, но оно является частью пути, который в конечном итоге ведет к единению. На самом деле союз с божественным не следует путать с формой знания. Речь идет о соединении с объектом желания (εφετον [эфэто́н]), а не о постижении объекта знания (νοούμενον [ноу́мэнон]); союз (ενωσις [эносис]) не влечет за собой никакой инаковости между постигающим субъектом и познаваемым объектом – Прокл говорит, что νοησις – это δι'έτηροτητος χωριζομένη των νοούμενων [ди'этэро́тэтос хоридзомэ́нэ тон ноу́мэнон], подобно тому, как Гермий утверждает, что одна из душ не улавливает свой объект καθ'έτεροτητα. Теперь именно на эту часть души действует божественная теургия, которая обеспечивает владение душой (μανία, ενθουσιασμος, κατακωχή [мания́, энтхусиасмо́с, катакохэ́] – все это синонимы у Гермия).

Ямвлих и Гермий выделяют одну из душ в собственном тексте Платона. Иными словами, по их мнению, Платон сам передает нам эту доктрину в «Федре», поскольку упоминает рядом с ήνίοχος [э́ни́охос] (кучер крылатой колесницы) κυβερνήτης [кюбэрнэ́тэс] (проводник): ссылка на Phaedr. 247c4d1. Сиринос и Прокл не делают различия между ήνίοχος [э́ни́охос] и κυβερνήτης [кюбэрнэ́тэс], ибо, согласно им, эти две мифические фигуры представляют только интеллект души, а не ее саму: ср. Syr.., B Metaph. 4, 24—34 Kroll; Procl., TP. 4, 6, p. 189, 19—4; 13, p. 199, 18 – p. 200, 22; 10, p. 193, 24—25 S.-. W. et al. Согласно Сириану, интеллект души (ήνίοχος = κυβερνήτης) может дости-

гать истинных интеллигенций; Согласно Проклу, интеллект души (ἡνίοχος = κυβερνήτης [э́ниохос = кюбэрнэ́тэс]) может достичь вторых интеллигентов; согласно Ямвлиху и Гермию, интеллект души (ἡνίοχος [э́ниохос]) может достигать вторых интеллигентов, а интеллект души (κυβερνήτης [кюбэрнэ́тэс]) может соединяться с первыми или апикальными интеллигентами sive θεοί. Таким образом, возникает очень четкое различие между Сирианом и его учеником Гермием, который предпочитает здесь дистанцироваться от своего учителя, чтобы присоединиться к учению божественного Ямвлиха.

Заключительные мысли

Нам кажется, что мы привели важные соображения в пользу авторства Комментария к Гермию: мы подведем итог в этом заключительном параграфе.

Формула ἀπο φωνής [ápo fonɛ́s] никогда не встречается в тексте Гермия, как и имя Сириан. Вопросы, заданные Гермием или Проклом мастеру, встречаются очень редко; более того, чтобы напомнить о них, Гермий использует прошедшее время.

Свидетельство Фотия подтверждает огромные знания Гермия, которые, помимо того, что он узнал от Сириана, включали все, что он прочитал в книгах. Кроме того, мнемонические способности были очень распространены среди античных философов.

Свидетельство Дамасия отнюдь не объективно. Есть веские основания полагать, что Гермий был предпочтен Иероклу христианскими властями Александрии, руководимыми Кириллом, для преподавания философии в городе. Гермий, по сути, получил δημοσία σίτησις, которую, кстати, унаследовали его жена Эдезия и дети Аммоний и Гелиодора. Вернувшись в Александрию после обучения в Афинах у Прокла, Аммоний наследует кафедру философии, принадлежавшую его отцу: он заключит соглашение с патриархом Петром Монгусом, которое принесет ему ненависть Дамасия. И хотя

Дамасий прямо говорит о том, что Теосеруб, ученик Иерокла, записывал лекции мастера, он не говорит того же о Гермии.

Отношение к халдейским оракулам и материальной ритуальности четко отличает Гермия от Сириана, Иерокла, Прокла, Исидора и Дамасия. Оракулы не являются в глазах Гермия реальным авторитетом, или, лучше сказать, он обходит молчанием соглашение между ними и Платоном, вопреки учению своего учителя (автора Συμφωνία [сюмфони́а]) и своего соотечественника Иерокла (более того, изгнанный из Александрии и замученный в Константинополе), учение, полученное и развитое его другом Проклом и его будущим противником Дамасием.

Гермий никогда не употребляет слово θεургία [тхэ̆ургия́], которое он заменяет очень распространенным словом, известным в Египте: τελεστική́. Он порицает материальную ритуальность – александрийцев из Серапеума – чтобы превознести нематериальную божественную теургию, возможно, материализующуюся через числа и математические процессы: иными словами, платоническую традицию, имеющую глубокие корни в Александрии (Евдор, Теон, Гипатия) и вполне безобидную в глазах христиан. Возможно, Гермий также написал математический трактат (утраченная рукопись из Эль-Эскориала).

В одном конкретном случае Гермий дистанцировался от экзегезы своего учителя, приняв вместо нее экзегезу «бо-

жественного» Ямвлиха: ставки были высоки, поскольку речь шла об отличии интеллекта от души – вопрос, опять же связанный с эффективностью теургии.

Наконец, на следующих нескольких страницах мы рассмотрим конкретный случай, когда лексика из трудов Кирилла Александрийского проскальзывает в Комментарий к Гермию.

Сократ в «Комментарии к Федру» Гермия Александрийского

Фигура Сократа играет важнейшую роль в «Комментарии к Федру». Нам показалось полезным провести подробный анализ этой известной и загадочной фигуры, чтобы взор мог беспрепятственно созерцать этот портрет На самом деле, есть одно необычное обстоятельство: хотя «Комментарий» является неоплатонической экзегезой на диалог Платона, он, тем не менее, содержит столько замечаний о Сократе и его деятельности, что, сознательно собрав их, можно получить настоящий маленький трактат о платоновском учителе, что еще более необычно, если учесть, что «после Плотина ранние неоплатоники, такие как Порфирий и Ямвлих, также остаются относительно безмолвными по отношению к Сократу». В результате «Комментарий», с этой точки зрения, является привилегированным текстом, поскольку, более чем другие неоплатонические произведения, он проясняет состояние, увековеченное в личности Сократа, некоторых высших душ и, прежде всего, отношения последних с другими, более многочисленными душами, согласно учению Ямблика. Как мы сразу же увидим, душа Сократа имеет онтологический статус sui generis и поэтому заслуживает особого анализа.

С самого начала «Комментария» на первый план высту-

пает фигура Сократа:

«Сократ был послан в мир становления на благо человечества и юных душ [{ο} Σωκράτης ἐπι εὐεργεσία του των ἀνθρώπων γένους και των ψυχών των νέων κατεπέμφθη εις γένεσιν]».

Это начало комментария Гермия. Душа Сократа обладает привилегированным онтологическим статусом, поскольку она не погрузилась в разумное, но была послана (κατεπέμφθη) в разумное для выполнения спасительной миссии. Мы хотим показать, что, с одной стороны, за Сократом Гермия стоят образы Сократа из «Апологии» Платона и Пифагора из «Пифагорейской жизни» Ямблиха, а с другой – что Гермий прочитывает трех персонажей, оживляющих диалог Платона (Сократ, Федр, Лисий), в свете духовной троичности Ямблика (De an. 29—30 Martone, De myst. 5, 18 S.-S.-L.).

Прежде всего, поскольку, согласно платонисту, душа свободно выбирает свою судьбу, было бы недопустимо представлять ее присутствие на Земле как отправление, установленное другими, как предполагает заявление Гермия. Тем не менее, один отрывок из «Апологии» сделал формулировку Гермия об отправке Сократа на Землю несколько правомерной, на наш взгляд. Это знаменитая строка из «Апологии», где афинский философ обращается к аудитории, говоря, что афиняне никогда больше не узнают никого, подобного ему, если только бог, заботясь о них, не пошлет снова ко-

го-нибудь другого (εί μή τινα άλλον ο θεος ύμίν έπιπέμψειεν κηδομενος ύμων). Этот отрывок интересен по крайней мере в трех отношениях.

Во-первых, глагол, используемый Сократом, έπιπέμπω, оправдывает германский вариант, καταπέμπω, предоставляя прецедент, который можно использовать в битве на минном поле самоопределения души. Во-вторых, отрывок из «Апологии» помогает заполнить загадочный пробел в комментарии, образовавшийся из-за туманного отсутствия агентивного дополнения к глаголу κατεπέμφθη: это бог послал Сократа в мир становления. Таким образом, если в «Апологии» бог, о котором идет речь, – Аполлон, то, по крайней мере, правомерно предположить, что и в «Комментарии» неизвестный бог – Аполлон. Наконец, как в «Апологии» о боге говорится, что он «заботится» (κηδομενος) о людях, так и в «Комментарии» о Сократе будет сказано, что он κηδεμών для молодых или, проще говоря, для молодого Федра34; таким образом неоплатоник переносит качество бога на того, кто ему подчиняется.

В конце античности связь с богом Аполлоном была хорошо известна в случае с Пифагором: об Аполлоне даже говорили, что он его отец. Хотя Ямблик и отвергает этот тезис, он утверждает, что имя Πυθαγορας происходит от имени Πυθίος, поскольку о его рождении родителям возвестила пифия. Действительно, в «Пифагорейской жизни», первой из десяти книг, составляющих пифагорейскую «Сум-

му», философ с острова Самос попеременно представляется то как сам Аполлон в человеческом облике, то как высшая душа, пришедшая на землю. В беседе со скифом Абарисом, жрецом гиперборейского Аполлона, Пифагор утверждает, что пришел на Землю <έπι θεραπεία καί εύεργεσία των άνθρώπων>. Кроме того, Ямблих добавляет, что душа Пифагора была послана из процессии душ, следовавших за Аполлоном: καταπεπέμφθαι είς άνθρώπους. Глагол, используемый Ямблихом для обозначения отправки на Землю души Пифагора, – это точно такой же καταπέμπω, которым Гермий обозначает отправку в мир становления души Сократа. И как Пифагор говорит Абарису, что он пришел έπί θεραπεία καί εύεργεσία των άνθρώπων, так и Гермий говорит, что Сократ был послан έπί εύεργεσία του των άνθρώπον γένους: Поэтому неудивительно, что в «Комментариях» также есть несколько ссылок на θεραπεία Сократа, по примеру Пифагора.

Хотя влияние Ямблиха на «Комментарий» очень важно, как мы увидим далее, однако не следует упускать из виду следующий факт: конечным источником неоплатонических формулировок всегда является неоплатонических формулировок всегда является собственный текст Платона.

В данном случае это соображение справедливо не только для темы «отправления» на Землю, для которой неоплатоническая καταπέμπεσθαι находит свои корни в платоновском επιπέμπειν, но и для темы «εύεργεσία, которая также ухо-

дит корнями в «Апологию», ибо Сократ заявляет там, что он оказал каждому из афинян наилучшее, по его мнению, благодеяние: ἑκαστον ιών εὐεργετεῖν τήν μεγίστην εὐεργεσίαν.

Следовательно, Гермий, посредством «Пифагорейской жизни Ямблиха», использует «Апологию Сократа» гораздо более значительным образом, чем, например, Олимпиодор, извлекая по крайней мере три фундаментальные темы для окраски своего «Сократа»: 1) ниспослание на землю божества; 2) вечная и терапевтическая функция; 3) природа κηδεμονική. Это важный аспект, поскольку «Апология Сократа» не играла центральной роли в других неоплатонических комментариях.

Наряду с этим аспектом необходимо сразу же упомянуть и второй теоретический узел. На наш взгляд, комментарий к Гермию отражает и актуализирует в фигурах Сократа, Федра и Лисия психологическую теорию Ямблиха, которая появляется в De anima 29—30 Мартоне. Иными словами, Сократ представляет класс чистых и непорочных душ, которые, спустившись для спасения, очищения и совершенствования других душ39, сохраняют связь с умопостигаемым, создавая впечатление, что они никогда не спускались в чувственное; Федра представляет класс душ, которые спускаются для самосовершенствования и которым, как говорит Myst. 5, 18, нуждаются в проводнике (Сократе) для этой цели; наконец, Лисий представляет класс душ, полностью запутавшихся в разумном, тем самым увеличивая стадо Myst.

