

МАГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА: φάρμακον и ἐπωδή

К. Е. ПРОКОПОВ
НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)
kirillprokopov@gmail.com

KIRILL PROKOPOV
Higher School of Economics (Moscow)
PLATO'S WORDS OF MAGIC: *PHARMAKON* AND *EPODE*

ABSTRACT. *Corpus Platonicum* is one of our primary evidence on the history of Greek magic in the classical period and with other sources it gives the knowledge on those who practiced magic-working (*magoi*, *goetes*, *pharmakeis* and *epodoi*). Plato is well known for his critics of magicians in the *Republic* and the *Laws* yet picturing Socrates as a magician and enchanter in other dialogues. I will address this apparent inconsistency by examining *pharmakon* (drug) and *epode* (incantation) as two magical terms that we know already from pre-platonic texts while in the dialogues Plato make use of them for depicting a variety of Socratic philosophical practices: in the *Charmides* Socrates presented as a follower of Thracian medical-magical practitioner, in the *Theaetetus* he appears as a midwife of the souls, in the *Phaedo* as a prophet and a servant of Apollo and in the *Republic* as a lover of poetry who places his own incantation in opposition to poetry's mimetic charm. As it follows, the magic of Socrates is a counter-magic to the bewitchment and jugglery of a sophistry and mimetic poetry. By enchanting *pharmakon* with *epode* Socrates balances *pharmakon*'s double nature as both medicine and poison: a model for a method that Socrates is famed for yet expressed in the words of magic.

KEYWORDS: Plato, Greek magic, Greek medicine, *pharmakon*, *epode*.

Историки античной магии указывают на взаимозаменяемость магических терминов,¹ однако можно провести различия: имя ἐπωδός и его речь, ἐπωδή («заговор», «заклинание») использовалось как обозначение для практики

¹ Dickie 2001, 33.
ΣΧΟΛΗ Vol. 13. 1 (2019)
www.nsu.ru/classics/schole

заговора предмета или человека.² В отличие от *γοητεία*³ («колдовство», «ворожба») и *μαγεία* («магия») как общих именовании для магических практик, *ἐπιφθῆ* часто употреблялось для характеристики слов, которыми врач заговаривал болезнь или средство для ее лечения – *φάρμακον*, означающего как яд, так и лекарство. Отличие *φαρμακεία* от других магических практик в том, что слово обозначало собирание лекарственных и ядовитых трав, приготовление зелий, снадобий и отрав, которые использовались как врачами, так и магами.

Φάρμακον и *ἐπιφθῆ* при этом часто идут вместе как заговор словом с лечением или отравлением снадобьем. Эта же пара встречается и у Платона. Ключевые исследования по истории античной магии⁴ рассматривают диалоги как источник знания о магических практиках, но не ставят перед собой цели разъяснить место магической терминологии в платоновских сочинениях и читают Платона как критика магии, основанием для чего служат отдельные фрагменты из «Государства» и «Законов».⁵ Проблема, однако, состоит в том, что о самом платоновском Сократе собеседники не раз говорят как о маге и «заговорщике», да и сам Сократ обозначает собственную речь в магических терминах. Такое самоопределение ведущего персонажа диалогов через практику, порицаемую, вероятно, их создателем, требует разъяснения: каким образом происходит перенос магической лексики в поле философии.

Классический образ врачевания известен от Гомера, когда применение *φάρμακον* сопровождается приятным словом: так, например, Нестор отводит раненного Махаона в свою палатку, где дает врачу выпить *κυκεών*; после этого, в качестве продолжения лечения, они наслаждаются беседой.⁶ В другом эпизоде Патрокл лечит приятным словом Эврипила, а для самой раны использует *φάρμακον*.⁷ В этих примерах мы видим терапию посредством приятной речи (*τερπνὸς λόγος*), которое утешает и приободряет собеседников. Что касается *ἐπιφθῆ*, то во фрагменте из «Одиссеи» заговор обращен на саму рану, а не на душу больного, выполняя роль медицины для лечения тела.⁸

² Об истории понятия см. Entralgo 1970.

³ См. Burkert 1962 о возможной этимологии и более узком значении термина.

⁴ См. Dickie 2001; Luck 2006; Faraone, Obbink 1991; Mirecki, Marvin 2002; Ogden 2002; Collins 2008.

⁵ Dickie 2001, 43–45.

⁶ Hom. II.XI.643.

⁷ Hom. II.XV.393–394.

⁸ Hom. Od.XIX 455–458.

