

Кирилл Прокопов

## Некромантия Сократа? Ψυχαγωγία в «Федре» Платона<sup>\*</sup>

KIRILL PROKOPOV

SOCRATES' NECROMANCY? Ψυχαγωγία IN PLATO'S *PHAEDRUS*

ABSTRACT. Rhetoric is one of the key themes of Plato's *Phaedrus*. In the second part of the dialogue Socrates refers to rhetoric as psychagogia (soul-leading). The notion of *psychagogia* initially designated the process of conjuring souls from the Underworld to the world of the living. Outside the magical context psychagogia could refer to a set of poetical and rhetorical devices necessary for persuading an audience. This paper deals with a number of texts exemplifying various aspects of psychagogia in antiquity: psychagogia as a necromantic ritual in tragedy; the description of the power of *logos* in ritual terms by Gorgias in the *Encomium of Helen*; rhetorical psychagogia in Isocrates and Aristotle; psychagogia in the *Timaeus* and the *Laws*; the image of Socrates as *psychagogos* (soul-leader) in Aristophanes' *Birds*. This analysis yields a nuanced understanding of the term in Plato's *Phaedrus*, and enables us to provide an interpretation of the whole dialogue as an example of psychagogia. By transposing the notion of psychagogia from the ritual realm to the philosophical, Plato reestablishes its meaning as the practice of soul-leading in the soul's ascent to truth.

KEYWORDS: psychagogia, soul-leading, Plato, the *Phaedrus*, rhetoric, Gorgias.

Значительная часть «Федра» посвящена обсуждению предмета и статуса риторики. Дважды в диалоге Сократ определяет риторику как ψυχαγωγία, что традиционно передается маловыразительной русской калькой «душевождение» (261a, 271c). Однако в отличие от «душевождения» слово ψυχαγωγία в греческом языке обладает гораздо более выразительными и даже зловещими

© К.Е. Прокопов (Москва). kirillprokopov@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

\* Статья подготовлена в рамках научного проекта № 15-05-0042 «Историческая саморефлексия медицины: от *ars medica* раннего Нового времени к позитивистскому “онаучиванию”», выполненного при поддержке Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2016 г.

коннотациями<sup>1</sup>. Дело в том, что понимание психологии как силы поэтических и риторических приемов, необходимых для убеждения слушателя, является вторичным; первоначально понятие *ψυχαγωγία* обозначало процесс призываания мертвых, обращение к душам подземного мира для их явления в мир живых («магическая» психология). Мы полагаем, что история понятия — от практики вызволения душ из подземного царства до психологии как риторического убеждения — отражается в беседе между Сократом и Федром. Анализ определений риторики как психологии в «Федре» (261а, 271cd) показывает, что риторика переопределяется Платоном в качестве «науки о душе» и становится частью философии, забота которой состоит не только в утверждении истины, но и в ведении и направлении души к ней<sup>2</sup>. Чтобы лучше понять «транспозицию» *ψυχαγωγία* у Платона, обратимся к примерам употребления термина в греческой литературе<sup>3</sup>.

### *Магическая ψυχαγωγία*

В литературных источниках с психологией мы впервые встречаемся в названии трагедии Эсхила *Ψυχαγωγοί*, драматической разработки сюжета из «Одиссеи».

<sup>1</sup> LSJ s.v. *ψυχαγωγία* (А.П) дает для Phdr. 261а метафорическое значение «persuasion», упоминая буквальное «evocation of souls from the nether world» лишь со ссылкой на постклассических авторов.

<sup>2</sup> О том, что *ψυχαγωγία* используется в «Федре» в полемике с Иерократом для определения риторики как искусства, см. Бугай 2010: 24.

<sup>3</sup> Психологию как особую философскую практику рассматривал П. Раббов (Rabbow 1954). Однако у него психология исследуется, в первую очередь, как феномен эллинистической философии, повлиявший на раннее христианство. Влияние Раббова на свою концепцию «духовных упражнений» признавал П. Адо; для Адо «одна из основополагающих идей античности — идея о психологическом значении дискурса и об исключительной важности владения словом» (Адо 1999: 21). Насколько нам известно, первоначальное значение *ψυχαγωγία* у Адо не играет какой бы то ни было роли. Для него *ψυχαγωγία* — это «душевождение» в самом общем смысле, подходящий термин для обозначения практики философии в античности. В том же ключе понимал психологию М. Фуко в своих поздних курсах, прочитанных в Коллеж де Франс (Фуко 2007, обсуждение «Федра» — 335–344).

У Гомера Одиссей направляется по наставлению Кирки в подземное царство, чтобы узнать у прорицателя Тиресия о своей судьбе. Кирка сообщает, что души умерших неразумны, они как тени (10.495: *σκιαί*), но Тиресию по воле Персефоны был сохранен разум (10.494: *νόος*). Прибыв на место, Одиссей совершает необходимый ритуал — наполняет ямы жертвенной кровью. Души (11.37: *ψυχαί*) восходят из реки Эреб. Однако ни одна из них, кроме души Тиресия, не узнает Одиссея до тех пор, пока не выпьет крови. К душам, даже испившим крови, невозможно прикоснуться: душа матери ускользает из рук Одиссея, подобно тени или призраку (11.207: *σκῆ εἴκελον ή καὶ ὄνείρω*; cf. 11.222: *ψυχὴ δ' ἡὕτ' ὄνειρος*). Ахилл говорит об отсутствии рассудительности у мертвых (11.475: *νεκροὶ ἀφραδέες*) и о том, что они не больше, чем образы живых (11.476: *βροτῶν εἴδωλα*). В последней книге «Одиссеи» души умерших женихов сравниваются с летучими мышами (24.6: *νυκτερίδες*).

В трагедии Эсхила, насколько можно судить по сохранившимся фрагментам, этот гомеровский сюжет подвергся трансформации<sup>4</sup>. Действие происходит на озере (*φοβερᾶς λίμνης*) рядом со входом в подземный мир; роль *ψυχαγωγοί*<sup>5</sup> выполняет хор — по-

<sup>4</sup> Fr. 273: Ἐρμᾶν μὲν πρόγονον τίομεν γένος οἱ περὶ λίμναν; fr. 273a: ἄγε νυν, ὃ ξεῖν', ἐπὶ ποιοφύτων / ἵστῳ σηκῶν φοβερᾶς λίμνης / ὑπὸ τ' αὐχένιον λαιμὸν ἀμήσας / τοῦδε σφαγίου ποτὸν ἀψύχοις / αἷμα μεθίει (5) / δονάκων εἰς βένθος ἀμαυρόν· / Χθόνα δ' ὠγυγίαν ἐπικεκλόμενος / χθόνιόν θ' Ἐρμῆν πομπὸν φθιμένων / [αἱ]τοῦ χθόνιον Δία γυγκτιπόλων / ἐσμὸν ἀνεῖναι ποταμοῦ στομάτων, (10) / οὗ τόδ' ἀπορρὼξ ἀμέγαρτον ὅδωρ / κάχέρνιπτον / Στυγίοις να[σ]μοῖσιν ἀνεῖται (Sommerstein 2009: 271–272).