5, 18 (ἀγέλη), на которое Гермий делает точную аллюзию41. Таким образом, нам кажется возможным выдвинуть гипотезу, что это обстоятельство не в последнюю очередь побудило Ямвлиха поставить «Федра» на первое место в curriculum studiorum, то есть в Писании эллинизма: ведь помимо раскрытия посредством палинодии Сократа самых возвышенных теологических понятий, этот диалог пластически представляет собой, с помощью трех оживляющих его персонажей, практическую демонстрацию теоретической концептуализации психологии Ямвлиха. Кроме того, тот факт, что ямбликовская лексика De an. 29—30 глубоко обязана палинодии Сократа, заставляет нас предположить, что Ямвлих видел в» Федре» не только лексический резервуар, полезный для его теоретизирования, но и, прежде всего, его инсценировку. Как справедливо заметил Андре Мотт, в «Федре» Платон излагает теории (о любви, душе, риторике и т. д.) и в то же время ставит их на сцене: на наш взгляд, Ямвлих, а вместе с ним и Гермий, в равной степени осознавали этот аспект. Более того, такое прочтение полностью соответствует неоплатонической философии, согласно которой платоновский диалог, как и космос, подобен саду, в котором обитает множество живых существ. В частности, на наш взгляд, очень полезно поставить рядом ямблихейскую экзегезу In Phaed. fr. 5 Диллона и экзегезу Гермия из In Phaedr. fr. 35, 1—4 :

«Как Ямвлих говорит противоположное о тех, кто был

восстановлен в состоянии совершенства? Должны ли мы сказать о них прямо противоположное, что они никогда не спускаются [...] в силу формы их жизни, которая создает спуск, не предполагающий порождения и никогда не разрывающий связи [ἀδιάκοπον] с высшим царством».

«Что касается города и привычки Сократа никогда его не покидать, то это показывает, что он всегда привязан [ἀει εχεσθαι] к своим принципам, и к надлежащим причинам, и к умопостигаемым существам, и к богам, к которым он принадлежит».

Связь ἀδιάκοπον с умопостигаемым, формализованная Ямвлихом в ответ на двусмысленный пассаж в ««Федоне» и в самом «Федре, символизируется Гермием посредством сократовской привычки никогда не покидать город, который представляет умопостигаемое. Плотиновская συνάφεια с умопостигаемым, гарантированная, согласно Проклу, учением о нисходящей душе, разрешается именно в связи ἀδιάκοπον, постулируемой Ямвлихом и признаваемой Гермием за Сократом, представителем «tipo antropologico più elevato». Кроме того, интересно отметить, что в момент разговора с Федром Сократ находится за стенами города, поскольку чистые души, согласно концепции Ямвлиха, отправляются из умопостигаемого (город Афины, у Гермия) в умопостигаемое (за стены Афин, опять же с Гермием), чтобы спасти, очистить и усовершенствовать души второго сорта, символизируемые Фаэдрой, которые находятся в разумном

(опять же, за стенами Афин), чтобы улучшить и исправить себя (Фаэдра покидает стены, чтобы прогуляться и освежиться). В свете такого прочтения можно понять обоснование инициационного характера экзегезы Гермиана, который признает в платоновском диалоге, в конечном счете, подлинное руководство по инициации, в центре которого – духовное очищение и прогресс: Сократ, чистая душа, послан божеством за стены, чтобы спасти Федру, промежуточную душу, от пагубного влияния Лисия, трусливой души.

Сократ и Федр: учитель философии и его ученик

Деятельность Сократа – вечная, реляционная, именно спасительная и совершенная, провиденциальная.

Действительно, Федр, слушающий «Палинодию», отличается от Федра, слушавшего первую речь Сократа – и, конечно, речь Лисия. Гермий категоричен в этом вопросе: первая речь Сократа и последующая Палинодия отличаются тем, что Федр уже не тот же самый человек. Это утверждение имеет явное инициатическое значение, ведь «все инициации предполагают смерть прежней жизни и возрождение к новой». Если бы этой метаморфозы не произошло, юноша не смог бы даже слушать Палинодия: до этого он еще не был очищен (ουπω κεκαθαρμένος), тогда как после первой речи Сократа он стал таковым (ηδη κεκαρθαρμένος).

Слова Гермия помогают нам выделить важный аспект: очищение Федра посредством первой речи Сократа, необходимое для теологического посвящения Палинодия, еще раз проясняет для платонического ученика смысл cursus studiorum, который он прошел до этого момента. Иными словами, как Фаэдру пришлось пройти через духовное очищение первой речи Сократа, чтобы получить доступ к теологической инициации Палинодии, так и ему пришлось пройти через духовное очищение Алкивиада I, Горгия и Фаэдо,

Кратила и Теэтета, Софиста и Полициана, чтобы получить доступ к теологической мудрости Фаэдра и Банкета: Действительно, «Федр» считался богословским диалогом именно из-за присутствия Палинодии, к которой молодой Федр, а вместе с ним и все молодые люди, еще далекие от истины вещей, могли получить доступ только после очищения. Именно поэтому Гермий ценит первую речь Сократа, которую communis opinio, напротив, рассматривает как простое зеркало речи Лисия:

«Те же персонажи из речи Лисия присутствуют и здесь: Сократ тоже хочет поддержать тезис о том, что мы должны отдавать себя тому, кто нас не любит, а не тому, кто любит. Но дух речи иной. Неистовый любовник Лисий говорил о том, что мы должны отдавать себя не тому, кто любит, кем бы он ни был, а тому, кто нас не любит, то есть себе, Лисию, неистовому любовнику; Сократ же, одушевленный сублимирующей и сотериологической любовью к Федру, говорит, что мы должны отдаваться не несдержанным любовникам, желающим предаваться излишествам, а умеренному любовнику, которым не движет несдержанная любовь. Итак, в этой речи мы имеем, с одной стороны, критику неумеренной любви, а с другой – похвалу и восхваление умеренной и упорядоченной любви, которая, в свою очередь, делает всю душу упорядоченной и умеренной, всю жизнь человека благородной и упорядоченной.

Как элейская инициация состояла из двух этапов – ма-

лых и больших мистерий, так и в «Комментарии» инициация Федра проходит через два дискурса – λογος καθαρτικος и λογος θεολογικος: Кстати, малые мистерии проходили в Агре, как раз за Илиссом, где происходит действие «Федра» Платона. Более того, можно отметить, что именно на модальностях сократовского учения – или, по крайней мере, на том представлении, которое о нем имели неоплатоники, – была построена неоплатоническая учебная программа. Иными словами, учитель платонической философии, то есть жрец εξηγητής, выкован на фигуре Сократа, так же как и ученик платонической философии выкован на фигуре Фаэдра или Алкивиада.

Куда ты идешь и откуда ты пришел? Пифагорейский Сократ и его демиургическая функция.

Платоновский «Федр» открывается двумя, казалось бы, тривиальными и безобидными вопросами: куда ты идешь и откуда ты пришел? Сократ спрашивает Федра, откуда он пришел и куда идет, и тем не менее с древних времен эти два простых вопроса, эллиптические в устной форме и сопровождаемые ласковым апострофом ὡ φίλε Φαίδρε, небезосновательно наделяются глубоким и возвышенным экзистенциальным значением: старый учитель с любовью спрашивает заблудшего ученика, какова его душа, что он за человек, каково его прошлое и какое будущее он намерен для себя построить.

В комментариях к «Гермию» двойной вопрос получает

широкую экзегезу, поскольку в зависимости от комментатора он может быть истолкован с разных и взаимодополняющих сторон. В частности, мы сосредоточимся на этической (ήθικως) и физической (φυσικως) экзегезе.

С этической точки зрения, мы должны воспринимать слова Сократа так, как если бы он сказал:

«Куда ты идешь? Откуда вы пришли? Вы пренебрегли истинной красотой, красотой божественных существ, и восхищались ею в речи; посмотрите, куда вы ушли, и вы поймете, откуда вы пришли». В самом деле, как, скажем, в случае с дорогами или другими местами мы не ищем предыдущих, разве что когда понимаем, что последующие более утомительны, так и сейчас ты не сможешь понять, Фаэдр, от чего ты удалился, если не поймешь, как далеко и куда тебя занесло; твоей [нынешней] серьезной ошибки, правда, именно потому, что она [еще] недавняя, достаточно, чтобы привести, как бы назад, к истинному состоянию, присущему душе».

Александриец вкладывает в уста Сократа духовное увещевание к покаянию, которое посредством психологической интроспекции может раскрыть молодому человеку его душу и способствовать возвращению к умопостигаемому (επιστροφή). Итак, Сократ призывает Федра открыть личность своей души, то есть достичь того же осознания, которое было у Сократа и, добавим мы теперь, у Пифагора: «conosceva [scil. Pitagora] l'identità della sua anima, sapeva da dove [ποθεν] era venuta per unirsi al corpo e quali erano state

le sue precedenti esistenze».

Гермий, как мы видели, сравнивает земную жизнь с извилистым путем; субъект идет по дорогам (οδοί) и проходит через места (τοποι), которые потенциально болезненны (δυσχερεστέροι). Метафора, конечно, не оригинальна, но стоит отметить, что она повторяется еще в одном интересном месте в первой книге. Когда Федр говорит Сократу, что хочет пройтись за стенами, Гермий объясняет, что юноша хочет продвинуться έκτος των πολλών καί της λεωφορου («вдали от толпы и самой оживленной дороги»): иными словами, юноша заявляет, что έπί ύπερτέραν καί κρείττονα ζωήν μέλλω [ν] ίέναι («я намерен идти к высшей и лучшей жизни»). Этим разъяснением Гермий фактически предлагает здесь объяснение пифагорейской άκουσμα, относящейся к категории τί πρακτέον ή ού πρακτέον, который декламирует ού δει τάς λεωφορους βαδίζειν οδούς или τάς λεωφορους οδούς έκκλίνων διά τών άτραπών βάδιζε60. Пифагорейская окраска συνουσία между Сократом и Федром очевидна, она дает нам право видеть в первом самого Пифагора, а во втором – молодого пифагорейца. Как и все стремящиеся пифагорейцы, Федр также должен пройти δοκιμασία – экзамен, которому Пифагор подвергал тех, кто стремился стать его учеником. Мы следуем экзегезе φυσικώς в Phaedrus 227a1:

«[…] поскольку природа [является] второй после демиурга действенной причиной – при условии, что божественный демиург [является действенной причиной] самой природы, –

[природа], придавая форму всему из материи, не ищет сначала, каково происхождение материи и из каких движений [она происходит], но [ищет] цель, к которой она имеет отношение; в самом деле, когда она [scil. материя] оценивается как подходящая с этой точки зрения, на основе ее рациональных принципов [scil. природы] и в соответствии со структурированием разумных чисел61, работа завершается. Что же происходит, если семя [происходит] из хороших истоков и источников, но не имеет склонности к цели, в том смысле, что оно каким-то образом повреждено? Поскольку Сократ обладает функцией действенной [причины], а Федр – материи, [Сократ] поначалу справедливо стремился к порядку, как будто не хотел излишне утомлять себя в случае, если [Федру] что-то помешает. Но впоследствии он ищет и то, откуда: это тоже не пустяк. Ведь ни виноградная лоза не может прорасти из оливковой косточки, ни, тем более, из лаврового семени, но все [прорастает] из своих принципов по закону природы».

Таким образом, как материя должна быть сначала признана природой подходящей (ουτω γάρ δοκιμαζομένης), чтобы произошло творение, так и Федр, как материальная причина, должен быть сначала признан Сократом, как действенная причина, подходящим, чтобы произошло его формирование. Ямблик передает нам, что пифагорейские претенденты должны были пройти ряд оценок (δοκιμασία), прежде чем быть принятыми в пифагорейский круг. Среди прочего

Пифагор хотел знать, (1) какие страсти овладевают ими, (2) каких друзей они посещают, (3) в каких отношениях с ними состоят, (4) чему посвящают большую часть своего дня: именно об этих вещах Сократ расспрашивает Федра. Что касается επιθυμία (1) Фаэдра, то следует прочитать следующий отрывок из Комментария, излучающий глубокую гносеологическую ценность:

«…] учитывая, что мы обладаем порывом к благу, мощным желанием и стремлением к нему, даже если мы часто ошибаемся из-за того, что кажется, но для того, чтобы познать то, что есть, что ж, нам не стоит беспокоиться об этом, ибо наша душа уже обладает этим, даже если она ошибается… вокруг него: действительно, если бы у Федра не было желания красоты, он никогда не смог бы узнать о красоте.