Лишь позже, начиная с Пиндара⁹, и в полной мере в трагедии ἐπωδή начинает соотноситься с успокаивающим, убеждающим или ободряющим словом,¹⁰ а φάρμακον для трагических целей способен обернуться своей негативной стороной и становится средством, которое приводит к смерти персонажей.¹¹ Таким образом, гомеровское понимание ἐπωδή как магическо-медицинской процедуры в трагедии расширяется: действие ἐπωδή обращается на душу, оно способно унять гнев и другие негативные аффекты. Вместе с тем, слово сохраняет медицинские коннотации: в воздействии нуждается гневающаяся душа, при этом сам больной может противиться лечению, считая их уловками. Этот же акцент на заговоре души присутствует у Платона, но если в трагедии сопутствие φάρμακον с ἐπωδή не является обязательной, то в некоторых диалогах Платон устанавливает между ними подчинительную связь. Мы рассмотрим подобное употребление в «Хармиде», «Теэтете», «Федоне» и «Государстве».

«Хармид». Образ Сократа, владеющего φάρμακον и ἐπωδή появляется в «Хармиде». В этом диалоге Критий предлагает Сократу притвориться врачом, который знает средство (φάρμακον), способное излечить Хармида от головной боли. Чтобы убедить собеседника в своей силе, Сократ начинает разговор с изложения знания, полученного от ученика Залмоксиса – царя и

⁹ В «Немейской оде» (VIII, 49–50) Пиндар называет свои произведения заговорами (ἐπαιδαίς), которые утоляют боль (νώδυνον) и унимают усталость (κάματον).

¹⁰ Антигона в «Эдипе в Колоне» Софокла смягчает волю отца через ἐπωδή; Soph. OC 1192–1194. Другая тема трагедий, на которой заметна смещение значения ἐπωδή – заговоры Орфея. Об орфическом заговоре идет речь в «Киклопе» Еврипида, где спутники Одиссея, страшась подойти к Полифему и выжечь ему глаз, предлагают герою заговор Орфея (646: ἐπωδήν Ὀρφέως), который зачарует факел. Одиссей отвергает заговор, но предлагает корифею хора направить силу своего слова на одобрение спутников, смещая значение ἐπωδή от зачарования предметов до ободрительного слова. Орфическое ἐπωδή упоминается в «Ифигении в Авлиде» Еврипида: если бы Ифигения обладала словом Орфея (121: Ὀρφέως εἶχον λόγον), чтобы убеждать заговорами (1212: πείθειν ἐπαίδουσ'), то она склонила бы волю Агамемнона и избежала смерти. О магической силе песни Орфея с отсылкой к его κατάβασις Еврипид говорит в «Алкесте», где «речь Орфея» (357: Ὀρφέως γλώσσα) необходима, чтобы чаровать гимнами (359: ὕμνοισι κηλήσαντά) подземных богов. В «Ипполите» Тесей не верит в то, что Ипполит – адепт орфических культов – не причастен к смерти Федры и называет его ἐπωδὸς καὶ γόης (1038), раз тот считает, что может своим мягким характером склонить отца на свою сторону.

¹¹ В «Трахинянках» Софокла Деянира, чтобы отвратить Геракла от его новой жены, использует яд (685: φάρμακον) – кровь лернейской гидры. Этот любовный приворот (584: φίλτροις) оборачивается в смертельный дар и убивает героя.

бога фракийцев. Это знание состоит в том, что лечение всякой болезни следует начинать с души больного и лишь затем переходить к самому источнику страдания. Средство для проверки души – это заговор, ἐπιφθῆ, которому он научился у фракийца. В «Хармиде» ἐπιφθῆ определяется как прекрасные речи, необходимые для обретения рассудительности (σωφροσύνη), которая является основой для здоровья.¹² Сократ принимает на себя роль врача души.