<sup>5</sup> О *ψυχαγωγός* как эпитете Гермеса, проводника душ, см. Chantraine 1968–1980: 1294, s.v.; у Гомера термин не встречается, хотя в 24-й песне «Одиссеи» есть сюжет, где Гермес сопровождает души женихов в Аид (24.1–2: Ἐρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἔξεκαλεῖτο / ἀνδρῶν μνηστήρων). Религиозные значения термина обсуждаются в работах Д. Огдена (Ogden 2002 и 2004), где приводятся античные свидетельства о некромантии (особ. Ogden 2002: 26–30). М. Дики рассматривает античную терминологию для магических практик и вчитывает *ψυχαγωγία* в ряд таких терминов (Dickie 2003: 29–30). На реальность существования психиагогов в Древней Греции указывает табличка, обращенная к оракулу святилища Зевса в Додоне и датируемая IV в. до н.э., с вопросом, следует ли спрашивающим воспользоваться услугами некоего Дория, некроманта: [ΔΙ] ΤΟΙ ΝΑΩΙ ΚΑΙ

читатели Гермеса, провожатого мертвых (*πομπὸν φθιμένων*). Они говорят Одиссею о том, какой ритуал ему необходимо совершить для общения с мертвыми. Для этого необходимо обратиться к богам — Гермесу и Зевсу, которые посылают мертвых вверх (*ἀνεῖναι*) из устья реки (*ποταμοῦ στομάτων*). Вода здесь *ἀμέγαρτον* («жуткая», букв. «незавидная» ср. *μεγαίρω*) и *κάχέρνιπτον* (букв. «в ней нельзя омыть руки») и поднимается из вод Стикса. Сами мертвые у Эсхила являются *ἄψυχοι*, странствуют в ночи (*νυκτιπόλων*) как рой, стая (*ἐσμός*)<sup>6</sup>.

Эпизод призыва умершей души есть и в «Персах» Эсхила. Персы, потеряв войско в походе на Афины, призывают из мертвых Дария за советом (620: *τόν τε δάιμονα Δαρεῖον ἀνακαλεῖσθε*). Для этого царица приносит жертвы, а хор старейшин поет мольбу провожатым мертвых (625: *αἰτησόμεθα φθιμένων πομποὺς*, ср. Aesch. fr. 273а: *πομπὸν φθιμένων*). Явившийся Дарий описывает действия хора: «А вы, столпившись у надгробья, плачете / И скорбно, заклинаниями и воплями<sup>7</sup>, / Меня зовете» (пер. С. Апта; 686–687: *ὑμεῖς δὲ θρηνεῖτ’ ἐγγὺς ἐστῶτες τάφου καὶ ψυχαγωγοῖς ὄρθιάζοντες γύοις, οἰκτρῶς καλεῖσθέ μ’*<sup>8</sup>.

В «Алкесте» Еврипида Геракл, остановившийся у своего друга Адмета, узнает о недавней смерти его жены Алкесты, которая пожертвовала собой вместо мужа. Геракл вступает в бой с Танатосом и приводит Алкесту к Адмету. Пораженный Адмет не верит своим глазам и спрашивает гостя: не стоит ли перед ним лишь призрак (1127: *τι φάσμα*) жены? Геракл отвечает, что он не водительствует душами (1128: *οὐ ψυχαγωγός*): перед Адметом настоя-

---

ΤΑΙ ΔΙΟΝΑΙ Η ΜΗ ΧΡΗΝΤΑΙ ΔΩΡΙΩΙ ΤΩ[Ι] ΨΥΧΑΓΩΓΩΙ (Dakaris et al. 2013: 172); обсуждение таблички см. Dickie 2003: 76; Ogden 2002: 30; Bremmer 2002: 76.

<sup>6</sup> Реконструкцию сюжета см., к примеру, в Mikellidou 2016.

<sup>7</sup> Букв.: «причитаниями, вызывающими усопших».

<sup>8</sup> Сюжет призыва души у могилы умершего не ограничивается «Персами»: в «Поликсене» Софокла на звук стенаний (*γύους*, ср. Aesch. Pers. 687: *γύοις*) приходит душа Ахилла: *ἀκτὰς ἀπαίωνάς τε καὶ μελαμβαθεῖς / λιποῦσα λίμνης ἥλθον, ἄρσενας χοὰς / Ἀχέροντος ὁξυπλῆγας ἡχούσας γύους* (fr. 523 Lloyd-Jones). О презентации призраков в античной трагедии см. Hickman 1938.

щая Алкеста. Ответ Геракла предполагает, что психагог способен вывести на свет лишь фάсμα. Сам Геракл действовал иначе: для возвращения Алкесты он не произносил заклинаний, не совершал жертв и не спускался в подземный мир, а вступил в схватку с Танатосом у могилы. Такие действия не могут быть названы ψυχαγωγία, однако если Геракл не обнаружил бы Танатоса у могилы, то он был готов спуститься в подземное царство, чтобы умолять и убеждать (853: αἰτήσομαι τε καὶ πέποιθ') Кору отпустить Алкесту. Вызведенная Алкеста не может говорить (1143: ἄναυδος). Чтобы вновь заговорить, ей необходимо очиститься (1146: ἀφαγνίσηται), и над ней три раза должно взойти солнце. Таким образом, Алкеста, хотя она не является ни призраком, ни тенью, не обладает всеми человеческими способностями, пока не будет совершен ритуал.

Итак, в основе психагогии может лежать жертвоприношение и слово, способное убедить богов подземного мира и призвать саму душу выйти на свет (вызов души Дария; Геракл, готовый спуститься в Аид и просить богов освободить Алкесту). Психагогия трансгрессивна: она способна перенести душу из мира мертвых в мир живых<sup>9</sup>. Но то, что выводится на свет, не является в полной мере живым существом: психагогия прежде всего работает с εἴδωλον, ὄνειρος, σκιά и фάсμα.

Тем не менее, в «Федре» с психагогией прямым образом сопоставляется риторика. Сказано и о том, благодаря чему риторика способна быть как психагогия: посредством речей (διὰ λόγων). Как произошла эта трансформация значения?

