

Г.В. ХЛЕБНИКОВ

**НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕТКИ К ТЕОЛОГИИ ПАСТОРАЛИ
В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Базовая интуиция философско-теологического отношения к природе в античности, по-видимому, артикулирована уже в известной апофегме первого греческого философа Фалеса, заметившего, что «все полно демонов» (*πάντα δαιμόνων πλήρη*, – Aristot., De An. 411 a7-8). Таким образом, были обобщены как эмпирический опыт наблюдений древних греков, так и рациональная рефлексия над ним, результировавшие в концепцию пандемонизма. Для этого типа сознания божественные начала природы не просто существовали, они были персонифицированы и непосредственно перцептуировались органами чувств человека. Мир и воспринимался и мыслился синкетично взаимосвязанным: природные духи, обитающие в водной стихии, деревьях, лесу, скалах и т.п., могли воздействовать на человеческие существа, вступать с ними в визуальное и речевое общение, как читаем, например, у Гомера и Гесиода, находиться среди людей, смешиваться с ними; были способны трансформироваться в человеческий образ, стать даже демонами-родоначальниками. Но и души умерших людей, в свою очередь, могли воплотиться в каком-либо камне, растении, дереве, животном (например, в собаке), звезде или даже созвездии, как полагали, в том числе, Пифагор и Платон.

Таким образом, все предметы, любая вещь могут иметь кроме видимой материальной формы и структуры еще и невидимую подавляющему большинству людей разумно-энергийную компоненту (как постоянную, так и временную), которая при некоторых

условиях способна существенно влиять (положительно или отрицательно) как на мышление, так и на поведение человека, оказавшегося в сфере их восприятия.

В классической литературе «демон» (даймон, δαίμον) обозначает деятельного агента невидимого мира, который обладает сверхчеловеческой силой и может влиять как на жизнь и судьбу людей, так и на течение естественных процессов. Этимология слова «демон» не вполне ясна. В ее понимании существует три основных подхода. 1. Платон в «Кратиле», от глагола δαίνω — знать: «Из-за того, что разумны и знающие, они и названы демонами», — «ότι φρόνιμοι καὶ δαίμονες ἡσαν, δαίμονας αὐτούς ώνόμασε»; таким образом, демон — «разумный и знающий». 2. Известный еще древним грамматикам и принятый некоторыми современными исследователями подход, возводящий термин «демон» к корню, общему с глаголом δαίωμαι, δαίνυμι, δατέομαι — «раздаю», «распределяю» (дары). Таким образом, демон — это распределитель, раздаатель (даров, δαιτύμαι — «раздаю»). Например, эпитет Зевса — «Даятель» (Επιδώτης), Гадеса — «Равнодевающий» (Ισοδαίτης) и богов вообще — «дарители» (δωτήρες). 3. Принимаемая многими учеными этимология от корня δῆ, которая соответствует восточноарийскому *dēva*, *daēva* и *daīvas* (с переходом дигаммы в соответствующую носовую и с суффиксом μων — man); т.е. демон — это блестящее, светлое существо, Бог (<http://www.wikiznanie.ru/ru-wz/index.php/Демон>).

Однако в когнитивном аспекте, по-видимому, все три подхода не исключают, а органично дополняют друг друга, создавая в целом образ могущественных божественных сил, существ, называемых Сократом в «Апологии» «либо богами, либо детьми богов» (Ap., 15d); он рассказывает об их постоянном позитивном воздействии на разные, как малозначительные, так и важные, события в своей жизни, благодаря чему, в том числе, он не раз смог избежнуть опасных ситуаций и даже смерти (Ap., 19c–20e).

При этом современные исследователи исключают понимание этого феномена как какой-либо субъективной болезненной галлюцинации, «голоса совести» или морального действия чего-либо вроде категорического императива, возвращаясь к сообщениям Платона и Ксенофонта, которые согласно свидетельствовали,

что демон обращался к Сократу посредством «звука и знака» (φωνή καὶ σημεῖον) (см.: там же).