вокруг него: поистине, если бы у Федра не было желания красоты, он никогда не смог бы узнать о красоте «64.

Итак, юноша воодушевлен хорошей формой επιθυμία, которая, благодаря совету высшей души, позволит ему в конце концов постичь предмет, к которому она обращена: именно προθυμία των καλών, если верить Джамблику, рекомендовал Пифагор в своих «Золотых стихах». Этот этап также позволяет нам говорить – и в случае Комментария к «Федру» тоже – о «сократическом очищении», как его понимают Прокл и Олимпиодор: последний отличает его от пифагорейского, аристотелевского или стоического очищения. Сократ заботится о своих пациентах, ведя их от подобного

к подобному. Примеры, сформулированные Олимпиодором для разъяснения сократовской техники, таковы: εί μέν τίς έστι φιλοχρήματος, λέγων «μάθε τίς ή οντως αύτάρκεια» – εί δε φιλήδονος, «τίς ή θεία ραστώνη», καί απλώς οσα προείρηται66. Теперь к этим примерам можно добавить и случай с Федром: εί μέν τίς εστι φιλοκαλος, λέγων «μάθε τί το οντως κάλλος». Сам Гермий, по сути, утверждает, что Федр перешел от красоты к красоте, то есть от феноменальной красоты к психической и, далее, к умопостигаемой.

Однако Федру не хватает трех других упомянутых аспектов. Его друг – Лисий (2), с которым его связывают порочные и трусливые отношения – они двое являются любовниками (3) – и, наконец, он проводит время в погоне за кажущейся красотой (4). Таким образом, Гермий вводит тему Γέμποδιον, то есть препятствия, преграды на пути к истинному знанию: это снова центральная тема в «Пифагорейской жизни» Ямблиха. Это также тема, свойственная платоническому аллегорезу гомеровских поэм, поскольку Гермий определяет έμποδίζοντα προς αναγωγήν ψυχής препятствиями для Одиссея на пути к родине: Цирцея, циклопы, Калипсо70. Нам представляется важным подчеркнуть это общее для Гомера, Пифагора и Платона намерение, столь очевидное для поздних платоников, таких как Гермий, решивших создать синкретическую философию, которая могла бы вместить все аукториты эллинского наследия.

Телесная трактовка «„Федра“ 227 a1» также представля-

ет Сократа как настоящего демиурга, который вносит порядок в неупорядоченную материю, то есть в «Федру». Параллель Гермия подтверждается как дополнительными свидетельствами в «Комментарии», так и внешними, например, платоновскими диалогами. Что касается комментария, то полезно прочитать In Phaedr. 50, 26 – 51, 2 :

«Действительно, насилие и принуждение исходят от материи, как если бы материя говорила демиургу: «Если ты не прикажешь мне формы, я покажу свое уродство, темное и мрачное, и уродство, принадлежащее мне по сущности, отвратительное и одиозное». Именно об этом сейчас говорит Федр: «Если ты не произнесешь свою речь [Phaedrus 236e1—2] и не покажешь мне ту красоту, о которой говоришь, ты не сделаешь меня совершенным и не обратишь на меня свою деятельность, и из-за этого я буду безобразен и отвратителен».

Таким образом, κατακοσμησις материи через εἴδη демиурга соответствует τελείωσις Федра через λογοι Сократа. Для подтверждения этой реконструкции мы хотим обратить внимание на отрывок из Прокла, который, по нашему мнению, следует читать вместе с Гермием:

«Итак, Сократ, точно воспроизводя эти черты, установил беспрекословную волю и власть над своим совершенством низших, везде присутствуя при своем возлюбленном и ведя его от беспорядка к порядку. Юноша недоумевает: «В чем же тут смысл?», и как это Сократ повсюду заботливо и преду-

смотрительно (ведь это и значит «с большой осторожностью») подает руку. Если бы то, что «находилось в разладе и беспорядочном движении», могло что-то сказать творцу, оно произнесло бы те же слова: «По правде говоря, я удивляюсь твоей благодетельной воле и силе, которые достигли моего уровня, повсюду присутствуют при мне и со всех сторон упорядочивают меня».

В обоих комментариях Сократ уподобляется демиургической причине, а юноша («Федр», «Алкивиад») – материальному вместилищу; в обоих комментариях, прежде всего, материальное вместилище обращается к демиургу в первом лице, и его речь представлена, по сути, как объяснение фразы, произнесенной юношей («Федр», «Алкивиад») в комментируемом диалоге, который берет свое имя от юноши («Федр», «Алкивиад I»). Если в Комментарии к Федру ведение юноши от беспорядка к порядку на примере Тимея лишь подразумевается, то в Комментарии к Алкивиаду I оно становится явным благодаря очевидным отсылкам к Тимею (εις τάξιν άγων αύτον άπο της άταξίας; πλημμελως

καί άτάκτως κινούμενον). Таким образом, можно с уверенностью сказать, что мы сталкиваемся с точной экзегетической техникой, благодаря которой мастер, используя мощный инструмент аналогии и риторическую фигуру просопопеи (In Phaedr.: Ώς εί ελεγεν ή υλη τω δημιουργώ οτι; In Alc.1: καί εϊπερ ήδύνατο καί το πλημμελως καί άτάκτως κινούμενον λέγειν τι προς τον δημιουργον), иллюстрирует

своим ученикам отношения между мастером и учеником, следуя при этом примеру отношений между демиургом и материей.

Более того, второе сравнение также идет в том же направлении, на этот раз с отрывком из III книги Ямблика De mysteriis. Здесь Ямблик утверждает, что, если он соотносит (ἀνάγη) настоящие события с божественными причинами (προς τους αίτιους αύτων θεούς), душа получает знание о прошлых и будущих событиях; Более того, боги наделяют ее способностью исцелять тела, исправлять то, что в людях πλημμελως καί ατακτως, а также передавать потомкам научные открытия, законы, справедливые обычаи. Поэтому, согласно Ямвлиху, демиургическая функция возложена богами на человеческую душу, когда она распознает, судит и переживает чувственное с точки зрения умопостигаемых причин. Так, Гермий, оправдывая способность Сократа воспринимать своего демона, утверждает, что на это способны только серьезные люди (σπουδαίοι), люди, которые, ведя правильную жизнь, соотносят (ἀναθέντες) все ее аспекты, как то, что касается созерцания, так и практической жизни (καί θεωρίαν καί πράξιν), к невидимым божественным причинам (τοίς θεοίς καί ταίς άφανέσιν αίτίαις) 75. Короче говоря, Ямблик и Гермий постулируют своего рода взаимность между богами и человеческими душами, поскольку признание человеческой душой онтологического и аксиологического превосходства божественного удовлетворяется

самими богами излиянием силы на души, которые получают исключительную и необычную прорицательскую, терапевтическую, упорядочивающую (Ямблик) и воспринимающую (Гермий) способность. Если бы нам было позволено, как мы полагаем, рассматривать Сократа как одну из этих человеческих душ, мы могли бы подтвердить сказанное до сих пор, а именно, что Сократ – это высшая душа, наделенная демиургическим, терапевтическим и проницательным δύναμις совершенно sui generis.

Более того, не является ли бурное восклицание Федра, желающего получить форму и красоту от Сократа, как материя способна получить их от демиурга, подлинным αίσχρορημοσύνη, непристойным высказыванием, характерным для некоторых священных ритуалов? Мы ссылаемся на другой отрывок из De mysteriis, который приводим ниже:

«Что касается непристойных изречений, то они, как мне кажется, свидетельствуют о лишении прекрасного, царящем в материи [της περί τήν ύλην στερήσεως των καλών], и от отсутствия первобытной формы у существ до приведения их в порядок [της προτερον άσχημοσύνης των μελλοντων διακοσμείσθαι], которые, будучи лишены [красоты], желают ее тем более, что ненавидят свое бесчестие. Эти существа, таким образом, преследуют обратные причины форм и красоты, учась познавать уродство по уродливым словам, и не только отвращают от себя практику уродливых действий, но и с помощью этих слов проявляют знание о них

и обращают свое желание к противоположному [уродству]».

Лишение красоты, свойственное материи (ἡ περί τήν ὑλην στέρησις των καλών), свойственно и Федру, еще не посвященному Сократом, Федру, который, как прямо говорит Гермий, «нуждающийся» (ενδεής), подобно тем существам, которые нуждаются в порядке (οντα ένδεη του κοσμείσθαι), на которых здесь туманно намекает Ямблик: Короче говоря, Федр, жалуясь на риск оставаться неподвижным αισχρος καί μιαρος, произносит αίσχρορημοσύνη.

Сократ и Христос, Гермий и Кирилл

Епифаний Саламинский (315 – 403 гг. н. э. приблизительно), монах Газы и, позднее, кипрский митрополит, в своем «Панарионе» сообщает о некоторых письмах Василия Анцирского и Георгия Лаодикийского, полуариан. В них утверждалось, что Сын действует в подчиненной роли (ὑπουργικώς) по отношению к Отцу и что Его деятельность не тождественна (οὐχ οὑτως), но подобна (ομοίως) деятельности Отца: отсюда следует, что во всех отношениях Сын подобен (ομοιος) Отцу по сущности. Короче говоря, мы имеем дело с учением о подчиненности Сына Отцу, то есть с одним из древнейших христианских видений фигуры Христа, начиная со времен Оригена (III в. н. э.).

Мы ввели здесь эту христологическую проблематику, возможно, к удивлению читателя, потому что наш Гермий утверждает в отношении Сократа, что тот играет инструментальную и подчиненную роль по отношению к богам: ὑπουργική καί οργανική χρεία79. Мы сочли крайне важным рассмотреть этот аспект в нашей диссертации, поскольку его анализ может внести важные уточнения в фигуру Гермия, в частности, и в отношения между неоплатонизмом и христианством в Александрии, в целом.

Действительно, именно в контексте христологических споров, несомненно, была придумана формула, используе-

мая Гермием для определения отношений между его Сократом и божеством, ὑπουργική καί οργανική χρεία, в остальном отсутствующая в платонической традиции: более того, она является

Сам Кирилл Александрийский, патриарх Александрии во время магистерства Гермия, является очевидным свидетелем этого.

Подчинительная формула, использованная Гермием (υπουργική καί οργανική χρεία), встречается, по сути, в четырех сочинениях патриарха, прямо посвященных опровержению арианской ереси и написанных до начала распри с несторианами: Комментарий на Евангелие от Иоанна, Тезаурус de sancta et consubslunliuh Trinitate, De sancta et consubstantiali Trinitate dialogi и Пасхальные послания.

Кирилл отвергает идею, что Христос имеет подчиненное и инструментальное строение (τάξιν εχει τήν ὑπουργικήν καί οργανικήν), как бы выполняя функцию служения Отцу (ώσπερ τινα χρείαν συνεισενέγκαι τω Πατρί; Эта идея и соответствующая лексика настолько часто встречаются в работах Кирилла, что проникают даже в те, которые ему ложно приписывают. Александрийский патриарх в «Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate» прямо призывает нас избегать абсурда такого учения, распространяемого теми, кто намеревался умалить божественность Сына: Христа следует считать не ὑπουργικως, а εν εξουσία τή θεοπρεπεί, в полном божественном величии.

Хотя предлагаемый нами тезис, безусловно, очень смел, мы, тем не менее, считаем, что не может быть никаких сомнений в связи, которая, по общему признанию, остается неясной, между Гермием Александрийским и Кириллом Александрийским. Как мы только что убедились, формула ὑπουργική καί οργανική χρεία не только встречается у обоих авторов – в то время как она отсутствует у Афанасия, который тоже был, наряду с Александром, первым противником Ария и, следовательно, звездой ортодоксии, – но, более того, в обоих случаях она построена с использованием одного и того же глагола: ἀποπληροω. Действительно, согласно Гермию, только боги являются подлинной причиной духовного возвышения, в то время как другие действующие лица, такие как демоны и Сократ, выполняют (ἀποπληροῦσι) подчиненную и инструментальную функцию (χρείαν) от имени богов (ὑπουργικήν καί οργανικήν τοίς θεοίς). В Комментарии на Евангелие от Иоанна – работе, полностью посвященной опровержению ариан и евномиан и, учитывая отсутствие Нестория среди мишеней Кирилла, датируемой до 429 г. н.э. – Кирилл говорит, что некоторые (в частности, ариане) не боялись утверждать, что Сын участвовал в творении, выполняя как бы подчиненную функцию (υπουργικήν τινα χρείαν ἀποπληρων ο Υίος.