### *Риторическая ψυχαγωγία*

Магическая сила речи, способная увлечь, обратить и изменить место души, но уже в пределах мира живых, рассматривается в «Похвале Елене». Горгий выделяет три причины, которые могли побудить или заставить Елену отправиться в Трою: это сила

<sup>9</sup> Об этом прямо говорится во фрагменте утерянного «Кербера» Софокла: ἀλλ' οἱ θανόντες ψυχαγωγοῦνται μόνοι (fr. 327a Lloyd-Jones).

(ἢ βίᾳ ἀρπασθεῖσα), любовь (ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα) и речь (ἢ λόγοις πεισθεῖσα). В случае силы виноват тот, кто ее применил, — боги или люди. Любовь как проявление божественной силы Эрота непреродолима, так как страсть или болезнь есть следствие судьбы, а не воли. Слово есть «величайший владыка» (8: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν): нет способов устоять перед его властью. Горгий делит речи, обладающие силой обмануть душу (8: ψυχὴν ἀπατήσας), на два типа: это может быть поэзия (9: λόγον ἔχοντα μέτρον) либо богдохновенные (ἐνθεοὶ) речи — колдовство и магия (γοητεία<sup>10</sup> καὶ μαγεία) — они способны очаровать, убедить и переменить (ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν) душу, поселяя в ней заблуждения (10: ψυχῆς ἀμαρτήματα).

Таким образом, сила, слово или любовь способны быть властными настолько, что их влияния невозможно избежать. Тот, на кого обращены эти три вида власти, пребывает в пассивном состоянии как жертва случая, воли богов или неизбежности. Поэтическая речь сравнивается с речью магической: обе способны завести душу на путь видимости. При этом влияние слова не ограничивается поэзией: впечатлить душу (13: τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο) способны речи рассуждающих о небесных явлениях (τῶν μετεωρολόγων λόγους); судебные речи, написанные так искусно, что

<sup>10</sup> Исходя из этимологии, В. Буркерт (Burkert 1962) предположил, что слово γόης могло означать шамана, контактирующего с душами умерших; именовались они так по тем крикам и стенаниям (ср. Aesch. Pers. 687: γόοις; Soph. fr. 523: γόους), которые они производили во время ритуала погребения или, вероятно, для призываания мертвых в этот мир. Платон же последовательно именует софиста γόης, а софистику — γοητεία. Софист в одноименном диалоге представлен как некий чародей (γοήτων τις), подражатель действительности (235a: μιμητὴς ὁν τῶν ὄντων); он околдовывает юношей (234c: τοὺς νέους γοητεύειν), показывая словесные подобия всего, что есть (234c: εἴδωλα λεγόμενα περὶ πάντων), и не обладает действительным знанием — обманщик и колдун (241b: ψευδούργων καὶ γοήτων). Параллелизм в использовании ритуальной лексики (риторика как ψυχαγωγία, софистика как γοητεία) очевиден, но поскольку Платон, как показывает заключительная часть «Федра», готов вести диалог с красноречием, представляя его в качестве знания о природе души и искусства управления ею, то для определения риторики избирается слово, несущее в себе эту идею.

убеждают толпу, даже если они неистинные; наконец, речи философов (*φιλοσόφων λόγων*). Поэты, физиологи, логографы, философы — таковы, по Горгию, управители душ<sup>11</sup>.

Техническое значение *ψυχαγωγία* как власти слова над слушателями зафиксировано у ученика Горгия Исократа. В речи «К Никоклу» Исократ использует глагол *ψυχαγωγεῖν*, говоря о воздействии Гомера и трагиков на слушателей (49: *τοὺς ἀκροωμένους ψυχαγωγεῖν*). В «Эвагоре» Исократ говорит, что прозаическое слово имеет меньше возможностей, чем поэтическое, которое позволяет поэту очаровать слушателей (*ψυχαγωγοῦσιν τοὺς ἀκούοντας*) ритмичностью и гармонией (10: *ταῖς εὐρυθμίαις καὶ ταῖς συμμετρίαις*). Однако это не должно служить препятствием для прозаического слова, и оратору следует пытаться прозаическими средствами прославлять людей, как это возможно в песнях и сти-

---

<sup>11</sup> Когда Горгий пишет о магической силе философского слова, то он имеет в виду тех, кто соревнуется в быстроте мысли (13: *γνώμης τάχος*) и способен поколебать веру в какое-либо мнение (13: *τὴν τῆς δόξης πίστιν*). Но до нас дошли свидетельства и о непосредственной психологической практике Пифагора и Эмпедокла. Так, Цицерон в обвинительной речи против Ватиния обвиняет его, последователя пифагорейского учения (14: *tu, qui te Pythagoreum soles dicere*), в призывании душ умерших и человеческих жертвоприношениях (14: *cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis deos manis mactare soleas*). Августин в «О граде Божьем» (7.35) со ссылкой на Варрона говорит о том, что Пифагор занимался гаданиями, в котором предсказания даются от мертвых. Августин называет это гидромантией, потому что для получения предсказания в воду необходимо добавить кровь, и в этой смеси увидеть образ мертвого. Евстафий в своем комментарии к «Одиссее» (9.65) сообщает о *αἱ νεκυομαντικαὶ ψυχαγωγίαι* Пифагора и Залмоксиса. Риторическая психология тоже имеет место: Порфирий в «Жизни Пифагора» (его источник — Диケーарх, fr. 33) говорит, что Пифагор, прибыв в Кротон, завладел душами старейшин (18: *τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον ἐψυχαγώγησεν*) и остального населения. Согласно позднему свидетельству, Горгий присутствовал при колдовстве Эмпедокла (D.L. 8.59: *αὐτὸς παρείη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι*), которого Аристотель в «Софисте» (D.L. 8.57; fr. 1 Ross) называет основателем риторики. В подтверждение связи философа с магическими практиками — фрагмент, в котором Эмпедокл говорит о выведении умерших из Аида (DK 31 B 111: *ἄξεις δ' ἐξ Ἀίδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός*). Об этой стороне Эмпедокла и пифагорейского учения см. работу П. Кингсли (Kingsley 1995).

хах<sup>12</sup>. Аристотель в «Поэтике» пишет, что самое важное, чем трагедия завладевает душами, — это перипетии и узнавания, которые составляют часть фабулы (1450а: Πρὸς δὲ τούτοις τὰ μέγιστα οἵς ψυχαγωγεῖ ἡ τραγῳδία τοῦ μύθου μέρη ἔστιν, αἱ τε περιπέτειαι καὶ ἀναγνωρίσεις). Сила вести душу заключается в содержательном элементе слова. Парадоксальным образом риторика как психология по своему смыслу больше подходит для обсуждения в «Поэтике» Аристотеля, чем в «Риторике», которая, в первую очередь, посвящена формальной стороне речи<sup>13</sup>.