Не менее значительно тонкое, но существенное влияние этих демонических сил стимулирующее проявляется в буколических и пасторальных сценах, репрезентативно описанных Платоном в диалоге «Федр»¹. Греческий гений – не только философ, но и один из величайших писателей в истории человечества, – в простых и при этом удивительно образных выражениях изображает идиллическую гармонию и взаимопроникающее единство, царившие в то время между человеком и окружающими его природными явлениями: «...Но где же ты хочешь, чтобы мы, усевшись, начали читать? – спрашивает Федр. – Сюда давай свернем, – отвечает Сократ, – и пойдем вдоль Илиса, а потом, где будет мниться (*δόξῃ*) подходящим, там, в тиши и покое, сядем. – В добрый час, кажется (*ώς ἔστικεν*), – замечает его собеседник, – я случился (*ἔτυχον*) бос. Ты же так всегда. Легче ведь нам идти будет по водице, мочить ноги, и отнюдь не без приятности, особенно в эту пору года и такой день» (228e–229a).

В этом тексте обращает на себя внимание категориальная и понятийная структура, стоящая за материальным каркасом реальности, художественно воспроизведенным Платоном. И прежде всего, гносеология перцепции, маркированная употреблением глаголов «иметь мнение», «мниться» и «казаться», которые в данном локусе предваряют высказывания обоих философов и как бы семантически подчеркивают – все, что воспринимают собеседники, они осознают больше как им только мнящееся и кажущееся, не совсем подлинное; скорее, как объекты мнения, чем нечто безусловно реальное и достоверное, хотя непосредственное чувственное ощущение от телесного соприкосновения с реальными объектами интенсивно переживается акторами, в том числе в аспекте удовольствия и наслаждения.

¹ Использован греческий текст в издании: Платон. Федр / Перевод А.Н. Егунова; Ред. греч. и рус. текстов, вступит. статья, комментарии, хронолог., индексы имен и наиб. употр. терминов Ю.А. Шичалина. – М., 1989. – 136 с. (5). Здесь и далее цитаты из «Федра» по этому изданию (см. также: 4). Перевод на рус. язык, кроме оговоренных случаев, мой (Г.Х.): даже филологически и художественно очень достойные переводы далеко не всегда транслируют лексико-семантические коды и философские интенции специальных текстов.

Не менее интересна имманентная и комплексная, сложная диалектика происходящего, «естественное» единство противоречий и их переход в свою противоположность, которые реально присутствуют в материальных и психических явлениях и выражены использованными Платоном языковыми средствами (в 229а). Так, телесное движение должно смениться (и далее сменяется) физической остановкой и уже интеллектуальным действием (чтением и беседой), жаркий день уравновешивается прохладой воды в речке, затишью вокруг соответствует покой в душах (что, к тому же, выражено одним и тем же словом: ἐν ἡσυχίᾳ). Даже «случайность» того, что Федр оказался босиком, предполагается необходимостью мелководья (по которому пойдут друзья, чтобы освежиться) и «совпадением» погодных условий времени года вообще и дня – в частности. Синтагма же всех обстоятельств этой предустановленной гармонии приносит людям, оказавшимся в фокусе данной волны жизни, огромную эйфорию, наслаждение, что подчеркнуто грамматически двойным отрицанием термина (οὐκ ἀηδές, «не приятно», 229а), которое акцентирует его значение и концептуально артикулирует, по-видимому, идею благости бытия. Таким образом, красота, истина (существования) и благо оказываются едиными в процессуальности настоящего, собираясь и фокусируясь в человеке.

Такое счастливое событие в мире, естественно, не может произойти само по себе, оно, безусловно, требует какого-то провиденциально-разумного вмешательства и участия, ведь даже само понимание счастливой случайности в греческом языке – это, одновременно, имя богини удачи (Τύχῃ).

И это божественное, демоническое начало вводится Платоном, но сначала ему предшествуют пропедевтический разговор о взаимоотношениях божества и людей (229б–с, Борей, похищающий Орейтию) и удивительная по красоте пасторальная экфраза, в которой также легко можно увидеть метафоры и метасмысли: «Сократ: Клянусь Герой, красивое пристанище. И платан этот очень развесистый и высокий, вербы же высота и тенистость прекрасны, она в высшей точке цветения, благоуханием наполняет все место. А вот под платаном и приятнейший родник течет с очень холодной водой, ногой можно удостовериться. Кажется, по изваяниям дев, еще и нимф каких-то, и Ахелоя святилище. Если же захочешь, приятный ветерок этого места мил и чрезвычайно сладо-

стен; по-летнему звонко аукается все хору цикад. Но изысканней всего трава, что в тиши и спокойствии высоко выросла и преклоняющему голову чрезвычайно хороша» (230в–с).