Вопрос о ἀξία λειτουργική και υπουργική Христа был, по сути, одним из самых обсуждаемых в христианский Золотой век, и одним из самых глубоких, поскольку речь шла

о самой природе фигуры Сына. После Никейского собора (325 г. н. э.) именно Эфесский собор в 431 г. н. э. – Гермий и Прокл, вероятно, только что присоединились к школе сириусиан – подтвердит статус божественной природы Христа, как того хотел патриарх Кирилл, главный авторитет на Эфесском соборе89. Фактически, чтобы победить несторианский дифизит, Кирилл без колебаний объединил учение Нестория с учением Ария, который жил примерно столетием ранее и уже был опровергнут Афанасием Александрийским.

Следует отметить, что арианская ересь, опираясь на буквальное толкование священных текстов, выводила из подчинения Христа человеческой πάθη подобие (ομοιος), а не тождество Сына с Отцом. Подобным образом, Сократ у Гермия является одновременно человеком (ὡς ἄνθρωπος) и божеством (το ομοιον τοις θεοις), подчиняющийся πάθη и ἁμαρτία как человек (ὡς ἄνθρωπος σφαλλομενος), исполненный провиденциальной силы (προνοητική δύναμις), которая, актуализируясь по божественному образцу (θεωειδως; κατά το θειον είδος), направлено на благо (εύεργεσία; ὠφέλιμον) и спасение (σωτηρία) человеческого рода, для совершенствования которого (τελείωσις) он был послан (καταπέμφθη) на землю. Спасение, уточнит Гермий в третьей книге «Комментария», это возвращение к своим принципам91, от которых, как мы уже неоднократно говорили, Сократ, возлюбленный богами (θεοφιλής), никогда не отступает (ἀεί τον Σωκράτην

[..] των οικείων άρχων εχεσθαι καί των νοητων) Но давайте подытожим в виде схемы то, что было сказано до сих пор о «божественности» Сократа:

Сочетание ομοιος τοις θεοις и οργανικήν καί ύπουργικήν χρείαν άποπληροΰν соответствует дословно арианскому учению о субординационизме и представляет собой уникум в неоплатонической литературе.

Действительно ли возможно, что фигура Сократа в «Гермиях» намекает на христианские еретические формулировки, возможно, окончательно подавленные на Эфесском соборе? 93 Ведь уже Квастен считал, что доктрины Ария «тесно связаны с неоплатоническими теориями, все еще актуальными в то время, о посредниках между Богом и миром». Реконструкция, проведенная до сих пор, показывает явное сходство между арианским Христом и Сократом Гермия, как концептуально, так и лексически: как уже было сказано, формула ύπουργική καί οργανική χρεία, построенная с использованием глагола άποπληροω, вообще не принадлежит платонической литературе, но только к христианской антиеретической продукции, в частности, Кирилла, патриарха Александрии, когда Гермий преподавал там философию, и главного авторитета на Эфесском соборе: его роль в христологических спорах обеспечила ему и по сей день «видное место в истории христианской мысли «95.

Учитывая, что Прокл стал диадохом в Афинах около 435 года, а Аммоний – профессором в Александрии в 1970-

х годах, мы можем сразу заключить, что Гермий мог преподавать между 435 и 455 годами н. э.: следовательно, весьма вероятно, что он находился в Александрии во время смерти Кирилла (444 год н. э.). Теперь добавим к этому тот факт, что Аммоний, прежде чем преподавать в Александрии, был одним из учеников Прокла в Афинах, куда его привезла мать, Эдезия, после смерти отца, Гермия. Поэтому можно предположить, что Гермий умер примерно на десять лет позже Кирилла. Конечно, если, что весьма вероятно, Гермий покинул Афины после смерти Сириана (около 435 года), он знал последнее десятилетие патриаршества Кирилла (435—444 годы) и, следовательно, имел возможность читать труды патриарха при его жизни. По крайней мере, Гермий должен был знать, что тексты Кирилла широко распространялись в Александрии и, возможно, среди его учеников. В любом случае, слава Кирилла, и без того огромная при его жизни, только возросла после его смерти. Если наша гипотеза верна, то комментарий Гермия мог бы помочь нам пролить свет на важный историко-философский феномен, поскольку он мог бы помочь пролить свет на стратегии и методы интеграции и сосуществования между платонизмом и христианством в городе с древней философской и духовной традицией, таком как Александрия в Египте. Обличение Сократа в «арианских» чертах фактически достигает двух результатов: 1) Сократ может сохранить черты чистой ямблихианской души, наделенной глубокой сотериологической и пер-

фекционистской миссией; 2) Сократ одновременно похож и отличается от Христа, поскольку он является одной из плеяды душ и демонов, подчиненных божеству.

Кроме того, важно подчеркнуть еще один аспект: фигура Сократа как арианского Христа абсолютно совместима с александрийским христианством времен Кирилла. Иными словами, формула подчинения υπουργική καί οργανική χρεία недопустима в отношении Христа и безвредна в отношении Сократа. Действительно, Кирилл сурово критиковал подчинение Христа Богу, но он, конечно, ничего не мог сказать о подчинении Сократа языческим богам, которых, добавим мы теперь, он считал только демонами. Такая интерпретация, в свою очередь, была менее еретической для платоника, чем кажется на первый взгляд, поскольку боги платоников – это

κατ'άναλογίαν демонов, то есть они превосходят истинных и настоящих демонов (κατ'ούσίαν), содержа в себе их λογοι99. С этой точки зрения легко представить, что, с одной стороны, Кирилл может уступить платонику, что Сократ подчинен богам, а с другой стороны, платоник может уступить Кириллу, что боги – это демоны100: как скажет Олимпиодор, речь идет об одних и тех же реалиях, хотя и под разными именами.

С другой стороны, не будет ересью сказать, что с определенной точки зрения определенный платонизм похож на определенное христианство; В самом деле, подобно то-

му, как термин «неоплатонизм», хотя и очерчивает границы пост-плотиновского платонизма, тем не менее, как уже отмечал Романо102, вмещает в себя различные грани и оттенки платонизма, так и так называемое «христианство» было далеко не однородной доктринальной, литургической и конфессиональной структурой, о чем свидетельствуют, в частности, конфликты вокруг преемственности александрийских патриархов. A fortiori, мы не знаем с уверенностью, к каким христианским сектам принадлежали ученики Гермия103. Если Гермий Александрийский, официальный преподаватель платоновской философии в Александрии в V веке н. э., решил «раскрасить» своего Сократа нюансами, угодными определенным александрийским кругам, возможно, в меньшей степени, чем классическому афинскому вкусу, что ж, это было бы не таким уж удивительным обстоятельством. В течение предыдущего столетия Александрия пережила переход от преимущественно языческого общества к преимущественно христианскому104; поэтому не приходится сомневаться, что на скамьях аудитории Гермия в самом центре V века сидело немало студентов-христиан.

Действительно, скобки на сократовской χρεία действительно звучат как александрийское дополнение к афинской экзегезе. Давайте прочитаем текст, стараясь опустить скобку χρεία:

«[…] и, поскольку его нынешняя цель [т. е. Сократа] – возвысить юношу, [и поскольку] боги являются самой пер-

вой и единственной причиной возвышения (действительно, все остальные [действующие лица], например, демоны или Сократ, выполняют подчиненную и инструментальную функцию от имени богов), именно поэтому он обратился к богам».

Экзегеза очень хорошо работает даже без вспомогательной пропозиции – из-за которой она, наоборот, кажется утяжеленной – и имеет тот же тон, что и проклианские пропозиции «Элементов теологии». Длинная скобка, в самом деле, вызывает явно чрезмерное разделение между причинными предложениями (επειδή προκειται αύτω άνάγειν τον νέον; της δε άναγωγής πρώτοι αίτιοι και μονοι οί θεοί) и главную пропозицию (τους θεούς επεκαλέσατο), расширяя при этом пропозицию, которая в противном случае имела бы вкус строгого силлогизма: 1) Сократ хочет духовно возвысить Федра; 2) причиной духовного возвышения являются боги; 3) Сократ обращается к богам. Действительно, конструкции такого типа довольно часто встречаются в «Комментарии», то есть нередко между каузальной пропозицией и постпозитивной главной пропозицией вводится скобка с поясняющим γάρ, за которой следует соединительный διά τούτο108. В сохранившихся работах Сириана мы не находим подобной синтаксической структуры. Впечатление, которое мы получаем от этого, состоит в том, что Гермий смиренно включил в парентезу весьма распространенную платоновскую доктрину; таким образом он сделал ее полезной и по-

нятной для своего адресата, то есть для своего александрийского круга, который, несомненно, состоял также из христианских студентов, которые, в отличие от нас, современных, могли понять его ссылку без труда. Как утверждает Романо, конечно же, возможно, что «в связи с появлением своих дисциплин […] определенный комментарий не только подвергался модификациям и доработкам, в том числе и теоретическим, но и был предназначен для того, чтобы продержаться в качестве студийного теста в течение одного курса или в течение нескольких поколений учеников «109. Таким образом, «созревание» Гермия по отношению к афинскому преподаванию проистекает лишь из необходимости освободить место для исповедальных утех своей аудитории, как это произойдет столетие спустя в Олимпиодоре Младшем, чья характеристика Сократа, что неудивительно, «была предвосхищена Гермием в более ранней традиции».

Кроме того, полезно вспомнить отрывок из комментария Прокла к «Алкивиаду I», в котором Диадох заявляет, что некоторые демоны получили (λαχοντες) подчиненную и вспомогательную функцию (υπουργικήν καί ύπηρετικήν δύναμιν) по отношению к богам Неоспоримое сходство между формулировками Прокла и Гермия позволяет нам утверждать, на основании самого различия, которое это сходство подразумевает, операцию, проведенную Гермием. Александрийский философ заменил афинский платонический лексикон (ύπηρετικος, δύναμις, λαγχάνειν) александрийским

платоническим лексиконом, чувствительной к христианской лексике (ὀργανικος, χρεία, ἀποπληροῦν), чтобы сделать позицию платоников по проблеме причинности понятной для христианских студентов. Эта деталь, очевидно, ускользнула от внимания критика, поскольку последний занимался почти исключительно гермианским анализом центрального мифа «Федра», содержащегося во второй книге «Комментария», как можно видеть, например, в параграфе 5, озаглавленном, разумеется, L «Экзегеза Сириана», введения к четвертой книге «Платонической теологии Прокла» Саффри и Вестеринка.

В Афинах Сириус преподавал Гермию в условиях, когда присутствие христианских студентов было минимальным. С другой стороны, в Александрии Гермий преподавал в условиях, когда присутствие христианских студентов было весьма значительным. Это обстоятельство обязывало учителя по крайней мере адаптировать лексикон к своей аудитории, которая уже не была такой, как у Сирианоса в Афинах. При этом Гермий придерживался примирительного подхода к преподаванию, как и Гипатия до него, ее сын Аммоний и Олимпиодор Младший после него, и как, как мы видели, не поступил бы Иерокл. Неудивительно, что именно Гермий, а не Иерокл, получил общественное признание в городе при патриаршестве Кирилла. Более того, предложенный анализ соответствует последнему направлению критики, согласно которому философская система между афинской и алексан-

дрийской платонической школой была в основном общей, а расхождения были связаны в основном с «разнообразием реальной жизни» (alla diversa reala).

В основном они были связаны с «различными политическими и социальными реалиями каждого из двух городов». Уоттс пишет:

«Олимпиодор, как и Гипатия и Аммоний до него, занял такую позицию в преподавании, которая удовлетворяла интеллектуальные потребности его христианских студентов, не угрожая их религиозной идентичности. Исторически сложилось так, что александрийские христиане вознаграждали таких учителей своей политической и финансовой поддержкой».