Наконец, сам Платон вне «Федра» говорит о ψυχαγωγίᾳ дважды. В «Тимее» слово используется для описания вожделеющей части души, призванной увлекаться подобиями и призраками (71а: ὑπὸ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων ψυχαγωγήσοιτο). Здесь призраки и подобия сами выполняют роль психологов; а безрассудная часть души, жаждущая питания, напоминает гомеровские души до обретения разума. В «Законах» психология связана с обманом, вымогательством и навязыванием страхов людям. При этом видно, что Платон явно знаком с обоими значениями слова и играет на этом: здесь психолог управляет душами и мертвых, и живых; первые становятся жертвами магической психологии, вторые — риторической<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> 11: ...ἀποπειρατέον τῶν λόγων ἔστιν, εἰ καὶ τοῦτο δυνήσονται, τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας εὐλογεῖν μηδὲν χεῖρον τῶν ἐν ταῖς ὕδαις καὶ τοῖς μέτροις ἐγκωμιαζόντων.

<sup>13</sup> Ю.А. Шичалин в своем издании «Федра» указывал на то, что заключительная часть диалога может быть спровоцирована «Риторикой» Аристотеля с ее обилием формальных описаний: «Обилие технических рекомендаций — и при этом никакого понимания того, что не трагедия (Аристотель, Поэтика 6, 1450b7), а риторика — Искократ прав — “водительство душ”» (Шичалин 1989: lxv).

<sup>14</sup> 909b: «Тем же, которые, кроме того что не признают богов и их промысла или считают их умолимыми, вдобавок еще уподобляются животным и, презирая людей, обольщают (τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι) некоторых из них при жизни, уверяя, будто могут вызывать души умерших (τοὺς τεθνεῶτας ψυχαγωγεῖν), или, обещая склонить (πείθειν) богов посредством жертвоприношений, молитв, заклинаний и колдовства (θυσίαις τε καὶ εὔχαις καὶ ἐπωδαῖς γοητεύοντες), пытаются ради денег в корне развратить как отдельных лиц, так и целые семьи и государства» (пер. А.Н. Егунова).

## Сократ как *ψυχαγωγός* в «Птицах» Аристофана

Еще один пример психологии находим в комедии Аристофана «Птицы» (1553–1563); он представляет интерес тем, что роль психагога отводится Сократу. Эпизод явно пародирует сцену из «Одиссеи» и трагедию Эсхила<sup>15</sup>. Сократ вызывает души (1554: *ψυχαγωγεῖ*) у озера (1553: *Σκιάποσιν λίμνη*), необычное название которого может отсылать к душам умерших как *σκιά*; на запах крови к нему прилетает Херефонт в виде летучей мыши — ближайший ученик Сократа. Обыгрывая оба значения *ψυχαγωγία*, Аристофан создает образ Сократа-завлекателя душ; «мертвецкие» черты Сократа и его учеников, которые Аристофан высмеивал в ранее написанных «Облаках»<sup>16</sup> (Nu. 198–199, 503–504: *οὐδὲν διοίσεις Χαιρεφῶντος τὴν φύσιν. / οἴζοι κακοδαίμων, ἡμιθνής γενήσομαι*), дают возможность для использования первоначального значения *ψυχαγωγία*, что и делает эпизод комичным<sup>17</sup>. Как и Аристо-

<sup>15</sup> Πρὸς δὲ τοῖς Σκιάποσιν λί- / μνη τις ἔστ', ἄλουτος οῦ / *ψυχαγωγεῖ* Σωκράτης. / "Ενθα καὶ Πείσανδρος ἥλθε / δεόμενος ψυχὴν ἰδεῖν ἦ / ζῶντ' ἐκεῖνον προῦλιπε, / σφάγι' ἔχων κάμηλον ἀ- / μνόν τιν', ἵς λαϊμοὺς τεμών / ὕσπερ ούδυσσεὺς ἀπῆλθε, / κἄτ' ἀνῆλθ' αὐτῷ κάτωθεν / πρὸς τὸ λαϊμᾶν τῆς καμήλου / Χαιρεφῶν ἡ νυκτερίς (Av. 1553–1563). В пользу параллели с «Одиссеей» говорит сам сюжет, в пользу параллели с Эсхилом, по мнению Н. Данбар (Dunbar 1995: 711), (1) прямое упоминание *ψυχαγωγία*; (2) озеро как общее место действия (Aesch. fr. 273a; Av. 1553); (3) схожесть эпитетов *ἄλουτος* и *κάχέρνιπτον*.

<sup>16</sup> В.Н. Ярхо в примечаниях к изданию Аристофана (Ярхо 2008: 972; 986) указывает следующую датировку: «Облака» были поставлены на Великих Дионисиях в 423 г., «Птицы» — в 414 г.

<sup>17</sup> В.В. Мерри в своем издании «Птиц» (Merry 1889) проводит параллель между этим эпизодом и *некюней* в 11-й книге «Одиссеи» и настаивает, скорее, на буквальном значении: трусливый Писандр потерял свой дух и пытается его вернуть с помощью ритуала. Данбар (Dunbar 1995: 712) верно делает акцент на том, что Писандр оставил свою душу при жизни, при этом потеря души ассоциируется с трусостью, что по смыслу далеко отстоит от неразумных, призрачноподобных *ψυχαί* Гомера. Поэтому образ Сократа может быть вызван его особым пониманием *ψυχή*, высмеянным Аристофаном в «Облаках». Совмещение двух значений *ψυχαγωγία* кажется автору допустимым, но едва ли такая многослойная шутка могла бы быть схвачена зрителями в момент представления. К. Мур (Moore 2013) дает обзор различных толкований этого эпизода. На том основа-

фан, Платон отводит Сократу роль психагога в «Федре», но с той поправкой, что психагогия уже соотносится с его представлением о философии и взглядом Платона на возможности риторики.