Оставляя в стороне напрашивающееся сравнение Сократа и Федра с платаном и вербой (причем Федр, скорее всего, – верба, символ чистоты и плодородия), необходимо отметить едва ли случайное наличие внутри этого райского земного уголка святилища существ, стоящих между миром богов и людей, которые больше, чем эти, но меньше, чем те, первые (как и демоны), а также целого хора цикад – якобы происшедших по воле муз из умерших от самозабвенной любви к своему искусству певцов (259в–с).

Последовавшее за этим в параллель восторженное чтение Федром произведения Лисия, как кажется, и является таким недостаточно рефлектированным «пением» молодого ума, над которым здесь подсмеивается Платон, а дальше и уже более откровенно будет смеяться Сократ. Поэтому, вероятно, термин, которым Сократ характеризует это сочинение, «демоническое» («δαιμονίως», 234d), амбивалентен: «Хорошо, конечно, составлено, – как будто хочет сказать философ, – лучше, чем получилось бы у обычного человека, но все же далеко не идеально, не божественно». Кроме того, он, наконец, называет своим именем все происходящее и дает имя-понятие тому, что еще только должно произойти позже.

Сам же Сократ отнюдь не полагается лишь на свои силы: перед началом такого серьезного дела он не забывает обратиться к музам (дочерям Зевса и Мнемозины) – тоже, как и демоны, божественным существам – с просьбой «вместе со мной приняться» (237a: «ξύμ μοι λάβεσθε») за дело, чтобы показаться Федру после своей речи еще более мудрым, чем даже казался ранее.

Как кажется, здесь важно не только «что», но и *как* нечто происходит и «делается»: речь идет не столько о помощи, сколько о синусии, совместном бытии, и синергии, совместном делании: музы не просто «помогают» Сократу, они, если следовать букве локуса, *вместе с ним* будут произносить то, что он станет говорить. Как это возможно? Очевидно, что, скорее всего, когда такое воздействие муз осуществляется ими через влияние на сознание и ум человека (в данном случае – Сократа), тогда, когда оно делает человека «умнее», «больше» самого себя.

И действительно, во время произнесения своей контрапунктной к тексту Лисия-Антисфена (см. 2, с. XVI–XXXII) речи (237b–241d) Сократ неожиданно прерывается и спрашивает собеседника: «Но, милый Федре, не кажусь ли я тебе, как мне самому, испытывающим какое-то божественное воздействие ($\thetaείον πάθος πεπονθένται$)? – И вполне даже, о, Сократ, – подтверждает Федр, – против привычного, схватил тебя некий благостный ($εὔροιά$) поток. – Так молча теперь меня слушай. По сути ($τῷ ὅντι$), кажется, божественное это место, поэтому могу быть часто нимфой схвачен ($νυμφόληπτος$), продолжая эту речь, – не удивляйся. Ведь вот и сейчас едва ли не дифирамбами заговорю. – Истиннейшую правду говоришь. – А всему этому, однако, ты причина. Но остальное слушай, а то как бы не отвернулось это наитие. Об этом, впрочем, Богу заботиться...» (238c–d).

Вероятно, это – один из ключевых топосов, раскрывающих философскую теологию пасторали у Платона. Нимфы, согласно Гомеру, дочери Зевса, по Гесиоду, порождены Геей (Теогония, 130). В греческой мифологии они, среди другого, вдохновляют певцов, поэтов, пророков и, как непосредственно следует из данного текста Платона, философов (Федр, 238d). Не случайность подобного воздействия на философов еще раз прямо указывается в 241e, когда Сократ обвиняет Федра, что тот намеренно подбросил его нимфам, чтобы они явно вдохновили первого (... $ὑπὸ τῷ νύμφῶν, αἵς με σὺ προύβαλες ἐκ προνοίας, σαφῶς ἐνθουσιάσω$).