Мы считаем, что Гермий также должен фигурировать в ряду Гипатия, Аммония и Олимпиодора, как выражение глубоко александрийской позиции преподавания; и он тоже, в отличие от упрямого Иерокла, был поддержан христианскими властями политической и финансовой поддержкой.

Теперь добавим еще несколько деталей. Как отправка Сократа на Землю намекает на отправку Христа и в то же время находит свое оправдание в словах Сократа из «Апологии», так и субординатизм Сократа намекает на субординатизм Христа и в то же время снова находит свое оправдание в словах Сократа из «Апологии», который хвастался перед своими согражданами своей ὑπηρεσία τω θεω. Это платоновский отрывок, из которого, по всей вероятности, проис-

ходит проклианская формулировка ὑπηρετική δύναμις, т. е. формулировка, замененная Гермием на οργανική χρεία. Теперь, чтобы развеять, на наш взгляд, любые сомнения относительно адаптации Гермия к религиозному контексту своего города, мы можем привести отрывок из III книги «De mysteriis» Ямблика.

Как Гермий утверждает, что демоны и Сократ – инструменты в руках высших сил, так и Ямблик утверждает, что боги используют демонов и души в качестве инструментов, помимо всего прочего. Однако, по сравнению с Гермием, лексикон Ямблика чисто платонический:

«Все, что только что было сказано, делает очевидным и это: боги посылают людям свои знамения, используя в качестве посредников множество инструментов [ὡς οργάνοις μέσοις], пользуясь также услугами демонов, душ [δαιμονων τε ὑπηρεσίαις και ψυχών] и природы […]».

Итак, в платонической традиции существовала очень точная, даже техническая лексика для обозначения причинно-следственных связей между сущностями, включающая в себя то, что мы могли бы назвать «языческим субординационизмом». Гермий отказывается от этой лексики и принимает другую. Иными словами, перед нами, на наш взгляд, пример интеграции платонизма и христианства, интеграции, которая требовалась культурной средой, в которой Гермий представлял свою экзегезу, и была понятна только в той среде, где были в ходу труды Кирилла, бурного полемиста, пло-

довитого экзегета и, добавим теперь, знатока платонической философии и, прежде всего, платоновского «Федра».

Действительно, Кирилл, похоже, попытался переписать платоновский диалог в своем «De adoratione et cultu in spiritu et veritate» (Περι της εν πνεύματι και άληθεία προσκυνήσεως και λατρείας), диалог в 17 книгах, открывающийся этим ποι δή και ποθεν, с которого начинается и «Федр» и которому, как мы видели, Гермий посвятил свою экзегетическую заботу. Именно этими словами Кирилл приветствует своего друга Палладия, с которым он только что познакомился, как Сократ в свое время приветствовал молодого Фаэдра. Более того, как Сократ попросил Федра показать ему, что он прячет под плащом в левой руке, так и Кирилл попросил Палладия показать ему, что он держит в руках: на этот раз, конечно, это тоже была книга, но уже не сладострастные рассуждения Лисия, а, что немаловажно, Евангелия от Матфея и Иоанна.

С другой стороны, понятно, что в сферу интересов Кирилла могло входить сочинение диалога по образцу «Федра» и в то же время под влиянием так называемой католической ортодоксии, если верно, что, согласно реконструкции Морескини, терминология

Арианская терминология άγένητος, обозначающая Отца, и γενητος, обозначающая Сына, имеет среди своих источников именно платоновский «Федр».

Как хорошо показал Морескини, мысль Кирилла пред-

ставляет собой, при всех своих ограничениях, пример возможного «согласия между философией и христианской религией». Действительно, Александрийский патриарх был убежден, судя по его знаменитому труду «Против Юлиана», что языческие доктрины, включая доктрины последних платонических мыслителей, таких как Плотин и Порфирий, выражали, насколько это возможно, те же самые христианские истины. В результате он не воздерживался от толкования орфических и гомеровских стихов в соответствии с догматами θεοπνευστος Γραφή и даже от включения в них некоторых герметических доктрин129. Например, согласно Кириллу, платоническая и плотиновская доктрина космической души соответствует христианской доктрине животворящего Святого Духа, так же как отношение генерации и порождения плотиновских ипостасей – «лиц», согласно лексике Кирилла, – демонстрирует консубстанциальность Сына по отношению к Отцу, поскольку порождение не подразумевает умаления генератора.

Пролог

В то время как греческие комментарии к Аристотелю постепенно появляются на свет в самых великолепных и лучших изданиях за счет и благодаря заботам Королевской Российской Академии, ни слова не говорится о комментариях к Платону, большинство из которых были опубликованы лишь однажды, а некоторые даже впервые, причем настолько неточно, что их невозможно прочесть без долгого и кропотливого чтения. Среди них ОЛИМПИДОР И ГЕРМИЙ, написавшие о «Федре». Теперь об этом. До первых лет прошлого века о нем почти не знали, издавая лишь небольшие фрагменты Рункениуса о «Тимее», Мюллера о «Ионе», Зибенкесиуса о «Анекдотах», Геснера в «Орфическом параграфе» и Фишера в изданиях Платона, о публичном праве, не упоминая, однако, при этом об используемых ими кодексах. Но уже в харлезианском издании FABRIZIO Bibliothecae (т. III, с. 82) говорилось, что почти все рукописные книги содержали три книги Гермия, коих, однако, Фридрих (Frederick ASTIUS) в 1810 году не видел или о них не спрашивал Начиная с нового кодекса (Monae. XI) эти школы стали после принца Файдроса вставлять весь текст. И к числу худших из них принадлежит этот блок, чья благосклонность Гермия дошла до нашего сведения; добавим, что Astius не указал список достаточно точно; затем он не очень прилежно чи-

тал текст гобелена, так что знаки различия очень часто либо отсутствовали, либо были обильны, а иногда казались беспорядочно разбросанными в речи; короче говоря, редактор использовал такую дешевую бумагу и печатал на таких крошечных машинах, что глаза читателя мучились не меньше, чем его ум. Таким образом, в комментарии Гермия осталось скрытым не только все, что связано с пересмотром текста платоновского «Федра» или объяснением фактов и пропозиций, но и то, что ни в коем случае отнюдь не скрыто там о платонической и плотиновской философии, которую необходимо обнаружить. Поэтому эти школы показались мне недостойными того, чтобы их снова подпитали лучшими ресурсами, особенно после того, как SCHANZIUS в Hermae vol. XV111, p. 129 и RUELLIUS в Revue des Etudes grecques, 1890, p. 312 обсудили качество Парижских кодексов и приняли решение в пользу нового издания.

§ I. – О Гермии

Вы увидите у Фабриция, 1, 3. (и VII, 144, n. 44), сколько Гермия было в греческой литературе и как порой путают с сыном Аммония, к примеру, в названии комментария Порфирия к Исагогену «Мемуары Аммония Гермия и др.», причем в именительном падеже стоит не Ammonius Hermiae, а Ammonius Hermias, как можно было бы предположить: Эта ошибка каким-то образом вкралась в книгу, которую В. фон Крист написал о греческой литературе (с. 374 предыдущего издания).

Несомненно, что Гермий Александрийский жил во второй половине V века, но ни год его рождения, ни год смерти определить невозможно. Его учителем был сириец, сын неоплатоника Филоксена, возглавлявший школу после Плутарха, сын Нестория, чьи комментарии касались «Федота», «Республики», «Тимея», «Законов», «Метафизики» Аристотеля и «Риторики» Гермогена. Одновременно с Гермием за сирийцем последовал несколько более молодой и благородный Прокл, который всегда был его лучшим другом. Говорят также, что Гермий был связан с Египтом неким родством, дядей философа Исидора. В жены ему досталась прекраснейшая и целомудренная Эдезия, сирийка, как говорят, племянница, на которой Прокл был ранее женат, но когда «некий бог» (как говорит Суидас) не позволил ему жениться

на ней, он отдал ее Гермию. До нас дошла величайшая похвала о Едесии: она была и самой красивой, и самой лучшей из александрийцев, с простым и искренним сердцем и прекрасным благочестием по отношению к богам.

И с такой же либеральностью по отношению к бедным. И поэтому мы можем предположить, что жизнь Гермия была счастливой и мирной, ибо мы не слышим от него ничего неопределенного. Ибо то, что сообщает Суидас Агафийский о том, что некий Гермий был послан в Персию с другими философами, не кажется нам принадлежащим, поскольку даты не установлены, а сам он, как говорят, был родом из Финикии. Мы можем лишь предположить, что он публично преподавал в Александрии, когда Суидас говорит о пище, которую ему давали горожане; несомненно, однако, то, что он умер раньше своей жены, оставив двух сыновей, Аммония и Гелиодора, которые в то время были еще маленькими и впоследствии достигли гораздо большей славы, чем их отец. Поскольку у нее не хватало времени на обучение детей философии, Ания всем сердцем старалась передать им знания отца по наследству; в то же время, с помощью Прокла, она приводила детей сюда, пока они не достигали зрелости, а сама сопровождала Афину, где им было легче учиться. Об Аммонии, Гелиодоре Дамасском и других учителях сказано достаточно ясно; наконец, мы слышим о некоем Григории, брате Гермия, который сам стал философом и обладал очень острым умом, но в старости еще не утратил способно-

сти тела и ума.

Из того, что Дамаский рассказывает о Гермии, ясно, что он был явно достоин того, чтобы взять в жены Эдезию. Ведь говорят, что он обладал таким характером, что даже Момус, как говорят, не хотел над ним насмехаться, и его украшали другие добродетели, но прежде всего – мягкость и справедливость. В качестве примера приводится тот факт, что каждый раз, когда он что-то покупал – а очень часто он покупал книги, так как был очень бережливым философом, – если продавец случайно запрашивал более низкую цену, он исправлял ошибку, даже не пытаясь расстроить покупателя. Дома, как отец, он очень хорошо выполнял обязанности мужа, но не настолько, чтобы позволять своим детям учиться детским вещам, как можно узнать из одной истории, увиденной в Дамаске, что на самом деле было на самом деле, недостаточно ясно. Но в философии, как мы уже говорили, он отличался величайшим усердием: ведь он всегда держал в памяти слова сирийцев и не забывал их, как только читал в книге; действительно, он никому не уступал в учебе, даже Проклу. Однако он не проявлял такой проницательности; говорят, что он не был ни ἀγχίνορς, ни οξύς, но был совершенно неспособен находить доказательства, так что даже то, что он считал истиной от всего сердца, он редко мог доказать своему противнику. Поэтому он не написал ничего своего по истории александрийской школы, ничего своего, а занялся исключительно толкованием диалогов

божественного Платона. Однако книги в каталоге Эскориальской библиотеки, которые Г. Лин-данус описал до пожара 1579 года (Miller, p. 128), относятся к кодексам философов: Δ-VII-17 и Θ-111-7»; однако, поскольку эти полки были уничтожены пожаром, невозможно судить, писал ли их наш математик и почему он был помечен как врач. Однако наиболее вероятно, что он говорит о том или тех, о ком см. Фабриций. Ведь кто, если верить Дамаскию, не был ни λογων αποδεικτικο εύρέτης, ни γενναίος άληθειας ζητήτης, ни мог достичь άκρί Благодаря своему красноречию, он почти не посвящал себя математике.

Поэтому он оставил лишь комментарии к диалогам Платона, составленные на основе тех, которые он слышал либо от Сириана или Прокла, либо от более ранних толкователей, таких как Гарпократ, или философов, таких как Плотин, Порфирий и Ямблих. Вероятно, он написал еще много других сочинений, о которых, однако, до нас не дошло ни одного упоминания, кроме того, которым мы располагаем: в нем, однако, он заявляет, что иногда говорил некоторые вещи, которые вы тщетно ищете в предыдущих.