*Единство магической и риторической ψυχαγωγία в «Федре»<sup>18</sup>*

*Ποῖ δὴ καὶ πόθεν;* — Сократ встречает Федра, который очарован речью Лисия; Сократ следует за ним (227c1: πρόαγε δή; 229b: про-

---

ни, что комедия Аристофана датируется 414 г., но других источников V в., где говорилось бы о ψυχαγωγία в переносном значении, нет. Такая строгая привязка значений ко времени (V в. — первоначальное значение ψυχαγωγία, IV в. — переносное) представляется сомнительной; Горгий в «Похвале Елене» уже выражает идею силы риторического слова в магических и ритуальных терминах; общий контекст «Птиц» (сицилийская экспедиция, Писандр и Херефонт — участники политических событий того времени); последующий эпизод, параллельный по форме данному (1694–1705), где содержится выпад Аристофана против софистов Горгия и Филиппа. Эти доводы не позволяют сделать окончательный вывод об использовании ψυχαγωγία лишь в ритуальном контексте. Если принять их в расчет, то Сократ для Аристофана в «Птицах» — фигура уровня софистов и риторов, надоумивших афинян на безрассудные поступки. Однако полноценным ключом к этому эпизоду было бы внятое представление тех элементов, из которых составлен образ Сократа в комедиях Аристофана: признание пифагорейских черт как основных делает вполне уместным Сократа как психагога, вызволяющего душу из ее гробницы (σῆμα, соотносимая в пифагорейской традиции с σῶμα), близость Сократа к софистам (в глазах Аристофана) дает повод для психагогии как словесного обольщения. Если наиболее сильными аргументами против совмещения двух значений оказываются трудности хронологии или неспособность зрителей уловить шутку, то нам они кажутся недостаточными для однозначного толкования.

<sup>18</sup> На решающее значение ψυχαγωγία для понимания «Федра» как единого произведения указала в своей статье Э. Асмис, однако первоначальный смысл психагогии как магической практики удостаивается здесь лишь беглого упоминания (Asmis 1986: 155): для Асмис ключевым оказывается переход от риторической психагогии, связанной с обманом и обольщением (в диалоге, с подачи Федра, о риторике говорится как об искусстве обмана; 261e–263b) к буквальному «душевождению» как знанию души своего собеседника и, на основании этого знания, построению сообразной речи. Дж. Месс возвращается к интерпретации Асмис, но для нее сильным звеном является эротическая тема «Федра»; любовь — это одна из форм ψυχαγωγία (Moss 2012: 12); ритуальному смыслу психагогии внимание не уделяется.

άγοις ὄν) как за прекрасным проводником (230c: ἄριστά σοι ἐξενάγηται)<sup>19</sup>: тема движения задается первыми словами диалога и сохраняется на всем его протяжении. При этом Сократ хорошо знает Федра (228a5–6), ему знакома любовь Федра к речам, которые тот готов тщательно слушать и учить наизусть (228b4–5), чтобы затем поупражняться в красноречии (228b6). Определение ψυχαγωγία, которое появится позже в диалоге (271c), предполагает, что знание души собеседника — одно из условий успеха психолога в его деле.

*Речь Лисия.* — Тема движения и ведомости продолжается в речи Лисия: невлюбленность представлена здесь как свобода в действиях (231a: οὐ γὰρ ὑπ’ ἀνάγκης ἀλλ’ ἐκόντες), власть над собой (232a: κρείττους αὐτῶν). Влюблённость, напротив, — это несчастье (231d: συμφορά), больше болезнь, чем здравомыслие (231d: νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφροεῖν), неспособность властствовать над собой (231d: οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν). Эрос вынуждает влюбленного действовать по необходимости (223b: ἀναγκάζει). Свобода возлюбленного также ограничена: он вынужден делать выбор лишь из немногих поклонников (231d: ἐξ ὀλίγων). Дружба (φιλία) же шире и предоставляет больший выбор (231d: ἐκ πολλῶν). Кроме этого, любовь кратковременна (234a: ὀλίγον χρόνον), а дружба может продолжаться всю жизнь (234a: διὰ παντὸς τοῦ βίου). Таким образом, эрос выступает как бремя, которое тяготит влюбленного, а затем и возлюбленного. Дружба дает больше свободы, больше времени, больше способов отношения с другими, больше выгоды. Но ее преимущества способен оценить только тот, кто не охвачен эросом, который таким образом сводится к болезни и человеческой слабости. Отсутствие божественного измерения позволяет встроить эрос в логику вреда и пользы, понять его как недолговечную страсть, телесное влечение, ради которого только и сходятся влюбленный и возлюбленный (232b: τῆς ἐπιθυμίας συνεῖναι).

---

<sup>19</sup> Сократ говорит о собственной пассивности и ведомости, речь способна провести его по всей Аттике (230e: τήν τε Ἀττικὴν περιάξειν).

Поэтому положение возлюбленного достойно жалости, а не зависимости (233b).

Можно говорить о параллели между персонажами речей и их авторами: как невлюбленный относится к юношам, так и Лисий относится к речам<sup>20</sup>. Речь хороша, если она приносит выгоду. Ее нужно произносить перед многими людьми, а не перед узким кругом ценителей. Далее из диалога мы выясним, что для Сократа таким узким кругом будут являться философы, диалектики — истинные любители речей, влюбленные в разделения и единения (268b: ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν). Но эрос у Лисия — это бремя, ограничение свободы. «Невлюбленность в речи», таким образом, влечет за собой свободу, которая понимается как способность отказаться от своих слов, сменить предмет разговора и убеждений. Следствием такого свободного отношения к собственному слову может быть торговля речами — таково занятие логографов. «Дружба» с речью — это расчетливое и формальное отношение. Если слово ритора направлено на то, чтобы убедить, то такому слову нужна сила. По мнению Лисия, речь, причастная к эросу, будет слабее «дружеского» слова.

*Приготовление к первой речи Сократа.* — Кроме содержания речи, важно отметить и то, в какой ситуации Сократ обнаруживает Федра после ее прочтения. Сократ обращает внимание на тот восторг, которым был охвачен Федр во время чтения (234d: γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου); его и самого охватил вакхический восторг (234d: συνεβάκχευσα) — правда, не от самой речи, а от наблюдения за своим собеседником. Федр резко воспринимает критику формы и содержания Лисиева слова (235b: οὐδὲν λέγεις, ὃ Σώκρατες), для него эта речь совершенна: нельзя сказать ни лучше, ни существеннее, чем Лисий. Поэтому она достойна заучивания и упражнения. Сократ обещает Федру новую речь, которая будет не хуже предыдущей (235d: βελτίω). На уклонения Сократа Федр угрожает насилием (236d: πρὸς βίαν βουληθῆς μᾶλλον ἢ ἐκὼν λέγειν), под-

<sup>20</sup> См. Moss 2012: 11

крепляя угрозу тем, чего боится больше всего сам: никогда не покажет и не сообщит никакой речи (236e: μηδέποτέ σοι ἔτερον λόγον μηδένα μηδενὸς μήτε ἐπιδείξειν μήτε ἔξαγγελεῖν).