Рассудительность становится центральным предметом обсуждения в диалоге. В ее определении собеседники приходят к апории, однако в «Государстве» рассудительный человек определяется как начальствующий над своими удовольствиями (389e: ἄρχοντας τῶν ἡδονῶν). Пример того, как душа становится подчиненной удовольствиям из-за отсутствия рассудительности – тиранический эрос, тема IX книги «Государства», где показывается как неистовость вожделеющего начала тирана на деле указывает на рабское состояние его души и ведет его к несчастью. В «Хармиде» тема тиранического эроса задается самой рамкой диалога: Критий и Хармид – ведущие фигуры олигархического переворота, родственники Платона.¹³ В самом начале диалога Сократ рискует пасть жертвой заклинания: телесность Хармида приводит Сократа в ступор и оцепенение. Через красоту Хармида и через поклонение перед ней другими обнажается тиранический эрос. По этому поводу Сократ вспоминает отрывок из Кидия, где поэт сравнивает прекрасного мальчика со львом (155d: λέοντος); так и Каллик в «Горгии», держась приоритета природы над законом, описывает, как сторонники закона самых лучших и решительных приручают с детства, как львят, к своим обычаям (483e: ὥσπερ λέοντας). Каллик понимает освобождение удовольствий от всяких мер как победу господина над рабом. Для него ἐπιφθῆ, которое служит средством для воспитания при помощи законов, означает γοητεία, мнимый предел, налагаемый на желания; такие маги заговаривают и околдовывают (483e: κατεπᾶδοντές τε καὶ γοητεύοντες), создают иллюзию у свободного по природе человека в правильности мнения, что всем следует быть равными (ἴσον χρῆ ἔχειν) и подчиняться законам, названным им волшебством и заклинательством (μαγγανεύματα καὶ ἐπιφθᾶς), а не природе. Если для Сократа быть

¹² Pl. Chrm.157a–b: «Лечить же душу, дорогой мой, должно известными заклинаниями (ἐπιφθαίς τιςιν), последние же представляют собой не что иное, как верные речи: от этих речей в душе укореняется рассудительность (σωφροσύνην), а ее укоренение и присутствие облегчают внедрение здоровья и в области головы и в области всего тела» (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

¹³ Темой власти завершается диалог: Критий и Хармид силой принуждают Сократа «заговаривать» Хармида до тех пор, пока заговор не подействует (176c–d).

рассудительным – значит властвовать над своими удовольствиями, а ἐπιφρόνη, т.е. выяснение того, что значит быть рассудительным – средство для достижения этой цели, то для Калликла ситуация обратная: рабское состояние – давать меру своим вожделениям, состояние господина – освободиться от оков закона.

Магия, обратная ἐπιφρόνη Сократа в «Хармиде», желает поставить вожделеющее начало души себе на службу и через растрату всех добродетелей произвести из юноши тирана – такими чарами владеют искусные маги (μάγοι) и творцы тиранов (τυραννοποιοί). В них легко опознаются софисты и те, кто готов признать относительность меры удовольствий, стремление к которым захватывает душу.¹⁴ Их задача – вызвать волны вожделений, которые полностью очистили бы душу от рассудительности. Такую магию Платон не маркирует как ἐπιφρόνη, оставляя ее для характеристики Сократа и его речей.

Для ответа на вопрос, почему в диалоге возникает образ Сократа, владеющего ἐπιφρόνη, полезно вернуться к фигуре Залмоксиса, которая интересна своей связью с пифагорейским учением. По свидетельству Геродота, Залмоксис мог быть рабом Пифагора.¹⁵ Он ознакомился с его учением и после освобождения из рабства вернулся во Фракию. Для того, чтобы убедить фракийцев в истинности пифагорейского учения о бессмертии души, он заперся в подземелье на три года, а затем, когда фракийцы уже поверили в его смерть, «воскрес» перед ними.¹⁶

Значимость ἐπιφρόνη для пифагорейских практик лечения музыкой (μουσικῆς ἰατρείαν) подтверждается источниками. По свидетельству Ямвлиха¹⁷, в арсенале пифагорейцев были разные мелодии для разных состояний души (ψυχῆς πεπονημένα πάθη), включая музыку, ограждающую от вожделений (πρὸς τὰς ἐπιθυμίας). Так, Пифагор погасил (κατασβέσα)¹⁸ страсть (λύσσα) юноши, который в своем желании к любимой пытался поджечь ворота дома своего соперника; Пифагор умирил его гнев, попросив флейтиста сменить

¹⁴ Pl. Resp. 572e: «Когда же эти искусные чародеи и творцы тиранов (οἱ δεινοὶ μάγοι τε καὶ τυραννοποιοί) не надеются как-либо иначе завладеть юношей, они хитрят, чтобы внушить ему какую-нибудь страсть, руководящую вожделениями к праздности и к растрате накопленного». Здесь и далее перевод «Государства» А.Н. Егунова.

¹⁵ Herod. 4.95–96.

¹⁶ См. Faraone 2010, где автор соотносит фракийское происхождение φάρμακον с орфическими золотыми табличками, а чудесное возвращение Сократа из битвы с воскрешением Залмоксиса.