Удивительные красота и благость этого выбранного Федром места, в которое он привел Сократа, эксплицитно разъясняются здесь как божественные, а само качество божественности раскрывается как присутствие нимф, т.е. духов в женском обличии, которые не только сверхчеловеческим образом гармонизировали природу местности, в которой находятся сами, но и инспирируют оказавшегося тут гениального философа к произношению необычных даже для него по связности, обширности, силе и глубине речей.

Более того. Последняя процитированная фраза в 238c–d ($ταῦτα μὲν οὖν θεῷ μελήσει$) дает основание предположить, что наитие, нисшедшее на Сократа от нимф, имело свой источник не в них самих, а передавалось через них от Бога, который, таким образом, выступает в качестве единственно подлинного сущего и обладающего сверхъестественными силами, транслируя эти последние,

по-видимому, автократически: тем и так, кому и как пожелает. А именно в данном случае опять-таки не просто любому человеку, а «мудрейшему среди людей», как назвал оракул Аполлона Сократа, т.е. уже больше, чем человеку, который поэтому в силу родства «подобного подобному» оказался в состоянии почувствовать, идентифицировать и назвать супранатуральные Силы, стоящие за явлениями природы, указав на глубокую внутреннюю связь, существующую между природно-материальными явлениями и сверхприродным божественно-разумным.

Интересно также, что сам Сократ, рефлектируя не только содержание, но и форму своей речи, отмечает как бы самопроизвольное (а в действительности под божественным влиянием нимф) появление в ней эпического стихотворного размера (241с), который считался элементом обычной речи только богов.

Платон также в данном пассаже как бы добавляет еще одно звено к объяснению причины того, почему далеко не все люди (в том числе, например, и Федр) в состоянии непосредственно и достоверно ощущать существование и воздействие этих сверхъестественных Начал. Суммируя, в общих чертах, то, что известно о Сократе из других диалогов Платона, можно сказать, во-первых, что эти Силы сами предопределяют и выбирают своих избранников, как было с этим философом, который уже с детства слышал рекомендации от личного «даймона» и следовал им. Во-вторых, наверное, избранный должен в той или иной форме выполнять возложенную Ими на него миссию, как всю жизнь и делал Сократ, пренебрегая своими делами частного лица. В-третьих, необходимо личное сверхусилие в стяжании добродетелей, в том числе как через преодоление страстей и пороков (Сократ, в частности, несмотря, по-видимому, на гомосексуальный опыт в юношеском возрасте, смог сублимировать здесь свое сексуальное влечение в сферу исключительно дружеских чувств и возвышенных тем философских спекуляций), так и посредством обретения таких качеств, как абсолютная преданность истине и справедливости, рассудительность, мужество, преодоление страха смерти, приверженность научному исследованию (в рамках существовавшей парадигмы).

Имея подобные качества, Сократ обладает и более тонкой, наверное, можно сказать, *иной* восприимчивостью, чем обычный человек к божественным воздействиям, и способен их точнее ин-

терпретировать, что опять-таки показывается (в 242b–e), когда философи, который собирается перейти речку, вдруг кажется, будто он слышит свое обычное демоническое знамение (см., например: «Феаг»: 128d–131a; «Пир»: 202d–e, 219b–c; «Государство»: 496c; «Теэтет» 151a; «Апология»: 40a–c и т.д.), некий голос, который всегда удерживает его от того, что Сократ намеревается сделать, если последствия этого неблагоприятны для последнего, – ведь Бог и божественное не могут быть злыми (242e). В данном случае философи рекомендуется не уходить, прежде чем он не очистится от совершенного по отношению к божеству проступка.

При этом Сократ признается, что когда он еще только произносил свою речь, его нечто тревожило и смущало, что теперь, однако, он может идентифицировать – это нечестие по отношению к Эроту, сыну Афродиты. Таким образом, в пасторальном окружении эта обычная, точнее сказать, необычная способность древнегреческого философа проявляется не менее, а даже более определенно, чем в городских условиях самих Афин, где не всегда ясны конкретные причины удерживающей супранатуральной суггестии, как правило, раскрывающиеся *post factum*.