Сократ теперь имеет представление о том, чем захвачена его душа в данный момент. Важно и то, что Сократ настаивает на прочтении самой речи Лисия, а не на вольном изложении Федра: ему важно знать то начало (ἀρχή), которое захватило его собеседника. Источник движения, захвативший Федра, движет его к заблуждению. Он ведет не только к неправильному представлению об эросе, но и к тому, какова должна быть речь. Темы эроса и речей сталкиваются друг с другом, когда мы говорим о любви к речам. Сократ видит любовь Федра к речи Лисия, но любовь Федра к речам продолжается лишь до тех пор, пока он не услышит нечто лучшее. Пользуясь этим, Сократ произносит свою первую речь.

*Первая речь Сократа.* — Приготовления к первой речи Сократа призваны показать, что в самой ситуации ее произнесения есть двусмысленность. Сократ прикрывает лицо, прячась от стыда (237a: ἐγκαλυψάμενος ἐρῶ), автором речи выступает тот, кто имеет с невлюбленным Лисия лишь поверхностное сходство: на самом деле речи произносит лукавый (237d: αἰμύλος) влюбленный, который притворяется невлюбленным, чтобы добиться успеха. Тема речи отражает отношение между персонажами диалога: чтобы убедить Федра, Сократ, как и лукавый влюбленный, вынужден утаивать свое отношение к речам и истину об их предмете, определяя эрос как некое влечение (237d: ἐπιθυμία τις).

Лукавство, на которое идет Сократ, соответствует тому элементу обольщения, который есть в ψυχαγωγίᾳ. Сократ стремится угодить Федру, содержательно отправляясь от речи Лисия, зачаровавшей собеседника, а по форме прибегая к поэтическим приемам (238d: διθυράμβων φθέγγομαι; 241e: ἐπη φθέγγομαι); он вновь обращает внимание на собственную ведомость, его несет поток (238c: εὕροια), он захвачен нимфами (238d: νυμφόληπτος), причина этого — сам Федр (238d: σὺ αἴτιος). Речь стеснена пределами, за-

данными Федром в качестве ее темы, однако скрытое расширение рамок (ведь речь идет от лица влюбленного, скрывающего свои чувства) делает ее ближе к истине, чем речь Лисия. Эрос, понимаемый все еще односторонне как влечение, тем не менее отличен от эроса Лисия. Эрос у Сократа — это мощь (*ρώμη*) и власть, влюбленные как носители эроса сравниваются с волками, возлюбленные — с ягнятами. Эрос в речи Лисия — слаб, жалок и порицаем. Эрос у Сократа уже не такое бремя для влюбленного, как для возлюбленного. Влюбленный подавляет возлюбленного, удерживает его от божественной любви к мудрости (239b: *θεία φιλοσοφία*); власть эроса ведет возлюбленного к принуждению, подневольности, а *θεία φιλοσοφία* должна выступать как то, что способно дать освобождение. Поскольку эрос есть страсть, то его власть кратковременна. Во влюбленном происходит *μεταβολή*: на место эроса и мании приходят ум и здравомыслие (241a: *μεταβαλὼν ἄλλον ἀρχοντα ἐν αὐτῷ καὶ προστάτην, νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀντ' ἔρωτος καὶ μανίας*). В итоге возлюбленный остается ни с чем; самая большая его потеря — вред, который оказал влюбленный воспитанию его души (241c: *τῆς ψυχῆς παίδευσιν*).

*Приготовление ко второй речи Сократа.* — В перерыве между речами Сократ вновь обращает внимание на свою зависимость от Федра, он околдовал уста Сократа (242e: *στόματος καταφαρμακευθέντος*). Сократ еще раз подчеркивает влияние нимф (241e: *οἴσθ’ ὅτι ὑπὸ τῶν Νυμφῶν*) и собирается перейти реку<sup>21</sup>, боясь, что

---

<sup>21</sup> На уровне образа перейти реку могло бы значить выход из пространства психологии. Э. Асмис признает здесь возможное влияние магической *ψυχαγωγίας*: «The topography provides a suitable setting for the *psychagogia*. Not only do the two men journey to an unfamiliar place, but there is a physical boundary that separates their normal abode from the alien territory. In order to reach the sacred grove, they must cross a river. This river serves as a sacred border, like the body of water outside Hades that separates the souls of the living from the souls of the dead. Later Socrates will be prevented by his inner voice from crossing the river until he has performed a ritual expiation (242bc); and finally both men cross the river after offering a prayer to Pan and the other deities of the place (279bc). As though conjured by a ritual act, the souls of the two men have been transported to a realm from which they are normally excluded and win their release through ritual purification. The extraordinary setting

Федр вновь принудит (242a: ἀναγκασθῆναι, 242a) его к новым речам. Готовность Сократа уйти от беседы связана с тем, что покуда Федр будет выступать в качестве источника речи, освобождение от призраков и подобий будет невозможным.

Вторая речь Сократа призвана показать существование свободного эроса (243c: ἐλεύθερον ἔρωτα). Федру приятно (243b: ἡδίω), что будет произнесена еще одна речь. Причина его радости пока что не в том, что речь близка к истине и сообразна божественной природе эроса, но в самом факте новой речи, которая будет, как убеждает Сократ, лучше прежней. Но Федр смотрит еще дальше: он уже предвкушает, как принудит Лисия написать речь на ту же тему (243e: πᾶσα ἀνάγκη Λυσίαν ὑπ' ἐμοῦ ἀναγκασθῆναι γράψαι αὖ περὶ τοῦ αὐτοῦ λόγου). Ответная реплика Сократа (243e: Τοῦτο μὲν πιστεύω, ἔωσπερ ἂν ἦς ὃς εἰ) говорит о том, что если Федр не изменится после их разговора, то он по-прежнему будет одержим погоней за речами. На этом этапе психологии Федр все еще тот, каким он был при встрече с Сократом. Но Сократ не намерен останавливаться и готов произнести вторую речь для того же мальчика (237b, 243e), которого можно соотнести с самим Федром. Палинодия, таким образом, выступает как очищение (242c: ἀφοσιώσωμαι), требуемое даймоном от Сократа, приготовление почвы для обсуждения риторики и диалектики в последней части диалога.