Начав с нескольких слов, он сразу же тщательно объясняет Гермию, о чем пойдет речь в диалоге; затем, что еще более примечательно, он объясняет, за что его критикуют некоторые из врагов Платона, которые, очевидно, происходят от Дионисия или Дидима, и сам философ приводит аргументы. С тех пор и до конца работы Платона он, как правило,

объясняет текст буквально и не развивает его дальше, за исключением бессмертия души: в каких школах библиотекари составили три книги, но которые можно прочесть в одном теноре. В объяснении того, как александрийский часто более точен, а в самых простых выражениях также ищет скрытые и таинственные вещи, его развивают те, кто любопытен к истории философии, которые действительно являются таковыми, не без успеха проникнувшись платоновскими книгами, но с неоплатоническими порядками богов, демонов, ангелов и героев и божественных цепей и часто толкуют Платона согласно псевдо-орфикам.

На самом деле, я думаю, что они имеют наибольшее значение для обсуждения некоторых трудностей платоновской доктрины и, в частности, бессмертной души. Ведь там мы имеем дело со средними пределами, которые необходимо найти, чтобы Бог и мир не оставались разделенными, и мы знаем, что все философы, последовавшие за ним, с тех пор пытались это сделать. Ибо в Боге (или бытии) нет действия в том, что вне его, нет, говоря словами Канта, ни гетерономии, ни уважения времени, ни места: следовательно, нет движения, и потому оно называется ακινατινον. Но при подражании явлениям, причиной которых является нечто другое, все обязательно движется, но не самопроизвольно, и поэтому оно называется τερокιντινον [тэрокинтинон]. Это казалось философам необходимым как пробел между Богом и миром, поскольку там, где они вместе с Гераклитом дума-

ли, что все течет, они не должны были предполагать ничего определенного. Но поскольку этот аристотелевский Бог не движет ни мир, ни себя (ведь он един и вечен, не имеет частей и не может принимать идеи времени и места), он настолько отличен от мира, что действительно может быть его противоположностью. Поэтому, по мнению Аристотеля, даже между этими противоположностями, как и между всеми вещами, должно быть нечто промежуточное, что, как το ἑτεροκιντινον, приводится в движение, но не другим, и что, как τδ ακιντινον, будет своей собственной причиной, но не останется неподвижным: поэтому оно называется αυτοκιντινον или душой. Это также не игра детей или александрийцев: Ибо если вы внимательно посмотрите, что говорят философы и сегодня, и попытаетесь понять, как может быть что-то между вечностью и временем, между движением и покоем или что такое свобода воли, вы легко найдете во всех них нечто очень похожее на τω αὐτοκινήτψ, он отдает предпочтение в то же время качествам противоположностей в себе. Но поскольку, хотя они и хотят отделить бытие от небытия, они настолько лишили его всякого качества, что не могут даже назвать его (как признает Платон в «Пармениде»), оно снова может быть спутано с небытием: ведь, согласно тому же Платону, и само добро, и само зло предстают как не-существа, в чем Платон впоследствии упрекал их всех. Но наш Гермий не без некоторой остроты распознал, что здесь было трудно, а именно, как можно найти опреде-

ленное различие между этими двумя не-сущностями, что мы и получаем от него самого. Ведь если от τώ γιγνομένφ перейти к другому небытию, то сразу узнаешь, стремишься ли ты к нему, если при этом обнаружишь το αύτοκιντινον: так же как το άκιντινον не может быть поэтому движимым, потому что все, что движется, находится либо вверху, либо внизу, и поэтому есть две ακίνητα, мы же, которые всегда одно τω. Когда мы отправляемся в путь, мы легко узнаем, подходит он нам или нет. Что можно лучше понять из этой диаграммы:

Ens = Non-Ens abundans = Deus

Αύτοκινοτινον (душа, причина самости)

Έτερокινοτινον = γιγνομενον (явления, движимое) Нечто в центре, о котором Гермий не говорит Akinitov = μή ον (отсутствие небытия = материя)

Я подробно остановился на этом, чтобы показать на примере, что Гермию не так уж и нужно презирать, если вы хотите проследить судьбу платоновской философии до пятого мешка. Более того, многие комментарии в нашем издании отличаются очень острым остроумием и иногда пересыпаны историями, которые в противном случае вы бы напрасно искали. Словом, нам нужен сам толкователь (а не грубые и неудобоваримые руки ребенка, как у Олимпиодора), чья манера изложения, хотя и очень подробная, тем не менее вполне чиста и не отвлекает. Так пусть же философы осмелятся внимательнее читать Гермия.

§3 – Об этом издании

Итак, в этом издании я придерживался текста кодекса A, который является прототипом остальных, чтобы попытаться исправить часто ошибочные чтения на основе догадок, которые либо уже (редко) встречаются в апографах (либо случайно). либо благодаря гению библиотекаря), либо Астием или другими (очень немногими) были предложены, либо которые я сам предложил. Теперь это самые многочисленные и, кроме того, почти всегда самые легкие из тех, которые кто-либо мог бы найти при чтении: но нет ничего более хлопотного, чем постоянно искать их при чтении; теперь, по крайней мере, я верю, что «Школы Гермия» можно будет прочитать без особых проблем.

Но поскольку написание кодекса A было забыто или вовсе исчезло, я последовал кодексу E, лучшему из остальных парижских, и придерживался того же метода исправления. – Я привел чтения других кодексов только в качестве примера: но из кодекса M (или, скорее, из издания Астиана 1) тем легче было увидеть, как и когда Астий обнаружил истинность предположения, и тем более обоснованно представляется теперь текст нашего комментария.

Я выделил буквами леммы и те, которые Гермий заимствовал в своей речи либо у Платона, либо у других писателей. Затем, как обычно, я отметил то, что считал добавлен-

ным, косой чертой, а то, что следовало бы удалить, прямыми скобками; я не мог исправить то, что было испорчено крестом. На полях и в Кодексе А я добавил листы и страницы издания Астика.

В примечаниях я тщательно указал, насколько мог, отрывки, впервые приведенные Гермием, и в то же время те части, которые некоторые филологи опубликовали до Астия и которые в платонических школах отличаются от наших. Затем я привел названия, где на полях написано А или С (самое богатое из всех, что я видел). Наконец, я следовал этому методу в критическом аппарате, так что чтение, которое предшествует знаку (]), должно быть тем, которое читается в А (или, если А не читается, в хороших апографах):

Это указывает на то, что в различных чтениях платоновских кодексов использовались те же буквы, что и у Шанца.

Я заметил очень мало орфографических вещей, ничего о добавлении или пропуске ς в слове οὕτως или о ν, называемом ephelcysticon: В целом, в этом вопросе я следовал Кодексу А. – Напомню, что в нашем кодексе «i mute» никогда не приписывается и очень редко подписывается. – Из тех, что относятся к ударению, я привел только наиболее примечательные 1 (и написал, например, когда всегда следует А); в энклитике я следовал не кодексу, а обычаю. – В указателе я собрал отрывки из произведений писателей, которых хвалил Гермий.

Комментарии к «Федру» Платона, книга 1

<ΠΡΟΟΙΜΙΟΝ>

p 59. Ὁ Σωκράτης ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καὶ τῶν ψυχῶν τῶν νέων κατεπέμφθη εἷς γένεσιν· διαφορᾶς δὲ οὔσης πολλῆς κατά τε τὰ ἤθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν ψυχῶν, διαφόρως ἕκαστον εὐεργετεῖ, ἄλλως τοὺς νέους, ἄλλως τοὺς σοφιστὰς, πᾶσι χεῖρας ὀρέγων, καὶ ἐπὶ φιλοσοφίαν ΐῖ προτρεπόμενος. Καὶ νῦν οὖν τὸν Φαῖδρον ἐπὶ ῥητορικῇ ἐπτοημένον ἐπανάγει ἐπὶ τὴν ἀληθῆ ῥητορικὴν, τουτέστι φιλοσοφίαν. Πρῶτον δὲ τὸ ὑλικὸν τοῦ διαλόγου καὶ τὸ πρόσχημα τῆς ὑποθέσεως ἐκθώμεθα· χεῖρα γὰρ «ἡμῖν οὕτως ὀρέξει πρὸς τὴν θεωρητικωτέραν ἐπιὸολὴν καὶ τὸν ὄντως σκοπόν. 10 Λυσίας ὁ ῥήτωρ ἐρῶν τοῦ Φαίδρου αἰσχρῶς, προσποιούμενος δὲ μὴ ἐρᾶν, καὶ βουλόμενος αὐτὸν ἀποστῆσαι τῶν ἄλλων ἐραστῶν, κακούργως καὶ παμπονήρως γράφει λόγον, ὡς δέον τῷ μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ τῷ ἐρῶντι χαρίζεσθαι, διότι «ὸ μὲν μαίνεται, ὃ δὲ σωφρονεῖ…, καὶ, συνελόντι εἰπεῖν, ἐν μὲν τῷ ἐρᾶν βλαὸερὸν αὐτὸν ὄντα καὶ νοσοῦντα 15 μᾶλλον καὶ φευκτὸν διὰ τοῦτο τοῖς ἐρωμένοις ἐπιδεικνὺς, ἐν δὲ τῷ

μετὰ τὸ ἐρᾶν ἄπιστόν τινα καὶ ἀὸέὸαιον· δέον οὖν τῷ Λυσίᾳ ὡς μὴ ἐρῶντι χαρίζεσθαι ἢ τοῖς ἄλλοις ἐρασταῖς. Τοῦτον ὁ Φαῖδρος ὑπερθαυμάζων τὸν λόγον, μαθητὴς Λυσίου καὶ ἐραστὴς, συνέτυχε Σωκράτει ὑπὸ τὸ ἱμάτιον κατέχων τὸ βιὸλίον, καὶ ἠναγκάσθη ὑπὸ τοῦ Σωκράτους, ἐρωτώμενος 20 πόθεν τε ἔρχεται καὶ ποῖ ἄπεισιν, ἀναγνῶναι τὸν λόγον ἔξω πόλεως

[59] κατὰ τὸν Ἰλισσὸν τὸν ποταμόν. Ἀναγνωσθὲντος δὲ τοῦ λόγου, καὶ τοῦ Φαίδρου ὑπερθαυμάζοντος ἀξιοῦν-,ὸς τε τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν εἴ ἔχοι τις ἄλλος πλείω τούτων καὶ καλλίω εἰπεῖν, ὁ Σωκράτης φησὶν οὐκ ἄξιον ταύτῃ ἐπαινεῖν τὸν ποιητὴν τοῦ λόγου ὡς τὰ δέοντα καὶ κάλ 5 λιστα εἰρηκότα, ἀλλὰ μόνον ὅτι σαφῆ καὶ στρογγύλα καὶ ἀποτετορνευμὲνα ἕκαστα τῶν ὀνομάτων εἴ̓ργασται. Αἴτιᾶται δὲ ὅτι ἀτά- ·κτοις καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τοῖς νοήμασιν ἐχρήσατο καὶ τοῖς λόγοις αὐτοῖς, ὅτι τε ἀπὸ τελευτῆς ἤρξατο, εἷς ὃ καταλῆξαι ὤφειλεν ἐκεῖθεν ἀρξάμενος· ἀπὸ γὰρ τοῦ μετὰ τὸν ἔρωτα χρόνου, ἀλλ» οὐκ ἀπὸ τῆς προση 10 κούσης ἀρχῆς· καὶ ὅτι οὐκ ἔχει ἀναγκαίαν τάξιν τὰ εἰρημένα οὐδὲ ἕνα εἰρ» μὸν καὶ ἓν σῶμα, ὡς τόὸε μετὰ τόδε κεῖσθαι, ἀλλὰ χύδην βὲὅληται· καὶ ὅτι πολλάκις τὰ αὐτὰ εἶπε· [καὶ πρῶτον ὅτι οὐχ ὡρίσατο περῖ ποίου λέγει ἔρωτος· καὶ ὃτι ἄγονος τὰ αὐτὰ πλεονάκις εἶπὼν,] ὡς ἐξ ὑπτίας νέων· [καὶ ὅτι χύδην καὶ ἀτάκτως ἐμὸέὸληται τὰ εἰρημένα καὶ ἄτακτα τὰ 15 νοήματα] Ἀχθομένου οὖν τοῖ»] Φαίδρου πρὸς τοὺς ἐλέγχους τοῦ ἐραστοῦ̃ τοῦ Λυσίου

λόγου, καὶ λὲγοντος [ὅτι] μηδένα ἂν ἔχειν εἰπεῖν εἰρηκότα, τούτων καλλίω καὶ βελτίω, φησὶν ὁ Σωκράτης ἀκηκοέναι πλείω καὶ καλλίω εἰρηκότων τινῶν περὶ τούτων αὐτῶν, οἷον Σαπφοῦς τῆς καλῆς καὶ Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ· καὶ διὰ τοῦτο [δύνασθαι] καὶιαὐτὸς 20 κατὰ τὰ ὑπ» αὐτῶν εἰρημένα ἔχειν εἰπεῖν βελτίω καὶ καλλίω τῶν Λυσίου λόγων.