¹⁷ Iamb. VP.XXV.110–115

¹⁸ Cf. Pl. Leg. 883b: κατασβέννυσι τὰς ἡδονάς.

ритм флейты на более спокойный. Сократическое ἐπιφθῆ направлено здесь именно на выявление склонности к ἐπιθυμία в Хармиде, которая обнаруживается при отсутствии рассудительности.

Итак, в «Хармиде» отсутствие рассудительности и стремление к наслаждению – это болезнь. Лекарство – ἐπιφθῆ, верное понимание рассудительности. В роли врача – сам Сократ, получивший свое знание от фракийского врача, чья медицина направлена на всю душу; φάρμακον, неэффективный без ἐπιφθῆ, служит при этом лишь своеобразной приманкой для Хармида, для которого головная боль – минимальное зло по сравнению с необузданностью страстей. Маги же, как подсказывает «Государство» – софисты и творцы тиранов, те, кто стремится подавить рассудительность и побудить к неумеренности. Их снадобье – колдовство, стремление заморозить голову и поселить в душе страсть к вожделениям.

«Теэтет». Владение ἐπιφθῆ и φάρμακον Сократ демонстрирует и в «Теэтете», когда речь идет о майевтическом искусстве: «Повитухи дают зелья и знают заговоры (φάρμακον καὶ ἐπάδουσαι), могут возбуждать родовые муки или по желанию смягчать их, а ту, что с трудом рождает, заставить родить, а или если найдут нужным, то выкинуть».¹⁹ Если в «Хармиде» Сократ – ученик фракийского врача, то в «Теэтете» он берет на себя роль ученика своей матери-повитухи; мысль из «Хармида», что прежде тела следует лечить душу согласована с особенностью искусства Сократа: он принимает не роды тела, но роды души. Плод души – рассуждение, и искусство майевтики состоит в способности распознать истину или ложность этого рассуждения, его подлинность или призрачность.

Образ, взятый на себя Сократом, знаком нам по «Ипполиту» Еврипида: няня (243: μάϊα) Федры предлагает своей хозяйке φάρμακον и ἐπιφθῆ для «лечения» ее недуга, а Ипполит, когда служанка сообщает ему о любви Федры, называет ее свахой (589: τὴν κακῶν προμνήστριαν). Сократ также говорит о сватовстве: повитухи еще и умелые свахи (149d: προμνήστρια δεινόταται), им одним по праву и подобает сватать. В философском смысле это означает выбор собеседника в разговоре, беседа с которым способна породить верное знание.

Сократ пробуждает в Теэтете готовность показать себя перед ним (145b: προθύμως ἑαυτὸν ἐπιδεικνύναι), призывает его всеми способами проявить усердие в том, чтобы определить знание (148d: προθυμήθητι δὲ παντὶ τρόπῳ). Сам же Теэтет в этом деле не дошел до удовлетворительного ответа и не слышал такового от других. В этой фразе Сократ видит обремененность Теэтета во-

¹⁹ Pl. Theat. 149c. Здесь и далее перевод «Теэтета» Т.В. Васильевой.

просом о знании. Цель пассажа о майевтическом искусстве – побудить юношу не бросать попытки, воодушевить (151c: *προθυμοῦ*) на поиски и проявить мужество (151d: *ἀνδρίζη*). Убежденный Теэтет (151d: *παντὶ τρόπῳ προθυμεῖσθαι*) дает на суд свое первое определение: знание – это ощущение. Сократ мгновенно опознает «отца» этого рассуждения, Протагора.

Как мы узнаем позже, в «Теэтете» *φάρμακα* – это учения различных мудрецов, которые Сократ предлагает Теэтету попробовать на вкус; они служат фоном и оттеняют выводимое на свет мнение самого Теэтета (157c-d: *ἐπέδωτε καὶ παρατίθημι ἐκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύσασθαι, ἕως ἂν εἰς φῶς τὸ σὸν δόγμα συνεξαγάγω*). Сократ принимается толковать учение Протагора и расставляет перед Теэтетом *φάρμακα* мудрецов, которые сходились с Протагором (Гераклит, Эмпедокл, Эпихарм, Гомер) или расходились (Парменид). Такова работа повитухи: Сократ способен как заговорить собеседника от отчаяния, когда возникают сложности в рассуждении, вдохнуть в него *προθυμία*,²⁰ либо же вытравить из души призраки, ложные мнения и довести до состояния затруднения, заставив признаться, что плод рассуждения негоден. Но «рождение» рассуждения – не одномоментный процесс, лишь после того как Сократ в беседе с Теэтетом насытил формулу «знание – это ощущение» устойчивым содержанием, роды считаются принятыми.²¹ Следующий шаг – тот самый суд рожденного рассуждения, отличительная черта сократической майевтики, необходимая для выявления подлинности или призрачности детища. Без этого шага *φάρμακον* Протагора может оказаться для души ядом; не будучи истинным он способен поселить в ней веру в ложное и призрачное. Изобличив при помощи Феодора аргумент Протагора почти со всех сторон, Сократ вновь возвращается к Теэтету и получает, наконец, и от него самого удостоверение, что его же детище стоит признать ложным.²²