*Вторая речь Сократа.* — Здравомыслие, которое было символом свободы в первых речах, оказывается слабее божественной мании, разновидностью которой является эрос. Мантик, получающий божественные пророчества, способен дать верное направление в будущее (в диалоге божественное пророчество исходило от даймона, который указал Сократу дальнейший ход психологии); поэтическое слово, сочиненное под влиянием мании Муз, сильнее слова, которое довольствуется обманом и обольщением. Захваченный манией способен увести душу другого. Простран-

---

of the *Phaedrus*, which has surprised and delighted the readers of Plato, introduces the theme of the entire dialogue, rhetoric as *psychagogia*» (Asmis 1986: 159)

ство, в котором происходят события второй речи Сократа, отлично от первых речей. Появляется новое измерение — небо и занебесная область (247с: ὑπερουράνιον τόπον), все отношения и движения приобретают вертикальное измерение. Добавление нового измерения соответствует магической психологии как вызволению из темноты на свет. В сравнении с первыми речами меняются и участники действия: речь теперь идет прямо о душах и их движениях. Внутри самой души есть тоже отношения власти и ведомости: возничий управляет двумя конями, один из которых все время сопротивляется власти и руководству возничего. Крылья — это то, что дает душе свободу движения, способность перейти (246д: ἄγειν) в место, где обитают боги (246д: τὸ τῶν θεῶν γένος οἴκεῖ). Главный предводитель всего (246е: ἡγεμών) — Зевс, за которым следуют прочие боги. Путь за богами труден, и главная трудность заключена в самой душе, в борьбе возничего и строптивого коня. Боги выступают в качестве психиатров: они прокладывают путь и самим своим движением дают возможность душам следовать за ними, если те способны преодолеть внутреннюю и внешнюю борьбу. Внешняя борьба душ между собой приводит к потере крыльев и падению.

Следование за богом — это не принудительное следование, которое лишает душу свободы; наоборот, оно есть сопротивление власти плохого коня, является преодолением себя. Способные к этому души более всего созерцают истину и после падения способны к философской жизни. Они не подлежат суду, который мог бы отправить их в темницу. Эрос как начало движения души дает возможность обрести крылья. Более того, эрос способен вести ввысь не только влюбленного, но и возлюбленного. Влюбленный, почитающий определенного бога, вызывает у возлюбленного желание почитать и подражать этому богу (253б), который до падения являлся его психиатром. Движимый эросом влюбленный освобождает возлюбленного, который, разделяя эрос влюбленного, начинает видеть в себе образ бога.

Сопротивление эросу, т.е. выбор невлюбленного (как это было в речи Лисия), влечет за собой несвободу (256e: ἀνελευθερίαν), а в итоге приводит к тому, что нераузмная душа (257a: ἄνουν) будет кружить (257a: κυλινδουμένην) весь отведенный срок около земли и под землей (257a: περὶ γῆν καὶ ὑπὸ γῆς), лишившись возможности движения в области, которая выше земли, поскольку ἀρχή такого движения является эрос. Но такой свободный эрос, способный вырастить у души крылья для движения ввысь, доступен немногим; только тем, кто достаточное время видел занебесное место (250e). Однако психагогия, которая связывает воедино «Федр» — это не подобная «эротическая» психагогия, представленная во второй речи Сократа. Сократ встречает Федра не в любви к Лисию, но в любви к речам Лисия. Зная Федра, Сократ строит речи сообразно его душе. Полностью освободив Федра от влияния Лисия, Сократ готов попытаться убедить Федра в преимуществе того типа речи, который Сократ любит больше всего, — диалектики (268b).

### *Риторика как ψυχαγωγία*

Вторая речь Сократа завершается призывом к Федру, чтобы тот обратил свою жизнь не только к Эроту, но и к философским речам (257b: πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται). Так задается тема искусства речи в заключительной части диалога. От чего зависит способность говорить и писать прекрасные речи? Поиск ответа приводит к следующему вопросу: должен ли тот, кто владеет искусством риторики, знать истину. Для Сократа подлинное искусство слова невозможно без схватывания истины (260e: τοῦ δὲ λέγειν... ἔτυμος τέχνη ἀνευ τοῦ ἀληθείας ἥφθαι οὕτ' ἔστιν); в начале доказательства этого приводится первое определение риторики как психагогии:

261a: «Искусство риторики не состоит ли вообще в каком-то душевождении посредством слов?» (Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἀν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων;)

Важным уточнением Сократа оказывается то, что понятие *ψυχαγωγία* включает в себя не только риторическое искусство, взятое в расхожем смысле; психология распространяется не только на публичные (политические и судебные) речи, но и на частные беседы (261b: οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἴδιοις), так что беседа между Сократом и Федром тоже подпадает под понятие *ψυχαγωγία*. Это явно контрастирует с пониманием риторики у Горгия в одноименном диалоге Платона<sup>22</sup>; Сократ прямо противопоставляет собственное понимание риторики риторике Горгия при обсуждении приемов красноречия, используемых ораторами, и оставляет его спать таким сном, где подобия (τὰ εἰκότα) почитаются больше истины (267a). Риторика, о которой говорит Сократ, должна быть занята выводом на свет уподоблений другого (261e: ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς ἄγειν). При этом сила риторического искусства состоит не в использовании изощренных приемов и техник слова, которые служат лишь подступами к искусству (269a – в сравнении с трагедией: τὰ πρὸ τραγῳδίας ὃν φαίη ἀλλ’ οὐ τὰ τραγικά): сама возможность воздействия на душу предполагает знание о душе (270e–271a). Эта мысль ведет Сократа к обновленному пониманию риторики как психологии:

271cd: «Поскольку сила речи заключается в воздействии на душу, тому, кто собирается стать красноречивым, необходимо знать, сколько видов имеет душа» (пер. А.Н. Егунова под ред. Ю.А. Шичалина; Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὕσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει).

Если в первом определении терминологическая неточность *ψυχαγωγία* маркируется неопределенным местоимением *τις* («некое душевождение»), во втором случае оно сменяется на употребленное предикативно при *τυγχάνει* причастие *οὕσα* (буквально «оказывается сущей»). Ключевое изменение в том, что для

<sup>22</sup> Grg. 452e: Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἶόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἀν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται.

271с необходимой предпосылкой психологии становится знание видов души, то есть ее природы. С этим определением вторая речь Сократа обретает завершенный смысл; доказательство бессмертия души, описание трехчастной структуры и мифическое изображение ее движения в той форме, которая необходима для успешного осуществления психологии, представляют собой знание о душе Сократа как психолога.