Ὃ δὲ ἀξιοῖ αὐτὸν εἰπεῖν ἀπεχόμενον ὧν εἶπε Λυσίας, καὶ οὕτω χρυσῆν αὐτοῦ εἰκόνα στήσειν. Καὶ ὁ Σωκράτης φησὶν ὡς ἱ ἀληθῶς χρυσοῦν εἶναι τὸν Φαῖδρον, εἴ οἴεται λέγειν Σωκράτη ὅτι Λυσίας τοῦ παντὸς διήμαρτεν ἐν τῷ λόγῳ· τοῦτο γὰρ μηδὲ 95 <ἂν> τὸν φαυλότατον συγγραφέα παθεῖν. Αὐτίκα περὶ οὗ ὁ λόγος, παντὶ πρόχειρον εἰπεῖν ὅτι ὁ μὲν ἐρῶν νοσεῖ, ὁ δὲ μὴ ἐρῶν Ε σωφρονεῖ, καὶ δεῖ τῷ σωφρονοῦντι μᾶλλον ἢ τῷ νοσοῦντι χαρίζεσθαι. ” Τῶν οὖν φανερῶν εὑρεῖν οὐ τὴν εὕρεσιν δεῖ ἐπαινεῖν, ἀλλὰ τὴν διάθεσιν, τῶν δὲ χαλεπῶν εὑρεῖν πρὸς τῇ διαθέσει καὶ τὴν ρ. 60 εὕρεσιν. «Ἀγονος οὖν καὶ κατὰ τὴν διάθεσιν, ἀπὸ τελευΙτῆς ἀρξάμενος [60] καὶ χύδην καὶ ἀτάκτοις τοῖς νοήμασι καὶ τοῖς λόγοις χρησάμενος. Συγκαταθεμένου οὖν τοῦ Φαίδρου (μέτρια γὰρ ἦν τὰ λεγόμενα), λέγει ὁ Σωκράτης τὸν δεύτερον λόγον, εἷς τήν αὐτὴν ὑπόθεσιν τῷ Λυσίᾳ καθεὶς, ἐγκαλυψάμενος μέντοι τὴν κεφαλήν, διὰ τὸ ὅπως ποτὲ κατ» «Ἐρωτος 5 μέλλειν λέγειν, ὡς οὐχ ἑκὼν ἁπτόμενος τῆς ὑποθέσεως, ἀλλ» ὑπὲρ ὠφεβῖῖν· λείας τοῦ νέου. Ι Καὶ πρῶτον μὶν, ἐπειδὴ ἀμφίὸολον ἦν τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα (ἐσήμαινε γάρ τι φαῦλον κατὰ τοὺς πολλοὺς, ἕτερον

δὲ ἀγαθόν) ὁρίζεται περὶ ποίου ἔρωτος λέγει. Καὶ ἐπιθυμίαν κατὰ γένος φήσας εἶναι τὸν ἔρωτα (ἐπειδὴ ἐπιθυμοῦσι καὶ οἱ μὴ ἐρῶντες, καὶ ἴδια ὀνόματα 10 ἐπ" αὐτοῖς κεῖται· οἳ μὲν γὰρ χρηματισταί, οἳ δὲ φίλοινοι ἢ φίλιπποι καλοῦνται· οἱ δὲ περὶ τὴν τῶν σωμάτων ἐπιθυμίαν ἐρρωμένως ἑλκόμενοι Α ἐρωτικοί καλοῦνται παρὰ τοῖς πολλοῖς, καὶ ἐ'ρως ἐστὶν ὁ τοιοῦτος ἐπιθυμία ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα ἐπὶ σωμάτων κάλλει, ὕὸρις μᾶλλον [ὁ τοιοῦτος] ὀφείλων ἐπονομάζεσθαι ἢ ἔρως), εἶτα διελὼν τὸν λόγον 15 ἑαυτοῦ ὁ Σωκράτης, ὡς καὶ ὁ Λυσίας εἰ καὶ ἀτάκτως, εἰς τὸν ἐν ᾧ ἐρᾷ χρόνον καὶ ἐν ᾧ μὴ ἐρᾷ, τήν ὃιαὸολὴν καθ" ἑκάτερον ποιήσεται. Καὶ τὸ μὲν πρῶτον μέρος τοῦ λόγου, καθ" „ὸν ἐρᾷ χρόνον, εἷς βλάὸην τείνειν τῷ ἐρωμένῳ φησί· καὶ τὴν βλάὸην τριχῶς, εἷς ψυχὴν, εἷς σῶμα, εἷς τὰ ἐκτός" κωλύει γὰρ τὸν ἐρώμενον ἔχεσθαι τῶν πρὸς ἀρετὴν καὶ σωφρο 20 σύνην ἀγόντων λόγων· ἀσκεῖν δὲ παραινεῖ ὅσα πρὸς τήν αὐτοῦ ἐπιθυμίαν ἥδιστά ἐστι· βούλεται δὲ αὐτὸν ἔρημον εἶναι φίλων καὶ συγγενῶν, „ἵν" ὅ τι μόνος μόνῳ συνῇ· ἔπειτα χρημάτων ἄπορον, ἵν" ἔχοι τὸν ἐρώμενον ἑαυτῷ προσέχοντα καὶ ἄλλῳ μηδενί· ἀηδῆ δὲ εἶναι καὶ τὴν συνουσίαν, διότι „ὁ μὲν προκὲκοφεν, ὃ δὲ νέος ἐστίν· ἥλιξ γὰρ ἥλικα τέρπει, Τὸ 25 δὲ δεύτερον μέρος τοῦ λόγου, καθὸ μή ἐρᾷ, εἷς ἀὸιστίαν καὶ λήθηψ παυσάμενος γὰρ τοῦ ἔρωτος, ὀστράκου περιστροφῇ, ἀὸοφεύξεται τὸν [60] ἐρώμενον, ὸολλοὺς λόγους καὶ ὑὸοσχέσεις καταισχύνας· ἄὸιστος οὖν καὶ ἀὸὲὸαιος. Οὕτω δὴ συμὸληρώσας τὸν ὸερὶ τοῦ οὕτως

ἐρῶντος λόγον, ὅσα ἔχει κακὰ, καταπαύει τὸν λόγον καὶ οὐκέτι φησὶν ἐρεῖν περὶ τοῦ μὴ ἐρῶντος ὅσα ἔχει ἀγαθά· ιι ἐπειδὴ, φησὶ, λοιπὸν ἐνθουσιῶ, 5 ἐὰν ἄρξωμαι περὶ αὐτοῦ λέγειν· νυμφόληπτος γὰρ, φησὶν, ὑπὸ τῶν Νυμφῶν γέγονα· εἰ γὰρ ψέγων τοσαῦτα εἶπον ὅσα ἔχει κακὰ ὁ ἐρῶν, τί ἂν εἰ ἐπαινῶν εἴποιμι ὅσα ἔχει ἀγαθὰ ὁ μὴ ἐρῶν· πλὴν γίνωσκε, φησίν· ὅσα ἔχει κακὰ, εἴπομεν, ὁ ἐρῶν, τούτων τὰ ἐναντία ἔχει ἀγαθὰ ὁ μὴ ἐρῶν, ι) Ταῦτα εἰπὼν ἐδουλήθη τὸν ποταμὸν διαὸὰς ἀπιέναι· 10 καὶ γίνεται αὐτῷ τὸ εἰωθὸς σημεῖον καὶ τὸ δαιμόνιον, ὥστε καί τινα ἀκοῦσαι φωνήψ τοῦτο δὲ αὐτῷ ἐπίσχεσις τοῦ παρόντος γίνεται. Συνῄσθετο οὖν δ’τι οὐ δεῖ ἀπιέναι· ἡμαρτηκέναι γὰρ τὸ ὅπως ποτὲ κατὰ Ἔρωτος εἰπεῖν, θεοῦ ὄντος· τί οὖνς καθαρσίου φησὶ πρῶτον δεῖσθαι· ἔστι δὲ τὸ καθάρσιον ἡ παλινῳδία, τὸ ὑμνῆσαι τὸν Ἔρωτα, Ἀμείνων γὰρ 15 εἶναι κατὰ τοῦτο Ὁμήρου καὶ Στησιχόρου· ὁ μὲν γὰρ Ὅμηρος τυφλωθεὶς διὰ τὸ κακῶς εἰπεῖν τὴν Ἑλένην οὐδὲ ᾔσθετο, ὁ δὲ Στησίχορος στερη Θεὶς τῶν ὀμμάτων διὰ τήν τῆς Ἑλένης κακηγορίαν συνῄσθετο, καὶ τήν παλινῳδίαν ᾄσας ἀνέῦλεψε παραχρῆμα· ἀμείνων οὖν ἀμφοτέρων εἶναι αὐτὸς, Ὁμήρου μὲν ὅτι οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ᾔσθετο, Στησιχόρου 20 δὲ ὅτι <οὐ> πρὶν παθεῖν ᾔσθετο. Λέγει οὖν τὸν ἕτερον λόγον, τήν παλινῳδίαν, περὶ τοῦ ἔρωτος, γυμνῇ λοιπὸν τῇ κεφαλῇ, ὅσων ἐστὶν ἡμῖν ἀγαθῶν αἴτιος. Καὶ πρῶτον μὶν καθολικώτατον καὶ ἀληθέστατον λόγον εἰπὼν ὅτι῎Ω. (περὶ παντὸς, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ εἰδέναι περὶ οὗ ὁ λόγος, ἢ παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη ι) τουτέστιν εἰδέναι τήν

οὐσίαν 25 περὶ οὗ ὁ λόγος, τὸ δὴ δοκοῦν ἰσχυρότατον εἶναι ἐπιχείρημα ἐν τῷ προτέρῳ λόγῳ τοῦ Λυσίου, τὸ ὅτι „ὁ μὲν μαίνεται „ὁ δὲ σωφρονεῖ, δείκνυσιν ὅτι ἡ μανία οὐχ ἁπλοῦν ἐστιν, ἀλλ“ ἔστι τις καὶ θεία μανία, καὶ διελὼν αὐτην τὴν μανίαν εἷς τέσσαρα μέρη, μαντικὴν, τελεστικὴν, ποιητικὴν, ρ. 61 ἐρωτικὴν, I ἐφόρους ἑκάστῃ δίδωσι θεοὺς Ἀπόλλωνα, Διόνυσον, Μούσας, 30 Ἔρωτα, καταλέγων ὁπόσα ἀγαθὰ ἐκ τούτων δίδοται, τῆς μαντικῆς τε καὶ τελεστικῆς καὶ ποιητικῆς… διὸ καὶ τὸ ἶ παρεμὸεὸλῆσθαι· μανικὴν γὰρ λεγομένην τὸ πρῶτον, μαντικὴν ὕστερον προσηγόρευσαν. Καὶ ταῦτα [61] μὶν πρὸς τὸ μή φαῦλον εἶναι τὸ τῆς μανίας ὄνομα. Εἶτα μέλλων λέγειν πόσα <ἀγαθὰ> ἐκ τοῦ ἔρωτος ἡμῖν ἐπιπέμπεται, πρῶτον ὁρίζεται τὸν ἔρωτα, ἵνα εἰδείημεν κατὰ ποίου σημαινομένου ταῦτα λέγει, ὡς καὶ ἐν τῷ προτέρῳ λόγῳ πεποίηκε. Καὶ ἐπειδὴ μαίνεται ὁ ἐρῶν, ὁρίζεται τὸν ἔρωτα 5 θείαν μανίαν εἶναι κατὰ ἀνάμνησιν τοῦ αὐτοκάλλους. Ἐπεὶ οὖν ἀνάμνησις ἰ· οὐκ ἂν 1 γένοιτο τούτου, μή ἀθανάτου οὔσης τῆς ψυχῆς, διὰ βραχέων περὶ ἀθανασίας ψυχῆς διαλέγεται, ἐπιστημονικοὺς καὶ ἀποδεικτικοὺς λόγους περὶ αὐτῆς προφερόμενος. Ἀσωμάτου δὲ καὶ ἀοράτου αὐτῆς οὔσης, τὸ εἶδος ὑφηγεῖται λέγων ἐοικέναι αὐτὴν συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου 10 ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. Ἐπεὶ οὖν ὑπόπτερον ἡγεῖται τὴν ψυχὴν, τὴν δὲ ὑπόπτερον φύσιν ποτὲ μὲν ἀποῦάλλειν ἀνάγκη τὰ πτερὰ, ποτὲ δὲ πτεροφυεῖν, περὶ ἀνόδου καὶ καθόδου καὶ μετενσωματώσεως τῶν ψυχῶν