Итак, в «Теэтете» мы видим пример еще одного образа Сократа, использующего магическо-медицинский арсенал – *ἐπέδῃ* и *φάρμακα*. Как в «Хармиде» Сократ берет на себя роль исключительного врача, лечащего не только большую часть тела, но и всю душу, так и в «Теэтете» знание Сократа-повитухи представляется тайным, а сами повитухи символизируют знание за пределами компетенции обычного врача.²³ Майевтика вновь появляется

²⁰ Такое *ἐπέδῃ* Сократа смягчает (149d: *μαλθακωτέρας*) боль, что сравнимо с Pind. Puth. III 51, где сам Асклепий владеет «мягкими» заговорами (*μαλακαῖς ἐπαοιδαῖς*).

²¹ Pl. Theat. 160d–e.

²² Pl. Theat. 186e.

²³ Сократ просит Теэтета не раскрывать его метод другим и сам говорит, что скрывает (149a: *λέληθα*) владение майевтикой. Повивальное искусство навлекает на себя насмешки (161e: *γέλῳτα ὀφλισκάνομεν*).

уже в самом конце диалога (210с), где Сократ еще раз объясняет Теэтету ее суть. В следующей за этим эпизодом фразе, завершающей диалог, Сократ сообщает об обвинении против него Мелета, которое, в итоге, и положило предел жизни Сократа. Нет ли здесь связи с повивальным искусством? Не представлялась ли для обывательского взгляда «магическая» сторона его диалектики как колдовство и ворожба?

Маги, если их вызывали в суд, обыкновенно проходили по делу об ἀσέβεια.²⁴ После того как Сократ заколдовал, опоил и заговорил (80a: γοητεύεις καὶ φαρμάττεις καὶ κατεπάδεις) Менона, тот намекает ему, что в другом государстве его судили бы как колдуна (80b: ὡς γόης ἀπαχθείης), что отсылает к приговору исторического Сократа, тем более что далее одним из участников диалога становится Анит, обвинитель Сократа. Вопрос не стоит исторически: видели ли в диалектике Сократа магию в буквальном смысле и, следовательно, осудили ли его именно за это, но учет этих свидетельств из платоновских диалогов позволяет лучше увидеть образ Сократа и со стороны почитателей, и со стороны порицателей именно в терминах магической лексики, которая уже на философском поле приобретает особые обертоны, где магия, в первую очередь, это магия слова. С точки зрения порицателей Сократ обозначается в «Меноне» как γόης, творец иллюзий, маг, который связывает речь и язык своих собеседников и навязывает правила игры в разговоре. Для самого же Платона γόης – синоним софиста.²⁵ Руководствуясь этими лексическими особенностями, мы можем заключить, что Платон сквозь призму магической лексики показал свой взгляд на историю отношений Сократа и афинских граждан: полис опознал в Сократе искусного софиста, который, однако, не путешествует из города в город, но все время проводит в Афинах, одурманивая юношей.

«Федон». Φάρμακον упоминается в «Федоне» в первом же предложении.²⁶ Из рассмотренных нами примеров этот случай – наиболее буквальный: φάρμακον – это яд, выпитый Сократом. Амбивалентность φάρμακον нарастает вместе с драматическим развитием диалога: если в начале разговора читатель не может подумать, что φάρμακον может нести в себе какие-либо оттен-

²⁴ Dickie 2001, 47.

²⁵ См. диалог «Софист», где софист определяется как некий чародей (γοήτων τις), «подражатель действительности» (235a: μιμητής ὢν τῶν ὄντων); он околдовывает юношей (234c: τοὺς νέους γοητεύειν) «показывая словесные призраки всего существующего» (234c: εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων) и не обладает действительным знанием — обманщик и колдун (241b: ψευδοῦργῶν καὶ γοήτων).