Далее в диалоге противопоставление тени и света, видимости и полноты явления, характерное для магической психологии, присутствует в «Федре» при обсуждении соотношения устного и письменного слова. Записанную речь легко забыть, она может обрести мнимую жизнь лишь через постоянное повторение. Повторение — это то, что проделывает с речами Федр, по словам Сократа (228b). Повторение как порочное круговое движение является «припомнанием» (275a: ὑπόμνησις) для тех, кто «много слышал» (πολυήκοοι), но не знает, о чем говорит (ἀγνώμονες). Живая речь имеет ἀρχή в виде автора, «отца» (πατέρ), источника движения. Письменная речь, как душа потерявшего свой руководящий принцип, кружит (275e: κυλινδεῖται) по всему миру, оставив свой источник движения, — автора. Одушевленность речи, таким образом, понимается как неразрывная связь между говорящим и говоримым. По словам Федра, записанная речь будет подобием (276a: εἴδωλον) речи одушевленной. Упоминание εἴδωλον отсылает к ранним магическим представлениям о ψυχαγωγίᾳ, где подобия и призраки представляют собой материал для ее работы. В результате, риторика как ψυχαγωγίᾳ διὰ λόγων (261a) возможна только через живое и одушевленное слово (276a: λόγον... ζῶντα καὶ ἔμψυχον). Но прежде чем «поселить в душе» такое слово, необходимо произвести своеобразное очищение, поскольку душа может находиться в плену мнимых образов, которые лишь кажутся ей живыми. Единство этих двух моментов — освобождение души от заблуждений и ее приобщение к λόγος ἔμψυχος — и составляют существо психологии в «Федре», где на начало диалога Сократ встречается с Федром, который находится во власти записанной

речи Лисия. Сократ отвечает на нее живым словом; его собственная вторая речь обладает и красотой слога, и силой магической психологии, переступающей привычные для Федра границы.

\*\*\*

Сократ, выступающий в роли *ψυχαγωγός*, стремится привести Федра к верному пониманию того, что есть красивая речь. Для этого Сократ произносит собственное слово, лишенное формальных недостатков, оно слажено как живое существо. Руководствуясь своим же пониманием того, что есть *ψυχαγωγία* (271с), Сократ строит первую речь сообразно душе Федра, украшая ее поэтическими средствами. Но психология на уровне первой речи Сократа — это психология через убеждение поэтическими и риторическими приемами. Лишь во второй речи, когда Сократ обретает для самого себя нового психолога в виде Эрота, слово, сохраняя свою поэтичность ради души Федра, приближает собеседника к истине. Это движение, которого не было в предыдущих речах, отражается и в содержании речи с появлением нового измерения — неба и занебесной области (247с: *ύπερουράνιον τόπον*).

Единство этих значений расширяет пространство психологии, обсуждаемое в «Федре». Сократ, раскрывая перед Федром темы власти, ведомости и движения к истине, показывает ему, что представляет собой риторика как психология, и сам выступает в роли психолога. Искусство, которым Сократ пытается убедить Федра, — это искусство «новой» риторики, которую можно сладить с платоновской диалектикой. Но прежде чем начать диалектическое рассуждение, психолог вызывает образы, тени и призраки, которые населяют душу слушающего.

Таким образом, платоновская психология собирает в себе все многообразие термина: буквальное «душевождение» определяет существо риторики как практики ведения души в самом общем виде; первоначальный ритуальный смысл задает содержательную специфику этого движения: восхождение души из темноты к

свету истины, описанную во второй речи Сократа; наконец, психология в своем позднейшем значении представлена в диалоге как вариация тех способов говорения, к которым прибегает Сократ для обращения души собеседника в верную сторону: здесь на место риторических пособий и приемов для создания мертвого, по мнению Сократа, слова, приходит платоновский способ организации речи как живого существа, а на место призрачной речи — живая речь, записанная в самой душе.

---

### *Литература*

- Адо, П. (1999), *Что такое античная философия?* Москва: Издательство гуманитарной литературы.
- Бугай, Д.В. (2010), “Платоновская теория риторики и проблема справедливости в *Горгии и Менексене*”, *Историко-философский альманах* 3: 5–27.
- Фуко, М. (2007), *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. Санкт-Петербург: «Наука».
- Шичалин, Ю.А. (1989), “Два варианта платоновского *Федра*”, in Ю.А. Шичалин (ред.), *Платон. Федр*, viii–lxxiii. Москва: «Прогресс».
- Ярхо, В.Н., ред. (2008), *Аристофан. Комедии. Фрагменты*. Москва: «Ладомир»; «Наука».
- Asmis, E. (1986), “*Psychagogia* in Plato’s *Phaedrus*”, *Illinois Classical Studies* 11.1/2: 153–172.
- Bremmer, J.N. (2002), *The Rise and Fall of the Afterlife*. London; New York: Routledge.
- Bugai, D.V. (2010), “Platonovskaya teoriya ritoriki i problema spravedlivosti v *Gorgii i Meneksene* [Platonic Theory of Rhetoric and Problem of Justice in *Gorgias and Menexenus*]”, *Istoriko-Filosofskiy almanakh* 3: 5–27.
- Burkert, W. (1962), “ГОНΣ. Zum Griechischen ‘Schamanismus’”, *Rheinisches Museum für Philologie* 105.1: 36–55.
- Chantraine, P. (1968–1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Dakaris, S., Vokotopoulou, I., & Christidis, A.P. (2013), *Ta khristiria elasmata tis Dodonis* [Oracular Tablets from Dodona]. Athens: The Archaeological Society of Athens.

- Dickie, M.W. (2003), *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London: Routledge.
- Dunbar, N. (1995), *Aristophanes. Birds*. Oxford: Clarendon Press.
- Hickman, R.M. (1938), *Ghostly Etiquette on the Classical Stage*. Iowa: The Torch Press.
- Kingsley, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- Lloyd-Jones, H., ed. and trans. (1996), *Sophocles. Fragments*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- Merry, W.W. (1889), *Aristophanes. The Birds*. Oxford: Clarendon Press.
- Mikellidou, K. (2016), “Aeschylus Reading Homer: The Case of the Psychagogoi”, in A. Kefstathiou & I. Karamanou (eds.) *Homeric Receptions Across Generic and Cultural Contexts*, 331–342. Berlin: De Gruyter.
- Moore, Chr. (2013), “Socrates Psychagôgos (*Birds* 1555, *Phaedrus* 261a7)”, in F. De Luise & A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, & the Ancient Socratic Literature*, 41–55. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Moss, J. (2012), “Soul-Leading: The Unity of the *Phaedrus*, Again”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43: 1–24.
- Ogden, D. (2002), *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. Oxford: Clarendon Press.
- Ogden, D. (2004), *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rabbow, P. (1954), *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*. München: Kösel-Verlag.
- Shichalin, Y.A. (1989), “Dva varianta platonovskogo *Fedra* [Two Variants of Plato’s *Phaedrus*]”, in Y.A. Shichalin (ed.) *Platon. Fedr*, viii–lxxiii. Moscow: Progress.
- Sommerstein, A.H., ed. and tr. (2009), *Aeschylus. Fragments*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.