Точно так же содержательность и глубина мыслей и рассуждений, удивительно широкий охват тем и вопросов, затронутых в беседах этого диалога, точность и систематичность методологических наблюдений, родившихся в буколическом уголке под божественным наитием нимф, – все это указывает на чрезвычайно высокую степень позитивности влияния пасторальной среды, зафиксированную Платоном в текстах «Федра». Вероятно, можно даже заметить, что Сократ, принципиальный сторонник городского быта и противник естественного окружения, где его не могут ничему научить «ни местности, ни деревья», не то, что люди в городе (230 d), случайно выйдя с Федром за пределы стен Афин, неожиданно для себя, но тем более убедительно, ощущает кумулятивное воздействие той силы Природы с большой буквы, т.е. природы живой, одушевленной и сверхчеловеческой, которая всегда привлекала и привлекает человека своей близостью, начиная с глубокой древности и заканчивая постмодерном, когда наличие загородной виллы, замка, имения, дачи или просто дома чувствуется и рассматривается как особое и ничем не заменимое благо, изысканная роскошь, которой обладает и которую по достоинству понимает, це-

нит и может использовать, – а именно для творчества и философского досуга, инспирируемых особыми природными энергиями и воздействиями, – лишь цивилизованный, тонко образованный и культурный индивидуум.

В этом диалоге Сократ приводит знаменитую классификацию божественных состояний, одержимостей, «маний» (244a–245b), ниспосыпаемых людям Богом (244d), среди которых выделяет в третий вид одержимость и манию, происходящие от Муз ($\tauρίτη \ δὲ \ ἀπὸ \ Μούσῶν \ κατοκωχή \ τε \ καὶ \ μανία$). При этом, в частности, указывается, что приходящий к дверям творчества без такой мусической одержимости, с одной лишь уверенностью, что он в достаточной мере станет творцом благодаря техническим навыкам, – несовершенен, так как творчество исступленных затмевает действие ($ποίησις$) здравомыслящего (245a).

В оптике этого подхода далее разъясняется, что ниспосыпаемая богами любовь ($ό \ ἔρως$) любящему и любимому, эта мания ($ἡ \ τοιαύτη \ μανία$),дается им на величайшее счастье (245b–c). Более того, инспирируемый в данном случае в идиллической ситуации, вероятно, больше Самим Богом, чем музами, Сократ тут же вдохновенно говорит о душе, ее бессмертной природе, причинах и характере соединения с материальным телом (и телами), основаниях ее окрыленности и взлета в горний мир, к сонму богов, о их жизни и даже – о гиперураническом топосе ($ὑπερουράνιον \ τόπον$), занебесном, трансцендентном месте подлинно сущей сущности ($οὐσία \ ὄντως \ οὐσία$), его свойствах, о несмешанном (чистом) знании, созерцанием которого питаются боги и души, о падении душ и факторах, определяющих ее вселение в то или иное тело, о суде над душами и воздаянии за их земные дела, о четвертом виде одержимости (мании), когда, смотря на земную красоту, вспоминают истинную, окрыляются и стремятся взлететь, о подражании богам, о структуре, элементах и страстих души и т.д. и т.п. (245c–257b). Такова «прекраснейшая и благороднейшая» (*verba ipsissima*) «покаянная речь» Сократа (257a), произнесенная им по предложению его даймония и, надо думать, под непосредственным божественным воздействием в буколическом уголке природы невдалеке от афинских стен.

О том, что подобная суггестия ($ἐπιπεπνευκότες$) имеет место, Сократ эксплицитно говорит в 262d, когда фактически указывает,

что за «случайностью», по которой обе его речи имели некий пример того, как знающий истину может, забавляясь, завлекать слушателей, стоят «местные боги» (*τοὺς ἐντοπίους θεούς*) или «проповедники Муз», цикады.

Тем самым указывается, между другим, также на важность в онтологии происходящего игрового фактора, которого не чужды и сверхчеловеческие, божественные сущности, – что тоже соответствует осевой философской традиции (например, Гераклит: «Вечность есть играющее дитя», В 52).