²⁶ Pl. Phaed. 57a: «Скажи, Федон, ты сам был подле Сократа в тот день, когда он выпил яд (τὸ φάρμακον) в тюрьме». Здесь и далее перевод «Федона» С.П. Маркиша.

ки лекарства, то последующее обсуждение, вера Сократа в бессмертие души, его последние слова о долге Асклепию вносят сомнения. Может, для Сократа смерть от *φάρμακον* вовсе и не трагедия, но исцеление от телесных оков? Или если не исцеление, то не больше чем переход души из одного места в другое, где *φάρμακον* – зелье, способствующее этому переходу?

Мы попытаемся разъяснить ситуацию через связку *φάρμακον* и *ἐπιφθῆ*. В диалоге *ἐπιφθῆ* именуется заключительный миф о загробной жизни души; как и в «Хармиде», *ἐπιφθῆ* следует перед *φάρμακον*. Этим мифом из «Федона» собеседники должны зачаровывать самих себя (114d: *ἐπιφθεῖν ἑαυτῶ*), вызывая в себе решимость (*κίνδυνος*). Какую болезнь успокаивает этот заговор, перед лицом какой опасности нужна эта решимость? Ранее в диалоге говорится о сомнениях собеседников Сократа в возможности доказательства бессмертия души; их детский страх (77d: *δεδιέναι τὸ τῶν παιδῶν*) вызван тем, что в душах собеседников находится ребенок, который боится исчезновения души после смерти (77e: *ἐν ἡμῖν παῖς ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται*). Ребенка внутри себя необходимо заговаривать (*ἐπιφθεῖν αὐτῶ*) до тех пор, пока заговор не подействует. Отсюда можно сделать вывод, что миф «Федона» служит для изгнания из душ алогического страха смерти, с которым могла не справиться аргументация Сократа. Иными словами, заговор, предшествующий *φάρμακον*, необходим для того, чтобы зелье, выпитое Сократом, не отравило души его учеников унынием, но уверило Симмию и Кебета, что здешняя жизнь, проведенная в заботе о душе, ведет к тамошней счастливой жизни, а значит *φάρμακον* оказывается не злом, но благом.

Другой фрагмент, который позволяет лучше высветить роль Сократа в «Федоне» в контексте магической лексики – это известный пассаж о «лебединой песне» (84d–85b). Здесь Сократ сравнивает себя с лебедями – прорицателями и слугами Аполлона – известными своей предсмертной песнью. Эта песнь – символ не их скорби по близкой смерти (85a: *ὑπὸ λύπης ἐξάδειν*), как думают многие, но радость от близкой встречи с богом и благами, ждущими их в Аиде. Очевидная этимологическая связь в греческом языке песни (*ῶδη*) и заговора (*ἐπιφθῆ*) помогает увидеть, что миф-*ἐπιφθῆ* «Федона» – это своеобразное предсмертное пророчество Сократа о судьбе души, его «лебединая песнь». К образу ученика легендарного врача из «Хармида» и повивателя душ из «Теэтета», слуги Артемиды, добавляется образ прорицателя, слуги Аполлона, который Платон использует для характеристики Сократа, начиная с «Апологии».

Но ограничен ли миф «Федона» лишь задачей развеять душевный мрак и страх у ребенка внутри нас, оставшийся даже после доказательства бессмертия души? Сам же Сократ в одном из последних разговоров с Критоном

опровергает идею мифа как утешения, рассказанного, чтобы воодушевить своих собеседников и себя (115d: παραμυθούμενος ἄμα μὲν ὑμᾶς, ἄμα δ' ἑμαυτόν). Из фразы Критона, по какому обычаю следует похоронить Сократа, Сократ делает вывод о непонимании Критоном смысла не только предшествующего рассуждения, но и мифа о переселении душ, показавшегося ему, вероятно, детской сказкой, и упрекает своего друга в неверном употреблении слов. Следует говорить: тело погибнет, но Сократ останется, а его душа отправится в другие места. Читать, что умрет сам Сократ и говорить так – делать плохое душе; необходимость заботы о ней и составляет основной посыл мифа.²⁷