διαλέγεται, περί τε θείων καὶ ἀνθρωπίνων, πῶς „ἑπονται Διὶ τῷ μεγάλῳ ἡγεμόνι, αἳ μὲν ἀεὶ, αἳ δὲ ποτὲ, κατὰ ἕνδεκα μέρη τῆς στρατιᾶς αὐτοῦ 15 διῃρημένης· καὶ δτι αἳ μὲν ὑπερθέουσι τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ, θεωροῦσαι τήν αὐτοδικαιοσύνην, αὐτοσωφροσύνην καὶ τὰ ἕξῆς, αἳ δὲ τότε μὲν ἤραντο, τότε δὲ ἔδυσαν, αἳ δὲ ὑποφέρονται λοιπὸν εἷς γένεσιν καὶ τοὺς ἐννέα βίους αἱροῦνται ἐκ τῆς ἐκεῖ τῶν εἰδῶν θέας. Ὁ μὲν οὖν νεοτελής ἀπὸ τοῦ ἐνθάδε κάλλους ἐπὶ τὸ ἐν νῷ κάλλος ὀξέως φέρεται 20 καὶ σέὸει τὸν ἐρώμενον, καὶ σονανάγει αὐτὸν μεθ“ ἑαυτοῦ ἐπὶ τὸ νοητὸν, μίαν κοινὴν ζωὴν ἀσπαζόμενος, ἅτε δὴ κατεχόμενος τῷ κοσμίῳ καὶ θείῳ ἔρωτι ἡγεμόνι χρώμενος [τῷ θείῳ ἔρωτι] · ὁ δὲ μὴ τοιοῦτος καὶ τὸ αἰσχρὸν τῆς ἡδονῆς ἀσπαζόμενος καὶ τὸν ἐφύόριστον ἔρωτα ἐπὶ τὸ ἀλόγιστον καὶ ἄνουν τῆς ὕλης ὑποφέρεται. Ταῦτα δὲ ἱκανῶς ἐνδείκνυται καὶ 25 ἐμψυχότατα διὰ τῆς εἰκόνος τοῦ τε ἡνιόχου καὶ τοῖν δυοῖν ἵπποιν, τοῦ μὶν εἶ᾽κοντος τῷ κελεύσματι καὶ πειθηνίου τῷ ἡνιόχῳ, τοῦ δὲ οἰστρῶντος καὶ τῷ κέντρῳ μὴ ὑπείκοντος. Ἀποδοὺς οὖν τὴν παλινῳδίαν τῷ ἔρωτι, εὔχεται τῷ Ἔρωτι αὐτῷ ὑπέρ τε ἑαυτοῦ καὶ Λυσίου καὶ Φαίδρου, ἑαυτῷ [61] μὲν „ἵνα παραμένῃ ἣν δέδωκεν αὐτῷ ἐρωτικὴν, Λυσίᾳ δὲ καὶ Φαίδρῳ „ἵνα εἷς φιλοσοφίαν τρέποιντο. Καὶ ἀξιοῖ τὸν Φαῖδρον πεῖσαι Λυσίαν ἵνα εἷς τούναντίον γράψῃ· ὃ δὲ φησι μή ἂν ἐθελήσειν, ἐπειδή τις ἔναγχος ὠνείδισεν αὐτῷ καλῶν λογογράφον αὐτόν· «ὁ δὲ φησι μή ἁπλῶς ὄνειδος 5 εἶναι τὸ γράφειν λόγους, ἀλλὰ τὸ κακῶς γράφειν· τὸ

δὲ καλῶς οὐκ ὄνειδος. Καὶ οὕτως ἐπεισέρχεται ὁ περὶ τῆς ῥητορικῆς λόγος. Τί οὖν τὸ καλῶς γράφειν καὶ λέγειν ἓξῆς ζητεῖ, καί φησι τοῦτο εἶναι τὸ καλῶς γράφειν, ὅταν τις εἰδὼς τήν ἀλήθειαν τοῦ πράγματος γράφῃ τε καὶ λέγῃ. Ὁ δὲ Φαῖδρος οὔ φησιν οὕτως ἀκηκοέναι, ἀλλὰ ἐκείνως, ὅτι οὐδὲν δεῖ 10 τήν ἀλήθειαν εἰδέναι, ἀλλὰ τὴν δόκησιν τῆς ἀληθείας, δ» ἐστι τὸ πιθανόν. Καὶ τήν ἀτοπίαν τοῦ λεγομένου ἐπιδείκνυσιν ὁ Σωκράτης ἐπὶ τοῦ «ἵππου καὶ ὄνου, καὶ ὅταν μὴ εἰδώς τις αὐτοῖν τὴν διαφορὰν λέγῃ πρὸς ἕτερον ἀγνοοῦντα καὶ πείθῃ ὅτι ὁ ὄνος ἵππος ὢν τυγχάνει. Δεῖ οὖν τὸν μέλλοντα καλῶς γράφειν εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν τῶν πραγμάτων· καὶ οὕτως ἥ τε 15 ἀληθὴς καὶ <ἡ> δημώδης ἐξετάζεται ῥητορικὴ, ἣ μὲν ἀληθείας ἐπήὄολος οὖσα καὶ ἐπιστήμη δικαίων καὶ μὴ δικαίων, φιλοσοφίας ὁπαδὸς καὶ μόνῳ προσήκουσα φιλοσόφῳ, θεοῖς καὶ ἀνθρώποις κεχαρ ισμὲνα ποιοῦσα καὶ λέγουσα· ἡ δὲ δημώδης ψυχαγωγίας τινὸς καὶ χάριτος ἀπεργαστικὴ, ἄτεχνός τις οὖσα τριὸὴ καὶ ἀνεπιστήμων. Εἶτα ἐπὶ τοὺς τὰς 20 ῥητορικὰς τέχνας γράψαντας τραπεὶς, ἐλέγχει ὡς περὶ ὧν οὐκ ἴσασι γράφοντας ἐπὶ τῇ τῶν νέων ἀπάτῃ· προοίμιον γὰρ καὶ διήγησιν λέγουσι, τεκμήρια καὶ πίστεις τινὰς, ἐλέγχους τε καὶ παρεπαίνους καὶ ὑποδηλώσεις καὶ παραψόγους· καί φασιν ὡς χρὴ πρὸ τῶν ἀληθῶν τοῖς εἰκόσι χρῆσθαι, ὡς ἐδόκει Γοργίᾳ καὶ Τισίᾳ· εἶτα καὶ P. 62 Πώλου μνημονεύει I „ὸς διπλασιολογίαν ᾤετο <καὶ> γνωμολογίαν εὑρηκέναι… καὶ τοῦ Χαλκηδονίου

σεμνολογίας καὶ οἴκτους καὶ κηλήσεις καὶ ἐξοργήσεις· κοινῶς δὲ τήν ἐπάνοδον καὶ <τὸ> ἐπὶ κεφαλαίων ἕκαστα ὑπομνῆσαι τοὺς ἀκούοντας, Ταῦτα δέ φησι ῥητορικῆς μὲν [62] εἶναι ἀναγκαῖα μαθήματα καὶ μᾶλλον ὄντα τὰ πρὸ τῆς τέχνης· ἡ δὲ τέχνη αὐτὴ ἐν τῇ χρήσει τούτων καὶ κρίσει ἐστὶν, ὁπότε καὶ ὁπόσον καὶ πῶς ἔχουσι δεῖ λέγειν τὰ εἰρημένα. Καὶ μάρτυρας ἐπάγεται τῷ λόγῳ τὸν μελίγηρυν Ἄδραστον καὶ Περικλέα τὸν Ξανθίππου. Ὡς γὰρ ἐπὶ 5 ἰατρικῆς, οὕτω καὶ ἐπὶ ῥητορικῆς· ὡς γὰρ ἀνάγκη τῷ ὡς ἀληθῶς ἰατρῷ εἰδέναι τὴν τῶν σωμάτων φύσιν, εἰδέναι δὲ καὶ τήν τῶν φαρμάκων, καὶ ἱ πρὸς τούτοις τὰ πάθη, ἵνα τοῖς οἰκείοις σώμασι καὶ παθήμασι ἱ τὰ οἰκεῖα φάρμακα προσφέρων ὑγιᾶ ἀποδείξῃ τὸν ἄνθρωπον· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῷ ῥήτορι, ἐπειδὴ ψυχαγωγία ἐστὶν ἡ ῥητορικὴ, ἀνάγκη εἰδέναι 10 καὶ ψυχῆς φύσιν [τὸν ῥήτορα], εἴτε σύνθετον εἴτε ἁπλοῦν ἐστι, καὶ μετὰ ταῦτα τῶν λόγων τὰ εἴ᾽δη, καὶ ἐπὶ τούτοις παθημάτων εἴ᾽δη τε καὶ διαφοράς· οὕτω γὰρ τοὺς οἰκείους λόγους τοῖς οἰκείοις προσφέρων ποτὶ μὶν πείσει, ποτὲ δὲ ἰάσεται, κατὰ τοὺς προσήκοντας καιροὺς ἕκαστα ποιῶν. Καὶ περὶ μὲν τῆς τῶν λόγων τέχνης ταῦτά φησι. Περὶ δὲ τοῦ γράφειν 15 αὐτοὺς ἑξῆς ζητεῖ, πῇ καλῶς ἔχει γράφειν καὶ πῇ οὖ καλῶς. Καλῶς μὲν γὰρ ἔχει ὅταν παιδιᾶς χάριν καὶ ὑπομνήσεως εἷς τὸ λήθης γῆρας, οὐ καλῶς δὲ ὅταν σπουδάζῃ τις ἐπὶ τούτοις ὡς περὶ μέγα ἀγαθόν. Καὶ λέγει μῦθόν τινα, ὃν ἤκουσε περὶ τοῦ Θεὺθ καὶ Ἄμμωνος, ὡς ἄρα ὁ Ἑρμῆς εὗρε πρὸς ταῖς ἄλλαις τέχναις καὶ τὴν τῶν

γραμμάτων, καὶ αὐτὴν 20 ᾤετο μνήμης φάρμακον εἶναι, σοφίας δὲ αἰτίαν· ὁ δὲ Θαμοῦς οὐχ οὕτως ᾤετο, ἀλλὰ τούναντίον λήθης μὲν φάρμακον διὰ τὸ καταφρονεῖν… ὡς γεγραμμένων (θαρσήσαντες γὰρ ὡς γραφεῖσιν ἀμελοῦσι τῆς μελέτης καὶ ἀποὸάλλουσιν ἃ μεμαθήκασι), δοξοσοφίας δὲ ἀφορμήν (πολυήκοοι γὰρ γενόμενοι πολυγνώμονες δόξουσιν εἶναι, ἀγνωσίαν νο 25 σοῦντες), Διὰ ταῦτα δὴ καὶ τὰ τοιαῦτα οὐ πολλῆς τινος σπουδῆς ἄξιοι οἱ γεγραμμένοι <λόγοι>, ἀλλ“ οἱ γεγραμμένοι ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀκουόντων μετ» ἐπιστήμης τοῦ λέγοντος καὶ γράφοντος ἐν ψυχῇ. (ι Ἀνάγγελλε οὖν, φησί, ταῦτα Λυσίᾳ, καὶ ἡμεῖς Ἰσοκράτει ἀνοίσομεν, ι) ἐπαινέσας αὐτοῦ τήν φύσιν καὶ τὸ ἦθος καὶ τοὺς λόγους.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.