Более того, Сократ, по-видимому, непосредственно чувствовал, что, находясь в экзальтированном состоянии (*ἔγώ γάρ τοι διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν*), суггенированном сверхчеловеческими существами, эти речи произносит не столько он, как через него «Нимфы, дочери Ахелоя, и Пан, сын Гермеса» (263d). Косвенным подтверждением этому, возможно, служат и завершающие строки диалога, в которых Сократ молитвенно обращается к невидимо, по-видимому, пребывающим для людей в этом идиллическом уголке «милому Пану» и другим, «сколько их здесь ни есть» богам (*ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί ...*, – 279b-c).

Кроме того, согласие Сократа (и Платона) с мыслью фрагмента текста 263 e: «заставил нас принять Эрота одним из сущих» (*ἡνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν ἔρωτα ἐν τι τῶν ὄντων*) в пасторальном контексте происходящей беседы может подразумевать и его, бога любви, незримое присутствие здесь, рядом с рассуждающими об эротических предметах друзьями (тем более что слова «любовь» [*φίλια*] и «друг» [*φίλος*] в древнегреческом языке – однокоренные). И не только пребывание, разумеется, но и воздействие на последних, – не исключено, что и через нимф. Такое действие тем более возможно, что в людях наряду с «неким левым эротом» («*σκαιόν τινα ἔρωτα*», «левая любовь», 266a) находится «некий божественный эрот» (*θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρόν* – «божественная эротическая любовь», там же) – т.е. и здесь «подобное привлекается подобным».

Эта структурная иерархия «эротов» или онтология, по меньшей мере тройственных любовно-эротических энергий (а божество для греков – это всегда еще и некая энергийная Сила, «*δύναμις*»), – отдельная и, к сожалению, выходящая за рамки настоящей статьи тема, относящаяся скорее к теолого-философской

антропологии Платона. Тем не менее следовало указать на несомненную связь и возможный путь воздействия бога Эрота извне человека и в буколических условиях (может быть, особенно в них) на человеческое существо через посредство, вероятно, активации онтологизированных модусов (или модуса) единого вне рассудочного эйдоса, к существованию которого внутри человека с неизбежностью приводит речь-рассуждение философов (265e: *τὸ τῆς παρανοίας ὡς ἐν ἡμῖν πεφυκός εἶδος ἡγησαμένω τῷ λόγῳ*).

И, вероятно, не случайно, что уже ближе к завершению диалога, когда Сократ, отмечая необходимость знания истины как основы, рассматривает диалектику искусства красноречия, он говорит об усиленных занятиях, которые только и могут дать необходимые навыки и знания (273d-e), подчеркивая, что такие усилия здравомыслящий человек предпримет не для того, чтобы говорить с людьми и иметь с ними дела, а чтобы говорить приятное богам и угодить им (*δεῖ χαρίζεσθαι*, – 273e–274a).

Но каким же образом человек может угодить Богам?! Как следует из 274d и предшествующего рассуждения (также, косвенно, из последующего: 275b–c), находя и узнавая прежде всего истину (см. также: 277b, 278c). Без нее невозможно убедительное красноречие, тщетны будут любые труды, если они предпринимаются не ради истины. Только проникнутые истинным знанием речи не будут бесплодными, в них есть семя (очевидно, истинного знания), от которого произрастут и в душевном складе других людей новые речи, способные дать бессмертие и сделать счастливым его обладателя, насколько это возможно для человека (276e–277a).

Интересно здесь – в рамках избранной темы – и то, что Платон говорит устами Сократа в конце диалога, когда последний предлагает Федру перестать развлекаться речами о красноречии. Вместо этого, говорит греческий мудрец, пойди, «скажи Лисию, что мы, сойдя к источнику Нимф и святилищу Муз, услышали слова (*ἡκούσαμεν λόγων*, *οἵ ἐπέστελλον*), которые велели сказать Лисию и любому другому, кто составляет речи, и Гомеру, и если еще кто другой...» (278b–d). Далее упоминаются также, среди других, Солон и другие законодатели – любой человек, который, зная истину, составляет свои речи и произведения, а также может их защитить, когда будет критически разбираться (278c: *εἰς ἔλεγχον ἴων*) написанное им. То есть Сократ опять и вновь эксплицитно

указывает, что все сказанное было произнесено как бы не им, а через него в этом, по существу, сакральном месте, где в буколическом ландшафте находятся святыни сверхчеловеческих существ.