В этом смысле у болезни «страх перед смертью» есть более глубокое основание: наиболее сильным лекарством от ее избавления послужило бы убедительное доказательство бессмертия души, попытка которого предпринята в «Федоне». Если же есть сомнение в возможностях рассуждения (λόγος), то тогда сам миф оказывается в шатком положении, утешительной речью, чья убедительность слаба без основания.²⁸ Тема сомнения в логосе – одна из центральных для «Федона», она составляет общую драму диалога и движет его вперед. В момент наиболее тягостного расположения духа, наступившего после возражений Симмия и Кебета на доказательства Сократа, Федон, передающий эту беседу Эхекрату, рассказывает, как Сократ исцелил (89a: εἰ ἡμᾶς ἰάσατο) собеседников от неверия в то, что предмет обсуждения и вовсе посилен какому-либо решению (88c: τὰ πράγματα αὐτὰ ἄπιστα ἦ). Врачевание Сократа кульминирует в четвертом аргументе, построенном на его методе логосов,²⁹ поскольку страх сомнения в логосе, называемом в диалоге «мисологией» (89d: μισολογία), был устранен в беседе Сократа с Федоном. Μῦθος имеет свое основание в λόγος и из этой перспективы следует понимать последнюю просьбу Сократа принести в жертву Асклепию петуха³⁰: как благодарность за исцеление от недуга сомнения в рассуждениях.³¹ После доказательства бессмертия души и произнесения ἐπιφθόνη, рисуя картину последующей жизни души, φάρμακον не способен отравить души собеседников и самого Сократа неверием в загробную жизнь.

²⁷ Pl. Phaed. 115e.

²⁸ Начало мифа «Федона» сигнализирует об этой зависимости мифа от предшествующего доказательства: «если душа бессмертна, то она нуждается в заботе...» (115c).

²⁹ Pl. Phaed. 99e: εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

³⁰ Жертва богу врачевания за исцеление от болезни.

³¹ См. Peterson 2003, 33, где собраны толкования последних слов Сократа; автор насчитывает около 30 интерпретаций.

Действие *φάρμακον* все же вызывает плач у друзей Сократа, однако это не горе по умирающему учителю, но сожаление о расставании с другом. Уходит их заклинатель (78a: ἀγαθὸν ἐπῳδόν), но это не полагает конец его «магическому» искусству, что следует из призыва Сократа своим друзьям искать такого заклинателя после расставания с ним, и, в первую очередь, в общении друг с другом.³² В этих словах проступает вера в силу умения врачевать и заклинать души, которое Сократ оставил после себя своим ученикам.

Государство. В «Государстве» пара *φάρμακον–ἐπῳδή* возникает в X книге при обсуждении миметической природы поэзии и других искусств; Сократ начинает рассуждение с того, что творения поэтов и других подражателей губительны для рассудка слушающих настолько, насколько у них нет *φάρμακον*, позволившего бы узнать, что в своей сущности есть поэзия.³³ Тема любви входит в разговор с признания Сократа, что им с детства движет какое-то дружеское чувство (*φιλία*) и уважение к Гомеру³⁴; сама поэзия от природы обладает великим очарованием (*κλήσησιν*)³⁵, Сократ и его собеседники бывают очарованы ею.³⁶ Собственное рассуждение о поэзии в X книге Сократ именуется как *ἐπῳδή* – заговор, которым следует заговаривать себя до тех пор, пока поэзия не оправдается,³⁷ чтобы избежать необдуманной любви к ней. Без *ἐπῳδή* – знания о подражательном характере поэзии – *φάρμακον*, т.е. знание о ее сущности, будет ложным. Как и ранее в обсуждаемых диалогах *ἐπῳδή* предшествовало *φάρμακον*, так и здесь рассуждение Сократа претендует на полноту и, по его же словам, не представляет собой окончательный приговор поэзии, поэтому средство для выявления сущности поэзии – *φάρμακον*, и тезис о подражательности этого искусства – *ἐπῳδή*, не должны

³² Pl. Phaed. 78a: «Греция велика, Кебет, и, конечно, сведущие люди найдутся. А сколько племен и народов кроме греков! И в поисках такого чародея (*ἐπῳδόν*) вам надо обойти их все... Надо поискать и среди вас самих».

³³ Pl. Resp. 595b: «Все это прямо-таки язва (*λώβη*) для ума слушателей, раз у них нет средства (*φάρμακον*) узнать, что это, собственно, такое». Здесь и далее перевод «Государства» А.Н. Егунова.

³⁴ Pl. Resp. 595b.

³⁵ Pl. Resp. 601b.

³⁶ Pl. Resp. 607c–d: «Мы сознаем, что и сами бываем очарованы (*κηλουμένοις*) ею... Не очаровываешься (*κηλή*) ли ею и ты, мой друг, особенно когда рассматриваешь ее чрез посредство Гомера?»

