

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 синкретично 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, δαίμων) 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 δαῖναι – знать: «Из-за того, что разумны и знающие, они и названы демонами», – «ὅτι φρόνιμοι καὶ δαίμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτοῦς ὠνόμασε»; 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 δαίωμα, δαίνωμι, δατέωμαι – «раздаю», «распределяю» (дары). Таким образом, демон – это распределитель, раздаватель (даров, δαιτύμαι – «раздаю»). Например, эпитет Зевса – «Даятель» (Εἰδωτής), Гадеса – «Равнодающий» (Ἰσοδαίτης) и богов вообще – «дарители» (δωτήρες). 3. Принимаемая многими учеными этимология от корня διF, которая соответствует восточноарийскому dêva, daêva и daivas (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 избежать 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 стимулирующе 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 (δόξη) подходящим, там, в тиши и покое, сядем. – В добрый час, кажется (ὥς ἔοικεν), – 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 актерами, 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 уравнивается 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 неприятно», 229а), которое акцентирует его значение и концептуально артикулирует, по-видимому, идею благодати 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 (Τύχη).

И это божественное, демоническое начало вводится Платоном, но сначала ему предшествуют пропедевтический разговор о взаимоотношениях божества и людей (229b–с, Борей, похищающий Орейтию) и удивительная по красоте пасторальная экфраза, в которой также легко можно увидеть метафоры и метасмыслы: «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 рефлексированным «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» («δαμονίως», 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» (237а: «ξὺμ 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 (θεῖον πάθος πεπονθέναι)? – И вполне даже, о, Сократ, – подтверждает Федр, – против привычного, схватил тебя некий благостный (εὐροιά) поток. – Так молча теперь меня слушай. По сути (τῷ ὄντι), 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 (...ὕπο τῶν Νυμφῶν, αἷς με σὺ προύβαλες ἐκ προνοίας, σαφῶς ἐνθουσιάζω).

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 облиции, 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 (241c), 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 «даймония» 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 философу, 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 философу 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), ниспосылаемых людям Богом (244d), среди которых выделяет в третий вид одержимость и манию, происходящие от Муз (τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν 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 ниспосылаемая богами любовь (ὁ 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 крыленности 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 οὐσα), 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 страстях 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 (ἐπιτελευκότες) 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 θεοὺς) или «провозвестники 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 (ἐγὼ γάρ τοι διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν), суггестированном сверхчеловеческими сущностями, 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 τῇδε θεοί ..., – 279b-c).

Кроме того, согласие Сократа (и Платона) с мыслью фрагмента текста 263 e: «заставил нас принять Эроса одним из сущих» (ἡνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν ἔρωτα ἓν 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» («σκαίον τινα ἔρωτα», «левая любовь», 266a) находится «некий божественный эрот» (θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρών – «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, «δυνάμις»), – 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 πεφυκὸς εἶδος ἡγήσαμένω 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 угождать им (δεῖ χάριζεσθαι, – 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, пойдя, «скажи Лисию, что мы, сойдя к источнику Нимф и святилищу Муз, услышали слова (ἡκούσαμεν λόγον, οἱ 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 ἰὼν) 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 святилища сверхчеловеческих существ.

Есть, по-видимому, и еще одна тонкость, скрывающаяся за кажущейся несообразностью выражения у Платона «мы услышали слова (ἡκούσαμεν λόγων, οἱ ἐπέστελλον), которые повелели сказать...» – но ведь слова, кажется, сами по себе не могут ничего велеть? Даже если переводить «λόγων» (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** суггестировал 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, оказавшегося 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: «Возненавидев 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 прилежанием» (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 а 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/ru-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/diogenl/txt09.htm>
4. Федр Φαῖδρος. – Режим доступа: http://zhurnal.lib.ru/editors/s/salihow_m_z/phaedre.shtml
5. *Платон*. Федр. – М., 1989. – 136 с.