Есть, по-видимому, и еще одна тонкость, скрывающаяся за кажущейся несообразностью выражения у Платона «мы услышали слова (Ἦκούσαμεν λόγου, οἱ ἔπειτελλοι), которые повелели сказать...» – но ведь слова, кажется, сами по себе не могут ничего велеть? Даже если переводить «λόγου» (род. падеж мн. числа слова λόγος – такого управления требует в греч. языке глагол «слышать, слушать») не как «слова», а «речи», что тоже контекстуально возможно, то и это не поможет – к «речам» можно отнести то же самое замечание. Таким образом, надо, вероятно, предположить, что Сократ намекает здесь на те слова, которые «звучат» непосредственно у него в сознании, когда их «произносит» его даймон, т.е. косвенно показывает не только *кто* сuggестировал в пасторальных условиях такие речи и мысли, но и *как* он (она, они – сверхчеловеческие существа) это сделал.

Таким образом, концепция пасторали, эксплицитно изложенная здесь Платоном, включает в себя по меньшей мере три основных элемента: 1) природу как символ и воплощение своей идеи; 2) живущие в ней и в то же время находящиеся над природой божественные силы (энергии); 3) возможность контакта с последними как посредством прямого обращения к ним, так и через их спонтанное стимулирующее положительное и непосредственное воздействие на интеллектуальные и духовные силы человека, оказалавшегося в сфере их действия.

Что такое теологизированное понимание природы в древнегреческой философии не было ни обособленным явлением, присущим только Платону, ни тем менее случайным, видно, например, из одного сообщения Диогена Лаэртского о Гераклите: «Вознавший людей, он удалился и жил в горах, кормясь быльем и травами» (цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Перевод с древнегреческого М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. – <http://psylib.org.ua/books/diogenl/txt09.htm>) – здесь один из величайших философов в истории человечества отдает предпочтение ландшафтному уединению перед не только жизнью в городе, но и общением с людьми. У Гераклита, по-видимому, вообще была непосредственная прямая связь с силами природы;

Суда, например, прямо сообщает, что этот мыслитель «не был учеником никого из философов, но был воспитан природой и приложением» (Суда, Гераклит, 1а). При этом, надо думать, под первой имеются в виду не столько травы, деревья и тому подобное, а, скорее всего, именно разумные сверхчеловеческие силы, находящиеся в ней и за ней и, очевидно, каким-то образом позитивно воздействующие на людей.

То, что Гераклит действительно обладал специфическим восприятием этих сущностей, мог знать о их присутствии, легко видеть из рассказа, сохранившегося у Аристотеля в трактате «О частях животных» (I, 5. 645 a 17): «Рассказывают, что некие странники желали встретиться с Гераклитом, но, когда подошли [к его дому] и увидели, что он греется у печки, остановились [в смущении]. Тогда он пригласил их смело входить, «ибо и здесь тоже есть боги». Так и к исследованию каждого животного следует приступать не смущаясь, полагая, что во всем имеется нечто естественное и прекрасное» (цит. по: 1).

Из замечания Аристотеля, кстати, следует, что и он тоже одобрял и, вероятно, разделял в какой-то мере подобное отношение к природе, в целом присущее греческой ментальности классического периода и позже.

Список литературы

1. Гераклит. Биографические свидетельства. – Режим доступа: <http://krotov.info/spravki/persons/dohrist/heraclit.html>
2. Демон. – Режим доступа: <http://www.wikiznanie.ru/tu-wz/index.php/Демон>
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Перевод с древнегреческого М.Л. Гаспарова. – М.: Мысль, 1986. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/diogen1/txt09.htm>
4. Федр Файдро ς . – Режим доступа: http://zhurnal.lib.ru/editors/s/salihow_m_z/phaedre.shtml
5. Платон. Федр. – М., 1989. – 136 с.