³⁷ Pl. Resp. 608a: «Но до тех пор пока она не оправдается, мы, когда придется ее слушать, будем повторять для самих себя как целительное заклинание то самое рассуждение, о котором мы говорим (*ἐπάδοντες ἡμῖν αὐτοῖς τοῦτον τὸν λόγον, ὃν λέγομεν, καὶ ταύτην τὴν ἐπῳδήν*), и остережемся, как бы не поддаться опять той ребячливой любви, свойственной большинству (*τὸν παιδικόν τε καὶ τὸν τῶν πολλῶν ἔρωτα*)».

отождествляться. Таким образом, обращение к использованию магической лексики добавляет вес тезису, что для Платона, который в своей же практике письма не раз обращается к художественным средствам, поэтический мимесис – лишь один из аспектов искусства его времени, но не достаточное описание того, чем поэзия является по своей сути.³⁸

Платон, таким образом, оказывается последователен в употреблении магической лексики, а то, что кажется рядом случайных образов имеет внутри себя стройную структуру: 1) ἐπιφθῆ в диалогах предшествует φάρμακον; 2) под ἐπιφθῆ обычно подразумевается слово, имеющее характер мифа или рассуждения и зачастую имеющее дело со страстями и душевными переживаниями (ἐπιφθῆ в «Хармиде», нацеленное на обретение рассудительности; ἐπιφθῆ в «Теэтете», одобряющее собеседника и смягчающее муки рождения знания; ἐπιφθῆ в «Федоне» – последний шаг в сократическом врачевании болезнимонологии; ἐπιφθῆ в «Государстве» – заговор против слепой влюбленности в поэзию); 3) ἐπιφθῆ в связке с φάρμακον нейтрализует φάρμακον как яд, оказывая на него положительное влияние. Выраженные магической лексикой настройка на диалог, усмирение страхов и страстей, испытание души различными φάρμακα для выработки иммунитета от ложных представлений и, наконец, освобождение от таких представлений посредством диалектической беседы можно считать полновесной частью поворота души (ψυχῆς περιαγωγή)³⁹ от незнания к истине.⁴⁰ Помимо этого, использованием магической лексики Платон добавляет штрихи к портрету Сократа, а магическо-медицинский оттенок, который содержится в ἐπιφθῆ и φάρμακον, противопоставляется колдовству и фокусничеству софистов (γοητεία). Платон, понимая магию слова не меньше, чем Горгий (который, как известно, обсуждал этот вопрос в «Похвале Елене»), стремится отделить себя и своего учителя от софистического движения, в том числе и посредством проведения собственных разграничений внутри магической лексики.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Belfiore, E. (1980) "Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus," *Phoenix* 34(2), 128-137.
 Burkert, W (1962) "ГОНΣ. Zum Griechischen 'Schamanismus,'" *Rheinisches Museum für Philologie* 105(1), 36-55.
 Collins, D. (2008) *Magic in the Ancient Greek World*. Maldon, MA.

³⁸ Подробнее о том, что пара φάρμακον-ἐπιφθῆ в «Государстве» говорит об отношении Платона к поэтическому искусству см. Halliwell 2011.

³⁹ Pl. Resp. 521c.

⁴⁰ См. Belfiore 1980, 128. Автор называет такую магию «counter-magic», отделяя ее от колдовства софистов.

- Dickie, M (2001) *Magic and Magicians in the Greco-Roman world*. London and New York.
- Entralgo, P.L. (1970) *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. New Haven.
- Faraone, C. A. (2010) "A Socratic Leaf Charm For Headache (*Charmides* 155b–157c), Orphic Gold Leaves, And The Ancient Greek Tradition Of Leaf Amulets," J. Dijkstra, J. Kroesen and Y. Kuiper, eds. *Myths, Martyrs, and Modernity*. Leiden, 145–166.
- Faraone, C.A., Obbink, D., eds. (1991) *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. New York.
- Halliwell, S. (2011) "Antidotes And Incantations: Is There A Cure For Poetry In Plato's Republic?" P. Destrée and F. Herrmann, eds. *Plato and the Poets*. Leiden, 241–266.
- Luck, G., ed. (2006) *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore.
- Mirecki, P.A., Marvin W.M., eds. (2002) *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden.
- Ogden, D., ed. (2002) *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*. New York.
- Peterson, S. L. (2003) "An Authentically Socratic Conclusion in Plato's *Phaedo*: Socrates' Debt to Asclepius," N. Reshotko, ed. *Desire, Identity, and Existence: Essays in Honor of Terry Penner*. Edmonton, 33–52.